المقالات

بقلم

الأستاذ أحمد القبانجي

ملحوظة هامة لفهم مقصد الأستاذ القبانجي الذي ظاهره نقد الإسلام أو النبي

الأستاذ أحمد القبانجي يتحدث عما هو مكتوب ومدون في النصوص الدينية وليس عن الواقع، فهناك فرق كبير بين الواقع والنظرية، الواقع يمكن تحسسه وإدراكه بالقلب وشكوكه وتساؤلاته (مثال: هل خلق الله عباده ليدخل المسلمين وحدهم الجنة وبقية خلقه في النار) فهذه نصوص دينية قد يستنكر الكاتب هذا المسلك ويقول أن هذا ظلم وليس فيه رائحة الحكمة، فلا تظن أخي القاريء أن المؤلف يعني بهذا إله العرفان أو الله الحقيقي، ولكنه يستهدف تحطيم قدسية النصوص التاريخية غير معلومة المصدر والتي ناسبت عصرها ولم تعد صالحة لعصرنا بعد أن انتشرت قيم الحداثة مثل العدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان وتحرر من النظرة الأحادية الضيقة وسلطة الأعراف القديمة.

كيف نفهم الدين؟

قالوا وقلنا: ... هناك عدة اجوبة لهذا السؤال: قال علماء الكلام: الدين هوالعلم بالعقائد (كالتوحيد والنبوة والمعاد وتفريعاتها)، وفهم الدين يتم من خلال التفكر العقلي بالعقائد الدينية، والمنهج لذلك هوالبرهان. وقال الفقهاء: الدين هوفهم النص في القران والسنة، والمنهج المتبع هو البيان. وقال العرفاء: الدين هو معرفة الحقائق الغيبية، وفهم الدين يتم من خلال تهذيب النفس، والمنهج لهذه المعرفة هو الكشف. اقول: هنا نحن امام ثلاث مفردات: العلم، الفهم، المعرفة.. العلم يتعلق بالامور الخارجية كأن تقول: اعلم بان الارض كروية او أعلم ان الساعة الان كذا او اعلم بالتاريخ او الطب او الفلك وامثال ذلك ولا تقول افهم او اعرف بان الارض كروية او افهم ان السماء ممطرة.. وكأن علماء الكلام تصوروا ان المعتقدات كالله وصفاته والنبوة و.. كلها حقائق علمية وخارجية فلهذا قرروا ان الدين يساوق العلم بالعقائد. اما الفهم، فيستعمل في موارد يكون لها عمق فتقول: أفهم كلامك، او فهمت قصدك، ولا تقول: اعلم او علمت كلامك.. وبما ان الفقهاء ينظرون الى الدين بمعنى التدين ويهتمون بتكاليف الناس العملية والشرعية، ولا يتيسر ذلك الا من خلال استنباط الاحكام من القران والسنة، فان فهم الدين عندهم يرتبط بفهم النص الديني. اما المعرفة، فمضافا الى العمق، تحتاج الى ممارسة ومدة كما في المهارات حيث تقول: انا اعرف السباحة او الرسم او السياقة ولا تقول: اعلم او افهم السباحة او الرسم، اي ان هذه المعرفة تندمج مع روح الانسان ونفسه وتكون جزء منه، وهنا ندرك مقصود العرفاء، فالحقائق الدينية كالله وصفاته يجب ان تتحول من علم وفهم ذهني الى معرفة قلبية وتندك بروح الانسان حتى تسمى معرفة حقيقية لا ذهنية

فقط، فلكي نفهم الدين لابد من معرفة الله، فما لم نعرف الله لا يصح عبادته لانها قد تكون عبادة للشيطان كما هو حال التكفيريين، وفي ذلك قال الامام علي (وكيف اعبد ربا لم اره) اي العبادة لا تقع صحيحة مالم يعرف الانسان ربه اولا، ولكي نعرف الله ونعبده لابد من معرفة الانسان اولآ كما قال شهيد العرفاء سقراط (اعرف نفسك) ويقول الامام علي (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وهكذا يبدأ العرفاء من الانسان بينما يبدأ علماء الكلام من الله خالق الكائنات اي من خارج الانسان، ويبدأ الفقهاء من القران والسنة وكلها تصادر انسانية الانسان وحريته وكيانه لحساب شئ اخر غير ذاته مما يؤدي الى غربة الانسان عن ذاته وتعرضه للمسخ النفسي والعقلي. اما العرفاء فيفهمون الدين من خلال فهم الانسان فيكون الله ذاته وانسانيته فيتم توكيد شخصية الانسان وحريته بهذا الفهم للدين، وتكون الدعوة للتوبة والانابة الى الله دعوة للعودة الى الذات والوجدان والتصالح معها.. وكذلك نفهم صفات الله البشرية كالرحمة والغضب والمحبة و.. فهذا الله في داخل الانسان هو الذي يتصف بها بعد ان يكون ذاته ووجدانه لا الله المطلق خالق الكون والكائنات.. وكذلك نفهم الوحي للنبي بانه حديث وجدانه معه وانكشاف الله له في قلبه، اي ان القران من كلام الله المتأنسن في وجدان النبي وقلبه (هو الذي نزله على قلبك) وهو اله محمد فقط وكل انسان له الهه الخاص به ويجب عليه اكتشافه والتحرك في الحياة تبعا له. اي يكون كل انسان نبي نفسه.. وبهذه الحالة فقط ينال الانسان حريته الحقيقية ويسلك طريق الكمال والمعنوية بما يملي عليه عقله ووجدانه بعيدا عن العبودية للنصوص والفقهاء والفتاوى المتعارضة مع العقل والوجدان في كثير من الاحيان.. وبهذا فقط يكون الانسان هو الغاية والهدف لا وسيلة لتحقيق غايات اخرى، ويترتب على ذلك ان كل انسان يجب ان يخلق الهدف من حياته بما

ينسجم مع قابلياته ووجدانه ويحقق بذلك انسانيته لا ان الهدف مرسوم مسبقا وهو الحصول على الجنة والنجاة من النار.

كيف نفهم الحب؟

قالوا وقلنا: ... قال السيد المسيح؛ (تحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك ومن كل فكرك. هذه الوصية الأولى والعظمى، والثانية مثلها، تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء" (متى). اقول: الحب اصل كل فضيلة وهو اساس للحياة الانسانية الكريمة ولولا الحب لما صلحت الحياة ولما كان لها اية قيمة، بل يقول العرفاء انه لولا الحب لما خلق الله الكائنات فهو خلقها بدافع الحب فقط لانه تعالى هو الحب بعينه كما تقول المسيحية، والسبب في ان النصوص القرآنية تكاد تخلو من الحب الا نادرا هو انها ثقافة عبيد الله وليست ابناء الله، والعبد لا يصلحه الا الخوف من مولاه، والابن لا يصلحه الا الحب، ولذا ورد التأكيد على التقوى والخوف والخشية من الله في القرآن بدل حب الله، فاهل البادية الهمج القساة لا يعرفون معنى الحب ولذا كان الاسلام منسجما مع روحيتهم وأصلح لهم، وعلى اية حال فالحب كما انه اصل كل خير وفضيلة، فانه في ذات الوقت مصدر كل شقاء ورذيلة وحياة زائفة، أي حب الانسان لنفسة، اما كيف نميز بينهما والحال ان حب الذات مسيطر على كل انسان حتى الاخيار والصالحين يحبون ذواتهم؟ هنا ينبغي القول بوجود ثلاثة انواع من الحب: الحب الصادق، الحب الكاذب، الحب الطبيعي. وما ورد في كلام السيد المسيح يمثل النوع الاول منه، وهو الحب الصادق الذي يتعلق بذات الانسان الحقيقية، وبما ان الله يمثل ذات الانسان وجوهره، فحب الانسان لله لا يتنافى مع حب الذات بل يتطابق معها

تماما، ومنه يتفرع حب الناس ليس لانهم مثله او انهم عيال الله وخلقه بل لانهم متحدون معه في هذه الذات ومشتركون في الروح الالهي لدى افراد البشر، وهذا الحب هو الذي يرتفع بالانسان في مدارج الكمال المعنوي والاخلاقي ويجعل منه انسانا صالحا ويخلصه من سجن الانا والانانية وبالتالي يجعله يعيش الامن والبهجة والسلام مع نفسه وغيره لانه يرتبط معهم برابطة الحب، ولهذا الحب علامات سيأتي بيانها. اما الحب الكاذب فيتعلق بحب الانسان لنفسه الانانية ويريد اشباع رغباتها وتحقيق مصالحها حتى لو كان ذلك على حساب القيم الاخلاقية ومصالح الاخرين، وبما ان هذه الانا قشرية وزائفة وكاذبة فحبها يكون مثلها قشريا وزائفا وكاذبا، ونتيجته انه لا يمنح صاحبه السلام والراحة والبهجة بل يجعله يعيش التوتر الدائم ومعاداة الاخرين وكراهيتهم لان الانا تريد منه كسب التفوق على الاخرين وتكون هي الافضل والاحسن من الجميع في كل شئ، وبما انه لا يستطيع تحقيق هذه الغاية فيتولد عنده الحسد والحقد والرياء والنفاق والكذب والتشبث بالمظاهر وسائر الرذائل الاخرى. وليس بالضرورة ان يكون حب الانا مكشوفا لصاحبه لأن الانا قد تتبرقع وتستر نفسها بوسائل عدة بحيث تخدع صاحبها فيظن انه مخلص في حبه كمن يحب الاسلام او النبي او اهل البيت بشدة بحيث يدفعه ذلك الى قتل كل من يخالفه في مذهبه وعقيدته، وهكذا من يحب وطنه او حزبه او قوميته بحيث يكون مستعدا لارتكاب اي مخالفة اخلاقية في هذا السبيل وهو يظن ان هذا العمل ليس من حب الانا بل من حب الناس. اما الحب الطبيعي فناشئ من حاجات الانسان البيولوجية والطبيعية في الحياة كحبه للجنس المخالف وحبه للحياة والدنيا والمال وامثال ذلك، فعندما يحب الرجل امرأة ويريد الزواج منها، فمثل هذا الحب لا هو بالصادق ولا بالكاذب بل يعبر عن حاجة بدنية ونفسية في هذا الشخص وربما ينتهي هذا الحب بينهما بعد فترة ليبحث عن امرأة اخرى، والعرفاء يسمون هذا الحب بالحب المجازي

ويعتبرونه مقدمة للحب الحقيقي الصادق لانه يساعد الانسان في الخروج من قوقعة الانا ويحب غيره مما يحرك في قلبه عواطف الانسانية. وهكذا في عشق الانسان لجمال الطبيعة والرسم والنحت والموسيقى وامثالها فهي من الحب الطبيعي. وهنا حقيقة مهمة، وهي ان كل حب يستبطن الكراهية، وكل كراهية تستبطن الحب، كما ان كل ايمان يستبطن الكفر وكل كفر يستبطن الايمان، بمعنى ان الحب لله والناس يستبطن الكراهية للرذيلة والعدوان على الناس، وكل من يكره الناس ويعاديهم فهو يحب نفسه. اما علامات الحب الصادق والكاذب فهي ثلاث: *ان علامة الحب الصادق ان يعيش الانسان الحب لذاته لا لشئ آخر، فعندما يحب الناس ويمد اليهم يد المعونة فلا يتوقع منهم اي شئ بل لمجرد انه يحبهم كما يحب اولاده ويرعاهم وينفق عليهم من دون توقع أي شئ (وحب الاولاد من نوع الحب الطبيعي لانه غريزي في الانسان والحيوان)، بخلاف الحب الكاذب الذي قد يدفع صاحبه لخدمة الناس ولكنه يفكر فيما تعود عليه هذه الخدمة من منفعة مادية او اجتماعية في المستقبل، اي انه يستخدم الاخرين كوسيلة لاكتساب منافع لنفسه، بينما في الاول فالانسان المحب يتعامل مع الناس كهدف وغاية لا وسيلة.. اي انه حب اصلاحي لا مصلحي. *العلامة الاخرى للحب الصادق هو الشعور بالمسؤولية تجاه الاخرين ومحاولة مساعدتهم والتخفيف من معاناتهم، وبما ان امكاناته لا تتسع لجميع المحتاجين والمبتلين فانه يشعر دائما بالحزن والهم عندما يرى حال الناس وماهم فيه من ألم وحرمان ومعاناة، وهذه الحالة مشهودة على كل المصلحين والمعنويين والوجدانيين، بخلاف الحب الكاذب حيث لا يعيش صاحبه الشعور بالمسؤولية والحزن للناس لانه يفكر بنفسه ومصالحة الشخصية او الفئوية او الطائفية وامثال ذلك. *العلامة الثالثة ان الحب الصادق يجذب معه جميع الفضائل الاخلاقية من الصدق والشجاعة والايثار والشرف والكرامة والعدالة وامثال ذلك، بينما

الحب الكاذب اي حب الانا فيجلب لصاحبه جميع الرذائل الاخلاقية من الكذب والرياء والنفاق والحسد والحقد وامثالها كما تقدم. اما موارد الحب الصادق فثلاثة فقط (وغيرها اما من موارد الحب الطبيعي او الكاذب) وهي: الحب لله، ومنه حب اولياء الله كالمسيح عند المسيحيين او بوذا عند البوذيين والامام علي عند الشيعة ممن يعتبرون عند اتباعهم الله المتجسد (وليس كذلك محمد عند اهل السنة)، اذا كانوا فعلا يعكسون في شخصيتهم روح الانسانية بكامل معناها الحب للفضيلة ومكارم الاخلاق الحب للانسانية.. وكلها يمكن ان تندرج في حب الله بالمعنى العرفاني، فالله هو روح الانسانية واصل الفضائل الاخلاقية، ولكن ربما لا يعتقد شخص بوجود الله ومع ذلك يمتلك الحب الصادق في الموردين الاخيرين، وهذا الحب هو الطريق الوحيد لاخراج الانسان من مرتبة الحيوانية الى مرتبة الانسانية.. ومن الحياة العبثية الى الحياة الكريمة

كيف نفهم العقل؟

قالوا وقلنا: .. قال الامام الصادق عندما سئل عن العقل: العقل مااكتسب به الجنان وعبد به الرحمن. فقيل له: وماهذا الذي عند معاوية؟ قال: تلك النكراء تلك الشيطنة وليست بالعقل. (اصول الكافي، ج، باب العقل والجهل). اقول: ماورد في هذا الحديث يعكس الرؤية الدينية للعقل، اي العقل المشروط بالايمان، اما العقل بدون ايمان فهو النكراء والشيطنة وليس من العقل، هنا نسجل عدة ملاحظات: من حقنا ان نتساءل: كيف نحصل على الايمان، واي ايمان هو الصحيح؟ هل الايمان الشيعي الطائفي الملئ بالخرافات والغلو، ام الايمان الوهابي التكفيري الذي يدعو الى قتل الناس كطريق للحصول على الجنة والتمتع بحور العين؟ الامام الصادق لم يذكر لنا في هذا الحديث

نوع الايمان الذي به نعبد الله ونفوز بالجنان، وكأن المسألة واضحة ومن المسلمات عنده، وهذا يعني اننا وقبل السعي الى اكتساب الجنان لابد لنا من معرفة الطريق الذي نسلكه للوصول الى هذا الهدف، اي لابد من اعطاء العقل (الحرية) في معرفة الطريق الى الله لا من خلال العقائد الجاهزة التي دخلت الى الذهن عن طريق التربية والمحيط الاجتماعي لانه ربما تكون هذه العقائد خاطئة فكيف نحصل بها على الجنان ونعبد الرحمن؟ وهذا يعني كسر قيود التقليد والجمود عن العقل وفسح المجال له لاكتشاف الحقائق بحرية، اي كسر حاجز القداسة الموهومة عن هذه العقائد الموروثة، واذا تحرر العقل تحررت النفس ايضا من التعصب والانغلاق والطائفية وامثال ذلك، وهذا يعني (الاستقلال)، لان العقل يتأثر بالمحيط الاجتماعي والمصالح والميول العاطفية والطائفية فيرى مصالح طائفته او عشيرته او وطنه حقا وصوابا بل ان هذه الميول والعلاقات والروابط الاجتماعية لا تسمح له بالتفكير خارج هذا الاطار، وحسب اركون تدخل بعض الحقائق منطقة اللامفكر فيه، وهذا يعني ان حرية الفكر ملازمة للاستقلال النفسي من الميول الداخلية والجواذب الخارجية. يتبين مما تقدم ان العقل المطلوب في الدين بمثابة مخزن للحقائق والمعلومات الدينية كامبيوتر كما هو الحال في غالبية المتدينين حيث يعتقدون بصحة وحقانية جميع مافي اذهانهم من قضايا دينية ورثوها من الاسرة والمجتمع ولا مجال للنقاش فيها، وهذا العقل الديني يطلب من صاحبة السير وفق هذه العقائد كما جاء في الحديث اعلاه دون النظر الى صحتها وسقمها بل دون التشكيك في صحتها لانه يؤدي الى الكفر والخروج من الملة، اما العقل الذي نقصده فليس هو العقل المخزني بل العقل المتحرك في طلب الحقيقة وان لم يصل اليها، واذا تقرر ان يتحرك العقل بهذا الاتجاه، فمضافا الى شرط الحرية والاستقلال في حركته، يجب ان تتوفر لديه مصادر المعرفة ولا يقتصر على منبع واحد منها لانه لا يستطيع التمييز واختيار

الاحسن اذا كان امامه طريق واحد ومنبع واحد للمعرفة، وهنا ينفتح باب (التعددية) في مصادر المعرفة، فيستمع ويقرأ للاديان والمذاهب الاخرى ويختار من كل بستان زهرة ويكتشف بسهولة مواطن الخلل والقصور في دينه ومذهبه ويعمل على ترميمها واصلاحها. واذا انفتح العقل على مذاهب الاخرين انفتحت النفس عليهم ايضا، فلا يبقى في نفسه كراهية نحوهم ولا يجد في نفسه فضلا وامتيازا عليهم، ولا يجد في طائفته امتيازا على الطوائف الاخرى، وهنا ينفتح امامه باب (الانسانية) ورؤية الاخرين من كل دين ومذهب انهم اخوته في الانسانية. وبعد التوصل الى الانسانية هنا يأتي دور العقل العملي وعبادة الرحمن واكتساب الجنان، اي لابد من المرور بخمس مراحل للعقل قبل ان نصل الى المرحلة الاخيرة الواردة في هذا الحديث، وهي: (العقل الباحث عن الحقيقة) و (الحرية) و (الاستقلالية) و (التعددية) و (الانسانية) وحينئذ يتغير كليا فهمنا عن عبادة الرحمن واكتساب الجنان عن الفهم السائد، لان هذا العقل الذي وصل الى مرتبة الانسانية سيأمر صاحبه بعبادة الرحمن عن طريق العمل بالخير والاحسان للناس لا من طريق الغزو والجهاد ونهب الاموال والنساء والاطفال كما يأمر بذلك اله القرآن.. وهذا العقل سيأمر صاحبه بالمحبة لجميع الناس على اختلاف اديانهم ومذاهبهم ولا يزرع فيه الكراهية والمقت لمن خالفه في الدين (ولو كانوا اباءهم او اخوانهم او.. *كما يأمر بذلك اله الامام الصادق.. وهذا العقل المتحرر من قيود الموروث الديني هو الذي يحرر صاحبه من حالات التعصب والدوغمائية والطائفية والظلامية ويجعله منفتحا على الخلق والانسانية ويعيش الحب والخير والصلاح.. وهذه هي الغاية من وجود العقل لا ماورد في الحديث المذكور.. وشكرا لكم.

كيف نفهم الوحي؟

قالوا وقلنا: .. قال الامام علي في نهج البلاغة: (يقول الله سبحانه: فبي حلفت لأبعثن على اولئك فتنة تترك الحليم فيها حيران، وقد فعل) نهج البلاغة، الحكم القصار،. أقول: هنا ينقل الامام علي كلاما عن الله مباشرة غير موجود في القرآن، وقد ورد مثله بكثرة في روايات اهل البيت وكلمات العرفاء ومنه الاحاديث القدسية، والسؤال هو: من اين أتى الامام علي بكلام الله هذا؟ اذا كان قد سمعه من النبي فلماذا لم يقل ذلك، ولماذا لم يجعله النبي من القرآن؟ وان كان لم يسمعه من النبي، فهذا يعني انه يستطيع المؤمن ان يسمع كلام الله في قلبه عن طريق الالهام ويقول: قال الله.. وليس ذلك حكرا على النبي كما هو المتفق عليه في روايات أهل البيت وكلماء العرفاء والصوفية من السنة والشيعة، وحينئذ يمكن القول بأن الوحي مستمر ولا يختص بالانبياء كما ذهب اليه ابن عربي، الا أن الوحي التشريعي قد انقطع بموت النبي لا الوحي بشكل مطلق. اذا عرفنا ذلك نأتي الى القرآن لنرى ان الوحي فيه ليس كما يدعي علماء الاسلام من انه كلام الله لفظا ومعنى وان النبي لم يتصرف فيه، لان الحقائق تثبت غير ذلك وانه يستحيل ان يكون هذا القرآن هو كلام الله، وقد تحدثنا في مناسبات سابقة عن هذه الحقيقة وذكرنا بعض تناقضات القرآن ومخالفة الكثير من معارفه للعلم والعقل والاخلاق والضعف البلاغي والادبي مما يدعونا الى تنزيه الله عن نسبة هذا الكلام اليه، ولكن مع ذلك قلنا ان النبي صادق في قوله ان هذا كلام الله كما قال الامام علي هذا الكلام المذكور اعلاه ولم أجد من علماء الاسلام وشراح نهج البلاغة من اعترض على الامام في هذا الكلام، واذا دققنا في القرآن فسوف نرى ان النبي قد استقى هذا الكلام بثلاث طرق ونسبه الى الله، أي ان الوحي القرآني على ثلاثة انحاء: *الالهام: كما رأينا في كلام الامام علي وانه ينسب هذا الكلام لله وهو صادق بدليل انه لم يعترض عليه احد، وكما نجد مثله في

كلمات اهل البيت والعرفاء والصوفية، ومن ذلك كلام الله لام موسى مع انها ليست نبية (واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فألقيه في اليم) وهذا يعني ان الاولياء كانوا يسمعون كلاما في عقولهم وبواطنهم، فاذا كان كلاما جيدا وصالحا اعتقدوا انه من الملائكة وهي بدورها تأخذ الكلام من الله، واذا كان كلاما خبيثا وغير صالح اعتقدوا ان هذا الكلام من الجن، ولذلك كانوا يعتقدون بأن الشعراء مرتبطون بالجن وان الشعر هو مما يوحي به الشياطين للشعراء، ومن هنا نفهم موقف النبي السلبي جدا من الشعر والشعراء ردا على من قال ان هذا القرآن من الجن وان محمدا شاعر.. اذا عرفنا ذلك يتبين لنا ان الكثير من آيات القرآن هي الهامات وخطرات خيرة كانت تخطر على قلب النبي وعقله فيتصور انها من الملك ومن الله كما كان هو المعروف في ثقافة ذلك الزمان، والشاهد على ذلك ان كل انسان يجد مثل هذه المفاهيم في وجدانه وعقله دون الاستعانة بالقرآن، مثل: ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر.. ومن ذلك ايضا الوصايا العشرة لموسى حيث انه كتب ماخطر على قلبه في الالواح وجاء بها الى قومه وقال انها كلام الله، وعندما نقرأ هذه الوصايا (لا تقتل، لا تكذب، لا تزن، لا تشتهي زوجة جارك و.. *نجد مثلها في وجداننا، اي ان موسى لم يأت بشئ جديد لا نعرفه حتى يقال بانه لا يعقل ان تصدر هذه الوصايا من انسان عادي ولابد ان يكون نبيا ويستلم هذه المعارف من الله. *الاستنساخ: بما أن النبي محمد كان مؤمنا ومصدقا بالتوراة والانجيل، وقد اقر بذلك مرات عديدة في القرآن (مصدقا لما بين يدي من التوراة والانجيل)، فكل ماورد في التوراة والانجيل من قصص الانبياء واقوامهم ومقولاتهم كان النبي يصوغها بطريقة بلاغية ويعرضها بثوب جديد ويقول انها من الله وهو صادق ايضا، لانه كما قلنا انه كان يعتقد ان التوراة والانجيل من الله، كما ان علماء الاسلام يرون ان صحيح البخاري صادر عن النبي، او كتاب

الكافي صادر عن اهل البيت فيقولون: قال النبي كذا، وقال الامام الصادق كذا، وهم صادقون لانهم مؤمنون بالبخاري والكافي وربما لم يقل النبي او الامام ذلك الكلام. والصدق هنا لا يلازم صدقه الموضوعي ومطابقة كلامه مع الواقع الموضوعي بل يكفي مطابقة الكلام لما يعتقده، فعندما يقول العلماء والفلاسفة وجميع الناس ومنهم النبي في الماضي بأن الشمس تدور حول الارض لما يجدونه بصورة محسوسة من ثبات الارض ودوران الشمس حولها فهذا يعني انهم صادقون وغير كاذبين في هذا الكلام رغم ان العلم الحديث اثبت خلاف ذلك، وهذا هو معنى الصدق الذاتي لا الصدق الموضوعي.

*الاستيحاء: حيث نرى في الكثير من آيات القرآن ان الله يتحدث مع من لا يعقل ولا يمكن صدور مثل هذا الكلام عن الله، وهذا يعني ان النبي استوحى من هذه الحادثة اوالظاهرة الطبيعية هذا الكلام وجعله بشكل كلام جرى بين الله وذلك الشئ، من قبيل: (واذ قلنا لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد)، ومعلوم ان الله لا يتحدث مع النار وهو عالم بانها امتلأت ام لا، وكيف تجيبه جهنم وبأي لغة وبدون لسان و.. ؟ ومن هذا القبيل) فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين) فكيف تتكلم الارض مع الله وكيف يتكلم معها؟ هذا هو مانعبر عنه بالاستيحاء، اي يستوحي النبي من ظاهرة طبيعية كلاما بين الله ومخلوقاته، ومثله كلام الله مع فرعون حين غرقه (فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية)، فهل يعقل ان الله تحدث مع فرعون وفي هذا الوقت بالذات بمثل هذا الكلام، وما فائدة ان الله يخبره انه سينقذ بدنه بعد موته؟ وهكذا الكلام الذي يدور يوم القيامة بين الله واهل النار او بين اصحاب الجنة واصحاب النار، لاننا نعلم قطعا بان النار التي ورد وصفها في القرآن لا تدع لسانا ولا عقلا عند اهل النار فكيف يمكنهم الكلام والجواب؟.. والامثلة كثيرة. ويتبين مما تقدم ان النبي محمدا كان صادقا فيما يخبر عن اعتقاده بأن هذا الكلام من الله وفي ذات الوقت نعلم جزما بأن الله الحقيقي لم

يتحدث بهذا الكلام، وبذلك نستطيع تجاوز الكثير من الايات القرآنية وعدم الالتزام بها واتباع العقل والعلم مع الاحتفاظ بصدق القرآن والكتب المقدسة الاخرى، فليس الامر دائرا بين الالتزام بها كلها كما يقول المتدينون او رفضها كلها كما يتصور المثقفون

كيف نفهم العقلانية؟

قالوا وقلنا: .. قال علماء الكلام: نعتقد ان عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعي النبوة وفي معجزته، ولا يصح عندها تقليد الغير في ذلك. (الشيخ المظفر عقائد الامامية ص). اقول: تحدثنا عن العقل في حلقة سابقة، اما العقلانية فهي استخدام العقل في الكشف عن الحق والباطل، والصواب والخطأ، والخير والشر، والنافع والضار في جميع الامور، فهناك عقلانية في العلوم الطبيعية وفي السياسة والاقتصاد والفلسفة وماالى ذلك، ولكن كلامنا هنا يخص العقلانية في المعتقدات الدينية، وعلماء الكلام يؤكدون على استخدام العقل في العقائد الدينية وعدم جواز التقليد فيها كما تقدم في الكلام اعلاه، وهذا يعني ان العقل قادر على التوصل للحقيقة في العقائد، ويعني ان من لم يتوصل الى الحقيقة فهو لم يستخدم عقله بل اتبع هواه.. وهذا الكلام جيد من جهة انه يحترم العقل ويدعو لاستخدامه، ومجانب للصواب من جهة اخرى لان علماء الكلام من كل مذهب يدّعون ان مذهبهم فقط هو الحق والمذاهب الاخرى باطلة، مما يثير امامنا هذا التساؤل: اما ان علماء سائر الاديان والمذاهب الاخرى وهم الغالبية العظمى لم يكن لهم عقول او لم يستخدموا عقولهم، وهذا واضح البطلان.. او انهم اتبعوا اهواءهم وتأثروا بما هو موجود في مجتمعهم وتراثهم دون علماء المذهب الحق (التشيع حسب الفرض)، وهذا ايضا

واضح البطلان لاننا نتسائل: ماالفرق بين هؤلاء وهؤلاء وكلهم علماء ومجتهدون وباحثون عن الحقيقة وربما علماء المذهب الحق تأثروا ايضا بمحيطهم وتراثهم في عقائدهم ولاسيما اننا نرى ان معتقداتهم متطابقة مع محيطهم الاجتماعي؟ هنا ينبغي بيان عدة نقاط: *يقسم الفلاسفة العقل الى قسمين: عقل نظري وعقل عملي، والاول يهدف الى كشف الحقيقة من خلال الاستدلال في مجال العلوم الطبيعية والفلسفة والرياضيات وامثال ذلك، فهو عقل وصفي، اما الثاني اي العقل العملي فهو عقل معياري ويبحث فيما ينبغي او لا ينبغي فعله، فيدخل في مسائله علم الاخلاق والسياسة والاقتصاد والكسب والتجارة وامثال ذلك.. ويترتب على ذلك ان العقلانية ايضا تنقسم الى قسمين: عقلانية نظرية وعقلانية عملية، والعقلانية النظرية هي: تناسب الدليل مع المدعى، اي اذا كان الدليل العقلي يثبت لنا هذا المدعى لا أكثر ولا أقل فهي عقلانية في التفكير والا فلا، اما العقلانية العملية فهي: تناسب الهدف مع الوسيلة، فاذا كانت الوسيلة التي ينبغي استخدامها توصل الى ذلك الهدف وبأقل التكاليف فهي طريقة عقلانية والا فلا. *وكمثال على العقلانية النظرية أن: أ=ب، وب=ج، اذآ أ=ج، مثلا: اذا ثبت ان الجاذبية تتناسب طرديا مع الكتلة، وبما ان كتلة الارض اكبر من كتلة القمر، فهذا يعني ان الجاذبية على الارض اكبر من الجاذبية على القمر. وعلى هذا الاساس فلو أراد شخص اثبات وجود الامام المنتظر بحلم ورؤيا او بقول الشيخ الفلاني، فهو لا عقلاني لان مثل هذا الدليل لا يتناسب وذلك المدعى، اما في العقلانية العملية، مثلا في التجارة، فهدف التاجر تحقيق الربح، فلو رآى ان استيراد البضاعة بالطائرة (الوسيلة) يحقق له الربح (الهدف) فهو تصرف عقلاني، واذا كانت كلفة الطائرة اكثر فينبغي عليه التفكير بوسيلة اخرى.. وفي القضايا الدينية اذا كان الدين يهدف الى بناء الانسان الصالح والمجتمع الصالح فلابد ان نرى ان الوسيلة كالعبادة او الارهاب او

التكاليف الاخرى اذا حققت لنا هذا الهدف فهي وسيلة عقلانية والا فلا. المشكلة لدى علماء الكلام انهم حسبوا ان القضايا الدينية كالتوحيد والنبوة والمعاد هي قضايا خارجية كالقضايا العلمية (أوبجكتف) ويمكن اثباتها بالعقل النظري كما في العلوم الاخرى كالطب والفلك والكيمياء والجغرافية و.. في حين ان القضايا الدينية ذاتية اكثر منها موضوعية (اي من مقولة السوبجكتف)، ولهذا نرى الاختلاف والتباين الكثير جدا في القضايا الدينية ولا يوجد مثل هذا الخلاف في القضايا العلمية. ومن هنا ذهب الفلاسفة منذ كانت الالماني الى استحالة اثبات القضايا الدينية بالعقل النظري لانها قضايا تتصل بعالم الغيب كوجود الله والحياة بعد الموت، ومهمة العقل النظري تخص اثبات ما يدخل في دائرة الزمان والمكان لا عالم الغيب، فلابد من التحقيق في القضايا الدينية من خلال العقل العملي او الاخلاق كما فعل كانت، وهذا يعني انه يكفي في القضايا الدينية ان تكون معقولة ومفيدة للناس، وهذا المنهج يشبه ماورد عن علماء الكلام القدماء في الاستدلال على وجود الله بدليل شكر المنعم.. ويترتب على ذلك القول بالتعددية وان كل دين ومذهب يحقق الهدف والغاية منه وهي الانسان الصالح والمجتمع الصالح فهو دين حق وصحيح مهما اختلفت العقائد والشعائر والطقوس، والدين او المذهب الذي لا يحقق هذه الغاية فهو دين باطل حتى لو كان مدعوما بأدلة نظرية قوية، فالعبرة بالنتائج لا بالادلة. المشكلة الاخرى امام العقلانية في الدين ان المشايخ يرفضون ان هدف الدين اصلاح الانسان والمجتمع او انه هدف ثانوي، والهدف الاساس للدين هو الحياة الآخرة والفوز بالجنة والنجاة من النار، وعليه يتم تسويغ جميع الوسائل اللاعقلانية لنيل هذا الهدف، لانه هدف غيبي ولا يمكن اختيار الوسيلة اليه بالعقل كما في الهدف الاول بل من خلال التعبد بالنصوص، ومن هنا نرى الكم الهائل من الامكانات البشرية تصرف للحج والعمرة وحفظ القرآن وتفسيره دون اي نفع يذكر على مستوى اصلاح الانسان

والمجتمع، ومعلوم ان اكثر من يتوجه للحج والعمرة ويهتم بحفظ القرآن هم السعوديون ومع ذلك فالسعودية هي اكثر البلدان المصدرة للارهاب والارهابيين.. وهكذا الحال في طقوس الشيعة في التطبير وضرب السلاسل والزيارات المليونية بحجة ان كل خطوة لزيارة الحسين او كل دمعة عليه توجب لصاحبها الجنة والشفاعة وغفران الذنوب وكلها قضايا غيبية لا يسمح للعقل النظر فيها. هذا في مجال العقلانية العملية في الدين، ولكن هل يعني هذا اننا نستغني تماما عن العقلانية النظرية في الدين؟ أعتقد اننا وان كنا لا نستطيع اثبات القضايا الدينية بالعقل النظري، ولكننا نحتاج اليه بشدة لكشف المغالطات والخرافات الموجودة في الدين، مثلا لا يمكن اثبات الحياة الآخرة والجنة والنار بالعقل النظري ولكن يمكن اثبات بطلان وجود النار لانها تتعارض مع عدالة الله ورحمته، او بطلان قضايا خرافية كثيرة في الدين من قبيل الولاية التكوينية والعصمة المطلقة للائمة او قضية رد الشمس للامام علي او المعراج للنبي او رضاع الكبير وجناح الذبابة وتكلم الحيوانات وامثال ذلك مما يخالف العقل والمنطق والعلم، وبذلك نعمل على تهذيب المعارف والمفاهيم الدينية من الكثير مما علق بها من شوائب واباطيل لا أقول كلها ولكن على الاقل تهذيب الدين من المفاهيم الخرافية المضرة بالانسان والمجتمع والتي تستنزف عمره وتمتص طاقاته دون اي فائدة معقولة بل مجرد اثارة الكراهية والطائفية والارهاب والتعصب بين افراد المجتمع

كيف نفهم الشيطان؟

قالوا وقلنا: ... يقول القرآن: (ان الشيطان كان للرحمن عصيا) مريم ويقول ايضا؛ (فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه.. *الكهف اقول: مسألة الشيطان

طالما شغلت بال المفكرين والمفسرين وأثارت العديد من التساؤلات حول حقيقته وكيفية اغوائه للناس وكيف سمح له الله بذلك وغير ذلك، وبالنسبة للمفهوم القراني عن الشيطان كما ورد في الكثير من الايات انه مصدر جميع الشرور التي تصيب الانسان من مرض واغواء ومنكر وكفر وشرك وسلوكيات لا أخلاقية وحتى النسيان وحب المال والثروة وامثال ذلك، وان اصله كان من الجن الصالحين وقد صار من الملائكة لكثرة عبادته، فلما خلق الله ادم وأمر الملائكة بالسجود امتنع من السجود فطرد من ساحة الرحمة الالهية فحقد على آدم وذريته وانشغل باغواء الناس واضلالهم.. الخ. ونود هنا طرح بعض الملاحظات: نرى أن القران، بهذا المفهوم الذي طرحه عن الشيطان وبهذه الصلاحيات الواسعة في مجال الشر، اراد تقديم جواب عن سؤال مهم طالما تردد في اذهان البشر عن مصدر الشر في العالم، وبما ان الشر موجود في العالم، اذآ لابد له من صانع، ولكن لا يمكن ان يكون الله هو الصانع للشر لانه اله خير ورحيم ويحب عباده، فلابد له من مصدر اخر.. اتباع مذهب تعدد الالهة في اليونان والروم القديمة وكذلك في الهند ذهبوا الى وجود مصادر اوآلهة متعددة للخير والشر، اما الثنوية كالمجوس والزرادشتيين فذهبوا الى وجود الهين اثنين: اله خير واله شر للتخلص من المشكلة، اما القران، الذي نادى بالتوحيد ونبذ الشرك بكل اشكاله وان الله الواحد الاحد بيده كل شئ وخالق كل شئ في هذا العالم، فقد وجد نفسه امام هذه المشكلة، فان قال ان الشر من الله فربما يخل ذلك بصورته عند المؤمنين وبصفات الرحمة واللطف والمحبة الالهية لعباده، وان قال بوجود مصدر اخر له غير الله فذلك يخل بمبدأ التوحيد، فكان الحل الامثل هو اختراع كائن اخر مخلوق لله ولكنه صار فيما بعد عاصيا لله ومصدر الشرور في حياة البشر حتى يمكن تعليق مظاهر الشر على شماعته وتنزيه الله عنها. وهذه الفكرة كانت موجودة عند العرب في الجاهلية وفي المسيحية وجرى التأكيد

عليها في القران. رغم ان هذه الرؤية للشيطان يسهل فهمها وقبولها عند عامة الناس ممن لا يتعمقون في المسائل الدينية، الا انها تواجه الكثير من الاشكالات، منها: لماذا أذن الله للشيطان باغواء البشر؟ ولماذا أطال عمره الى يوم القيامة واعطاه القوة وسلطه على الانسان؟ الا يعتبر الله شريكا له في الغواية، لان الثابت في علم الجريمة ان من يعين شخصا ولو بصورة غير مباشرة على ارتكاب جريمة فهو شريك له ؟ولماذا لم يعاقبه الله على معصيته بل تركه يسرح ويمرح ويتلاعب بمصائر البشر؟ ثم الا تكفي مغريات الدنيا والنفس الامارة والجهل والمصالح الشخصية باضلال الانسان حتى يضيف الله لها الشيطان ليغوي العباد؟ وهل العقل الذي يتولد في مراحل متأخرة قادر على صد كل هؤلاء الاعداء الذين استوطنوا في نفس الانسان بحيث يصعب التخلص منهم وبخاصة اذا اضيف لهم ضغط العرف والمجتمع والتربية والمزاج والغرائز؟ واذا كان كيد الشيطان ضعيفا كما يقول القران (ان كيد الشيطان كان ضعيفا) فلماذا نجد اكثر الناس يعرضون عن دعوة الانبياء ويتبعون الشيطان كما يصرح القران بذلك في اكثر من اية؟ ثم ان الامر بالسجود كان موجها للملائكة (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم) والشيطان كان من الجن باعتراف القران، اي ان الامر بالسجود لا يشمله، فكيف يستحق المؤاخذة والعقاب؟ وكيف دخل الجنة ووسوس لآدم وقد اخرجه الله منها بعد عصيانه؟ اضف الى كل ذلك ان الكثير من الامور التي ينسبها القران للشيطان ثبت أنها من سبب آخر كالمرض الناتج عن فيروسات او بكتيريا والقران يقول انه من الشيطان كقول ايوب (رب اني مسني الشيطان بنصب وعذاب)، او انها من الامور الطبيعية والمفيدة للانسان غالبا كالنسيان والقران يقول (ومانسانيه الا الشيطان)، او انها بدافع الغريزة والكبت كالانحرافات الجنسية وو.. الخ. العرفاء يرون ان كل ماورد في القران من قصة آدم وحواء والشجرة الممنوعة وسجود الملائكة لادم وعصيان ابليس ليس

سوى مسرحية وتمثيل يراد منه تصوير المعقول بالمحسوس لتقريب الصورة لاذهان العرب البسطاء كما أقر بذلك السيد الطباطبائي في تفسير الميزان ج ذيل الايات (واذ قال ربك للملائكة..)، والحقيقة ان الشيطان من صنع الانسان والمجتمع وهو الانا في كل واحد منا في مقابل الذات الحقيقية في الانسان وهي الوجدان والذي يعبر عنه القرآن بآدم في هذه المسرحية، وهذه الانا او النفس القشرية تتشكل في اواخر السنة الاولى من عمر الطفل كما يقول علماء النفس وذلك من خلال وضع اسم له من قبل الوالدين وتلقينهم له بانك انت فلان وهذه ماما وهذا بابا فيدرك الطفل تدريجيا بأن له وجودا مستقلا عن محيطه بهذا الاسم، وتتوالى اسماء الاشياء في ذهنه لتشكل مايعرف فيما بعد بالانا عند الطفل، كما هو الحال في قشرة البيضة التي تتكون في عنق الرحم بعد تكون النطفة والصفار في رحم الدجاجة وذلك للحفاظ على هذه النطفة من التلف بعد خروجها، ولكن في الانسان يتم صناعة القشرة او هذه الانا بعد الولادة، فالنفس البشرية تتشكل من لب وقشرة، فاللب يتمثل في البدن وغرائزة وحاجاته وهو من صنع الله، والقشرة هي هذه الانا الذهنية الاعتبارية، اي ليس لها وجود حقيقي في الواقع المادي والخارجي كما في الوجودات الاعتبارية والذهنية الاخرى كاللغة والقوانين والحكومة والدين وامثال ذلك من الموجودات الذهنية التي يخلقها البشر لتمشية امورهم في هذه الحياة، فالله يخلق الوجود المادي الخارجي وهو العالم الحقيقي، والانسان يصنع الوجود الذهني له او بعبارة اخرى ان الله يصنع الوجود والانسان يصنع الماهيات كما تقول الوجودية، فالحكومة مثلا لها وجود في ذهن الانسان فقط اما في الخارج فيوجد اشخاص وافراد فقط. كما ان الغابة موجودة في الذهن فقط اما في الخارج فهي اشجار متقاربة، ولهذا يعيش كل فرد عالمه الخاص به من علاقات ولغة ودين وعرف ومالى ذلك وان كان جميع افراد البشر يشتركون في العالم المادي الخارجي.. وعلى هذا الاساس فالانا

من خلق المجتمع الذي غرسها في ذهن الطفل كما غرس المعارف الاعتبارية الاخرى وليست من خلق الله، ولهذا تطيع المجتمع والعرف ودين المجتمع ولا تطيع الله، كما يقول العارف الكبير الميرداماد (استاذ صدر المتألهين) بأن الشيطان لو كان من خلق الله لما استطاع عصيانه، فهذه القشرة الذهنية تنفع الطفل في كسب الاستقلال من محيطه ولكن بعد سنوات وبعد ان ينضج العقل والوجدان في الانسان ويريد الخلاص من هذه القشرة الانانية يبدا الصراع بين هذه الانا وبين الذات الحقيقية للانسان وهي مانطلق عليه بالوجدان او الروح الالهية حسب القرآن (ونفخت فيه من روحي)، فهذه الانا القشرية وللحفاظ على وجودها تطلب من الانسان دائما ان يسير وفق مصالحة الشخصية ومنافعه الذاتية حتى لو كانت على حساب القيم الاخلاقية والمثل الانسانية وكما اشارت اليه الاية الاولى (ان الشيطان كان للرحمن عصيا)، والانسان في هذا الصراع الداخلي بالخيار بين اتباع الانا او الوجدان، فقد تتضخم الانا فيه وتشتد فيما لو امدها بالغذاء الذي هو عبارة عن الافعال والسلوكيات الذميمة فتستطيع التغلب على الوجدان، وقد يحدث العكس فيما لو سلك الانسان في حياته طريق الخير والصلاح وقام بتغذية وجدانه بالاعمال الصالحة فتكون الغلبة للوجدان على الانا ويكون الانسان حينئذ وجدانيا ومن اهل الخير. وبهذا المعنى للشيطان لا ترد جميع الاشكالات الواردة في الفقرة الثانية. وسوف نتحدث اكثر عن خطوات الشيطان واساليبه في الحلقة القادمة لأن المجال لا يسع هذه التفاصيل في هذه الحلقة.

كيف نفهم خطوات الشيطان؟

قالوا وقلنا: .. يقول القران ؛ (ومن يتبع خطوات الشيطان فانه يأمر بالفحشاء والمنكر) النور اقول: تحدثنا بالامس عن مفهوم الشيطان وماذا يعني.. وقلنا بأن حقيقة الشيطان هو الانا الذهنية وهي شئ اعتباري كاللغة والحكومة والقانون وغير ذلك مما يصنعه الانسان والمجتمع ولا وجود له في الخارج، وهذا يعني ان المجتمع هو الذي خلق وغرس هذا الشيطان في ذهن الانسان لا الله.. والان نريد ان نتعرف على حيل والاعيب هذا الشيطان اوالانا الذهنية لنتجنبها ونعيش مع وجداننا او مع ذاتنا الحقيقية. هنا نستعرض بعض الامور التي تتسلح بها الانا لضرب الوجدان: (التستر بالواقع)، بما ان الانا وهمية وذهنية فانها تقوم بالتستر بالامور الواقعية لكي تظهر نفسها لصاحبها انها حقيقية ومن ذلك تسترها بالعقل والغرائز، وهذا احد اسلحة الانا لصرف الانظار عنها والقاء اللوم على الغرائز والشهوات بل حتى القاء اللوم على الشيطان لتبرئة نفسها من الخطأ والذنب كما قال موسى بعد ان قتل القبطي (انه من عمل الشيطان)، او تصوِّر للانسان المتدين انه يتبع عقله في التعصب لدينه ويعادي الاخرين ويتهجم عليهم لان عقله يحكم بأنه على حق، في حين ان هذا العقل خاضع لها تماما وغير متحرر من سجنها، ومن ذلك التستر بالعلم والثقافة فيتصور هذا العالم او المثقف انه على حق في استعلائه على الناس، او استغلال الجمال في المرأة الجميلة او المال لدى الشخص الثري او القوة لدى الشاب وامثال ذلك. كل هذه الامور الواقعية تستغلها الانا لتوحي لصاحبها بأنها موجودة ومتميزة عن الاخرين ويحق له ان يفخر بها أمامهم.. او تتستر بقناع الاولياء وتدعي انها على حق، كالشيعي او المسيحي حيث تضع الانا صورة الامام علي او المسيح على وجهها لتقول لصاحبها هذا انا واني صالحة لانتمائي لهؤلاء.. اما الانسان الاصيل فلا يشعر بحاجة الى هذه الاقنعة لأنه يعيش على حقيقته في الظاهر والباطن. (التمسك بالظاهر)، فبما ان الشيطان هو نفس قشرية وظاهرية، فانه يهتم بالمظاهر والقشور

والعناوين البراقة دون الاهتمام بالمحتوى والمضمون، ففي مجال (الاخلاق) يهتم الانسان (القشري) بكسب عنوان الكرم او الشجاعة من خلال اكرام الضيف والتبرع للامور الخيرية والحال انه بخيل على اهله واولاده، اويطلب العلم ليحصل على الاحترام وان كان من خلال تزوير شهادة جامعية او لبس العمامة، او يقوم باطالة اللحية والمواظبة على صلاة الجماعة ليقال انه متدين، او لبس الحجاب ليقال انها شريفة دون العمل بمضمون الحجاب وهو الشرف والعفة، وهكذا يتعامل المرء مع القيم الاخلاقية من خلال الاسم والعنوان فقط دون ان تمتد هذه الصفات الى قلبه ومحتواه الباطني، فيتولد من ذلك الرياء والغش والنفاق والكذب والخداع وامثال ذلك، وفي مقابل ذلك الانسان (الاصيل) الذي يهتم بكسب العلم والكرم والشجاعة والفضيلة لذاتها لا ليباهي بها امام الناس فتنمو نفسه الحقيقية ويزداد شعورا بذاته وانسانيته وتقوى شخصيته فلا يبالي بتقييم الناس له ولا يفرح لمدحهم او يستاء لذمهم لان شخصيته ليست مكتسبة منهم بل نابعة من أعماق ذاته.. (التنافس وحب الغلبة)، في مجال العلاقات الاجتماعية نرى الانسان القشري يحكم على الاخرين من خلال المظهر دون المحتوى، وهي حالة شائعة حتى في البلدان المتقدمة حيث يحكمون على الشخص على اساس ملبسه الانيق وسيارته الفارهة وداره الفخمة ومكانته وعناوينه الاجتماعية، والمرأة على اساس جمال وجهها ورشاقة بدنها، والمتدين يحكم عليها من خلال حجابها وهكذا، وبما أن الناس يحكمون على المرء على اساس المظاهر فسوف تشتد حالة (التنافس) والرغبة في التغلب على الاخرين، لأن العناوين والمظاهر نسبية، ولا يوجد عالم الا وهناك اعلم منه، ولا صاحب منصب الا وهناك اعلى منه، ولا جمال الا وهناك الاجمل وهكذا.. وبما ان الشخص القشري لا يستطيع اكتساب العناوين الاعلى فسوف تتولد من ذلك حالات التوتر والاضطراب والحسد والمقت وتمني الشر لمن هو أعلى منه في العناوين.. اما الانسان الاصيل الذي

يهتم بالمضمون فلا يحكم على الاخرين من خلال الظاهر والعنوان ولا يتنافس مع الاخرين لكسب عناوين زائفة ولا يجد رغبة في تحقيق الغلبة على غيره بل يعمل على تغذية نفسه وعقله بالعلم والعمل الصالح ويتحرك في طلب الحقيقة والمعنوية وبالتالي لا يشعر بالحسد والحقد تجاه الاخرين حتى لمن هو افضل منه وأكثر مالا وجاها بين الناس.. (التمسك بالدين القشري)، بما ان الذات البشرية تتكون من قشرة ولب او نفس ظاهرية ونفس حقيقية، فكل شئ في عالمه يتكون من قشرة ولب وظاهر وباطن حتى الدين، فالمتدين يأخذ بالظاهر من النصوص الدينية ولا يتعمق فيها ليكتشف المضمون والمقصود منها، ولذلك يلتزم بالاحكام الشرعية حتى لو كانت غير صالحة لهذا الزمان، وهذا الشيطان لا ينهى المتدين عن الصلاة والصوم والحج بل يدعوه للاتيان بها ولكن بعد تفريغها من مضمونها، فيأتي بها للخلاص من الواجب والعقوبة الاخروية لا بدافع الحب والشوق ولهذا لا تؤثر هذه العبادات في اصلاحة بل تزيده بعدا عن الحق والانسانية، فالدين بهذه الصورة يعد سلاحا بيد الانا لكبت الوجدان وخنقه والتغلب عليه، لان كل دين يتلقاه الانسان من محيطه الاجتماعي تقوم الانا بالاستيلاء عليه واستغلاله لصالحها قبل نضج العقل وظهور الوجدان، وبما ان العقل ضعيف في هذه المرحلة يأتي هنا دور (التقليد) اي القفل على العقل وتسليم مفتاحه للفقيه يلعب به كيفما شاء، ويترتب على ذلك (العبودية) للفقيه وللشريعة القديمة، وبهذا تستخدم الانا او الشيطان الذهني إله الدين المزيف الذهني لضرب الاله الحقيقي في ذات الانسان، واذا تم القضاء على الوجدان فسوف لا يجد الانسان في نفسه باعثا لحب الاخرين، بينما الانسان الاصيل يرى في الدين حالة وجدانية من الحب لله وللانسانية وليس حفنة من العقائد الذهنية المتكلسة والطقوس الفارغة، فالدين ينبغي ان يكون كالنهر الجاري متحركا ومتجددا ومتغيرا بما ينفع الناس ويتناسب مع حاجاتهم الروحية والثقافية المتغيرة، ولا

يركد فيتحول الى مستنقع آسن يكثر فيه البعوض والاوبئة ويتحول الى مصدر ضرر وشر للانسان والمجتمع. (الاضطراب)، بما ان الانا تتستر خلف العناوين الاخلاقية والاجتماعية، فلا يوجد لدينا انا واحدة بل خلف كل عنوان تختبئ انا خاصة، فهناك انا القوي والشجاع التي تطلب من صاحبها الرد بقوة على من يشتمه ليقال عنه بانه شجاع ولكن انا الحليم والعاقل تطلب منه العفو والصفح ليقال انه حسن الاخلاق، وانا الكريم تطلب منه انفاق المال اما انا الغني تطالبه بالبخل، وانا الاب او الزوج الحازم تطالبه باستخدام الشدة تجاه الزوجة والاولاد بينما انا الرؤوف والشفوق تطالبه بعكس ذلك، اضف الى ذلك الانا الفردية التي تهتم بمنافعها الشخصية تتعارض غالبا مع الانا الاجتماعية التي تهتم بتقوية العلاقة مع الاخرين، والانا الفعلية تتعارض مع الانا المثالية في المستقبل، وبذلك يعيش هذا الشخص حالات الاضطراب والتوترالنفسي وعدم الثبات على سلوك واحد، وهو ما نستوحيه من الآية (وضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل)، اي في داخل النفس هناك شركاء متساكسون وهي الأنات المتعددة المتنازعة وليس كما يتصور المفسرون من الاصنام المتعددة.. بينما الانسان الوجداني وبما انه يتعامل مع رب واحد وهو وجدانه وإلهه الباطني فهو يعيش حالة السلام والصفاء والاستقرار النفسي والهدوء الروحي بعيدا عن هذه التجاذبات والصراعات النفسية.. ولكن قد يعيش (القلق) على غيره ويحس بالمسؤولية تجاه الناس لا على نفسه. (حب الذات)، وهو اقوى سلاح بيد الانا، لان هذا الحب فطري في جميع الاحياء وهو في حقيقته حب الوجود، والوجود هو الله. ولكن بما ان النفس البشرية تتكون من قشرة ولب كالثمرة، وهذا الحب ناظر الى اللب لا الى القشرة، فعندما تقول احب الرمان، فانت تقصد اللب لا القشرة، فالانسان يحب ذاته الحقيقية بالفطرة ولكن بما أن اول ما يظهر من الثمرة هو القشرة فينصرف هذا الحب اليها وتحاول الانا مصادرته

لصالحها فتكرس في الانسان الانانية والنفعية بدافع هذا الحب الفطري وتصوِّر لصاحبها انه محق في حبها والتفاني من أجلها، والحال ان الانسان الوجداني يعرف جيدا ان غاية هذه الغريزة الفطرية هو اللباب لا القشور وعليه ان يهتم بتغذية ذاته الحقيقية وتقويتها ليعيش روح الانسانية لا الانانية. هذه هي أهم وسائل الانا (او خطوات الشيطان) في تكريس وجوده في الانسان على حساب الوجدان، وبذلك يتميز الشخص القشري او الانسان المزيف عن الانسان الاصيل او الوجداني، وهناك تفاصيل كثيرة في هذا الموضوع نتركها لتدبر القراء.

كيف نفهم الله؟

قالوا وقلنا: .. يقول القران: (هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون) الحشر اقول: ماورد في الاية اعلاه يمثل فهم الدين لله، وهناك عدة فهوم ورؤى اخرى لا بأس من استعراضها هنا باختصار ليطلع عليها القارئ ويختار منها مايراه الانسب والاقرب للعقل: الرؤية الاسلامية: وهي ماورد في الاية المذكورة وكثير من الايات والنصوص الدينية من اتصاف الله بصفات بشرية ولكنها على مستوى اعلى بكثير من مستوى البشر، فالله رحيم بعباده بمانفهمه من الرحمة لدى البشر ولكنها اكثر منها بملايين المرات، وهكذا صفة الكريم والعظيم والرؤوف ومالى ذلك، ولا يمكن القول بانها ليست كما نفهمه من صفات البشر لان ذلك يستلزم التعطيل، اي لا نفهم من هذه الصفات شيئا ويكون ذكرها لغوا، ولكن هذا الفهم والتصور عن الله وان كان اقرب الى عقول عامة الناس واكثر مقبولية، الا انه يواجة عدة اشكالات مهمة ولا يمكن الدفاع عنه عقلا، لان هذه الصفات

تحكي عن وجود عواطف لله، والعواطف متغيرة ولا يمكن ان يكون الله محلا للمتغيرات، لانه وجود بسيط غير مركب والا لاحتاج الى اجزائه، اضف الى ذلك ان هذه الصفات متناقضة فيما بينها، فالرحمة اللامتناهية تتعارض مع النقمة والعقاب، لانه بمجرد ان يعاقب احدا فهذا يعني ان رحمته انتهت عند هذا الحد ويعني انها متناهية ولها حد.. ثم ان بعض هذه الصفات مشينة ولا يعقل ان يتصف الله بها كما في الاية المذكورة كالمتكبر مثلا، والحال انه لا أحد اكثر تواضعا من الله بدليل انه مع عظمته يتحدث مع الانسان ويهتم لاموره، والانسان عندما يتكبر فانه يتكبر على اقرانه ومن هو مثله، والله لا يوجد له نظير في الكون بل هو وحده، فعلى من يتكبر؟ وهكذا في صفة المستهزئ (الله يستهزئ بهم) والماكر (ويمكرون ويمكر الله) او صفة الملك، فالانسان انما يكون ملكا على بشر مثله ولا يعقل ان يكون ملكا على النمل. وليس الملك بمعنى المالك، او صفة المؤمن، فهل يؤمن بوجوده هو؟ هذه ليست فضيلة فكل انسان وحيوان يؤمن بوجود نفسه.. وكذلك صفة السلام وهو يأمر بالغزو والقتل ويعذب الناس في النار، فأي سلام هذا؟.. ولا نطيل في ذكر الاشكالات على هذه الرؤية فهي كثيرة. الرؤية المسيحية: وفيها تخلص المسيحيون من جميع الاشكالات المذكورة اعلاه حينما نسبوا كل هذه الصفات للاله الابن وهو يسوع المسيح وهو الله المتأنسن او الانسان المتأله بعد ان تجسد الله المطلق في هذا الانسان، فيعقل حينئذ اتصافه بصفات بشرية من جهة كونه انسانا، الا ان هذه الرؤية تواجه اشكالات من جهات اخرى لدى عامة الناس من قبيل كيف يمكن تعقل الثالوث وان الله له ثلاثة اقانيم؛الاب والابن والروح القدس، وكيف كان الابن مع الاب منذ الازل، وكيف يعقل ان الله يولد من بطن امرأة بتلك الحالة من الضعف والمهانة، وكيف يمكن تفسير صلب الله ليكون كفارة عن خطيئة آدم المركوزة في البشر، والى آخرها من الاشكالات، وطبعا يجيب علماء المسيحية عن هذه

الاشكالات بما لا يسع المجال لذكرها هنا. الرؤية الفلسفية: حيث يرى الفلاسفة المؤمنون بوجود الله ان الله هو الوجود المنبسط على الكائنات والمبدأ لجميع المخلوقات ولا يتصف بأي صفة من صفات البشر، فهو تلك العلة الاولى والقوة العظيمة التي خلقت الكون وما فيه وكفى، طبعا هناك خلاف بينهم في التفاصيل الا انهم يشتركون فيما ذكرنا، وهذا يستلزم ان الكون ازلي وابدي لان الله هو العلة التامة ومتى وجدت العلة وجد المعلول، فلا يكون الله موجودا في زمان لوحده قبل وجود الكون، وهذا هو احد اسباب تكفير الغزالي للفلاسفة لانهم يقولون بقدم العالم.. وهذه الرؤية رغم انها تتخلص من الاشكالات السابقة الا انها غير محببة للناس، فهم يريدون الله الذي يتعاطف معهم ويحبهم ويحبونه وله رحمة وعدالة ويتفاعل مع الانسان ويجازي المحسن باحسانه ويعاقب المسئ باساءته، ولهذا كان اله الانبياء اقرب الى عقولهم ونفوسهم من اله الفلاسفة. الرؤية اللادينية: وهي رؤية جميع العلماء والفلاسفة الماديين الذين يرون فكرة الله مجرد وهم وخرافة ناتجة عن حاجة الانسان القديم للامن من مظاهر الطبيعة المخيفة التي لا يجد لها تفسيرا الا بفرض قوى غيبية تتصرف في العالم والطبيعة، او حاجة الانسان للحنان والدعم الغيبي لشعوره بالضعف امام التحديات الصعبة التي تواجهه في الحياة، او هي فكرة ابتكرها الحكام والطبقة الحاكمة كوسيلة للسيطرة على الطبقة المحكومة او وسيلة يجد المضطهدون عزاءهم فيها ويمنون انفسهم ان الله سوف يجازيهم على صبرهم وينتقم لهم من الظالمين، او هي حيلة ذكية من روح المجتمع لشد افراد المجتمع في اطار واحد بما يحقق لهم مزيدا من التكاتف والتعاون وامثال ذلك.. وهذه الرؤية وان كانت صحيحة في موارد كثيرة في تفسير نشأة الاديان ولها مصاديق كثيرة بين الناس الا انها مع ذلك قاصرة عن تقديم اجوبة مقنعة لكيفية نشوء الكون وعالم الطبيعة ومافيه من عجائب الخلقة من بدن الانسان والحيوان الى اعظم المجرات في هذا

الكون الفسيح. الرؤية العرفانية: وتتميز هذه الرؤية بأنها تتجاوز جميع الاشكالات الواردة على الرؤى الاربع السابقة، وتتلخص في ان الله المطلق كما في الرؤية الفلسفية لا يمكن ان يتصف بأي من الصفات البشرية بل لا يمكن ادراكه مطلقا، فهو غيب الغيوب، ويسمى (هو) عند العرفاء، ومنه صدر الوجود الذي يسمى الله كما تصدر اشعة الشمس من الشمس، فالله هو الصادر الاول عن الهو، ويسمى عند العرفاء المسلمين بالروح المحمدية، وعند المسيحيين بالروح القدس، وعند الهندوس كريشنا، وعند قدماء الفلاسفة بالعقل الاول، وهذا الله يمثل وجود الموجودات والكائنات، اي ظهر على شكل كائنات العالم كما في اللوحة الفنية التي تظهر للناس على شكل مناظر ملونة مرسومة على قطعة قماش او لوح من الخشب، فالرسوم الملونة مستندة في وجودها الى تلك القطعة من القماش او الخشب ولكننا نرى الرسوم ولا نرى اللوحة نفسها، وهذا الوجود اي الله عندما يظهر في الانسان يكتسب صفات بشرية، لانه يمثل وجوده الحقيقي فيظهر على شكل صفات بشرية كما ظهر في المسيح، وكما تظهر الوان قوس قزح من اشعة الشمس عندما تمر في منشور، فالله المطلق من جهة لا يتصف بأي صفة، ولكن الله الشخصي المتحد مع وجود الانسان والذي هو شعاع من ذلك المطلق هو الذي يتصف بالرحمة والرأفة واللطف وماالى ذلك، فالمسيح او اي انسان يصل الى درجة الكمال فانه يتحد مع الروح القدس ويصير هو الله كما قال الحلاج: انا الله، لا انه يكون الله المطلق بل شعاع منه، ويرى نفسه ازليا وابديا مع الله.. وهذا الروح القدس هو الذي يتواصل مع الانسان ويدبر اموره ويرعاه كما اننا نتواصل مع اشعة الشمس ونستفيد منها لا مع الشمس نفسها، وهذا الروح القدس هو وجود الانسان وذاته الحقيقية والذي نسميه بالوجدان، فالوجدان او الروح الانسانية هو ماورد في القرآن: ونفخت فيه من روحي. فهو روح الله في الانسان ومتصل مع جميع ارواح البشر، ولكن الحاجز بينهم هو الانا

النفعية والفردية في كل واحد منا، فكلما ضعفت هذه الانا في الانسان قوي وجدانه وشعر بالحب اكثر للاخرين، ولو استمر الانسان في تقوية وجدانه فسوف يصل الى مرحلة يتصل بها بارواح جميع البشر وتموت الانا منه فيحس انه الله، اي يتحد بروح القدس. وعلى هذا الاساس لا يحتاج اثبات وجود الله الى دليل عقلي كما يقول علماء الكلام لانه امر وجودي لا معرفي، اي ان كل انسان يشعر بوجود ذاته وهذا الوجود للذات هو الله، غاية الامر انه مغطى بالرسوم والماهية كالانا والعواطف والغرائز والتصورات الذهنية وغير ذلك، فكل شئ في العالم متشكل من وجود وماهية، ووجوده هو الله، ويختلف عن الموجودات الاخرى بالماهية، اي اننا نشترك مع جميع الموجودات بالوجود ونختلف في الصفات والاعراض وهي غير حقيقية، فالوجود هو القاسم المشترك بين جميع الكائنات وهو الله، وكل فرد منا له شعاع من ذلك الوجود المنبسط كما ان كريات الدم البيضاء والحمراء لها روح مستقلة ولكنها متصلة بروح واحدة وتشترك جميعها في روح واحدة وهي روح الانسان.. وكذلك الحال في التوحيد فكل واحد منا يشعر ان ذاته الحقيقية واحدة، فهذا يعني ان الله واحد ولا حاجة لدليل آخر على التوحيد، وهذا هو ماورد في النصوص ان التوحيد موافق للفطرة، لأن ذات الانسان واحدة، والمطلوب من الانسان المؤمن ليس ان يقول ان الله واحد، لانه امر بديهي ومحسوس، بل ان يكون هو واحدا، اي متحدا مع ذاته الحقيقية في فكره وعواطفه واعماله دون اي ازدواجية ونفاق في شخصيته ولا أي كذب وخلاف في أعماله واقواله، فاذا كان كذلك فهو الموحد والا فلا.. وشكرا لكم

كيف نفهم الايمان؟

قالوا وقلنا: ... يقول القرآن: (ربنا انا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فآمنا..

*آل عمران أقول: المفهوم من هذه الآية يتعارض مع كلام علماء الدين من لزوم الايمان على اساس الدليل والحجة، فالآية صريحة في ان هؤلاء المؤمنين استجابوا لنداء الايمان بمجرد ان سمعوا مناديا يناديهم ويطلبهم منهم الايمان بالله دون مطالبته بالدليل والحجة.. هنا لابد من بيان معنى الايمان وهل انه عبارة عن التصديق بمجموعة من العقائد الدينية المقترنة بالحجة والدليل كما يقول علماء الكلام، وحينئذ تكون الاية ناقصة لانها لا تتضمن أية اشارة للمطالبة بالدليل. او ان الايمان عبارة عن سماع صوت الحق في القلب والانجذاب الروحي اليه كما يقول العرفاء، وهذا يعني ان كل شخص يتمتع بوحي باطني ويجد في نفسه دافعا نحو طلب الحق والكمال والخير ولكنه لا يجد الطريق له، وعمل الانبياء كان مجرد الاشارة للطريق مثل علامات المرور في الطرق العامة، فحينئذ تكون الآية صحيحة ولا تحتاج الى تأويل او تقدير، ويكون المعنى ان المؤمنين سمعوا النبي يناديهم للايمان فكأنهم وجدوا ضالتهم ووجدوا ان هذا النداء يتوافق مع وجدانهم فسارعوا للايمان به.. ولتوضيح رأي العرفاء هذا ينبغي القول ان القضية الاساسية للاديان هي الايمان بالله لا وجود الله نفسه، اي ربط الانسان بالله لا اثبات وجود الله والمعاد والنبوة وما الى ذلك من معتقدات دينية، لأن المشركين كما يصرح القرآن كانوا يؤمنون بوجود الله ولكنهم يرتبطون روحيا مع الاصنام، ومن شأن الايمان بوجود قوة غيبية تمثل الحق المطلق والكمال المطلق اخراج الانسان من سجن الانا وكسر قيود الانانية والنفعية التي تكبل عقله وارادته الخيرة وتعيقه عن الحركة باتجاه الكمال المعنوي والاخلاقي والخروج الى رحاب الانسانية.. ولكن السؤال المهم الذي يطرح نفسه هو: لماذا لم ينفع هذا الايمان لدى المتدينين في ايصالهم الى الكمال الاخلاقي والمعنوي، اي لماذا لم يحقق هذا الايمان الغاية منه بحيث ادى الى اعراض

الكثير من الناس وبخاصة المثقفين عنه؟ الحقيقة ان المسؤول الاول والاخير عن الظاهرة المحزنة هم علماء الاسلام ورجال الدين الذين حرفوا معنى الايمان من دعوة وجدانية الى الخير والانسانية والانعتاق من الذات الانانية، الى لزوم التصديق بمعتقدات ذهنية من وجود الله والآخرة والنبوة ومجموعة من الاحكام والتشريعات التي يجب الالتزام بها في حركة الحياة كشرط للنجاة من النار ودخول الجنة، وكان لهذا الانحراف تأثيره الخطير والمدمر في حياة المسلمين، لأن تحويل الايمان القلبي الى عقائد يفقد الانسان دافعه الوجداني نحو الكمال المعنوي وتكون العقائد الذهنية والاحكام الشرعية هي المحرك له بدل الوجدان، وبما ان الانا موجودة في الذهن فيسهل عليها اصطياد هذه العقائد والاحكام الدينية والاستيلاء عليها وتسخيرها لصالحها فلا يستطيع المرء بعدها سلوك الطريق نحو الله بل يتحول الدين الى سلاح فعال لتكريس الانا والانانية والنفعية في الفرد والمجتمع، وطبيعي عندما يشاهد المثقفون هذا الاستخدام البغيض للدين يتبرؤون منه ومن كل شئ يرتبط به بل يفقدون الانجذاب القلبي لله ويسلكون سبيل الالحاد لانهم تصوروا ان الله هو الاعتقاد بوجود الله في الذهن الذي يفتقد الى مبررات عقلية قوية لا سماع صوت الحق والحقيقة في القلب والانجذاب نحو الخير والانسانية في الوجدان. ويترتب على ما تقدم من الانحراف في معنى الايمان عدة امور، أهمها:

*ان الايمان بمعنى العقائد الذهنية بوجود الله والآخرة والنبوة والشريعة يسهل سرقتها من قبل الانا واستغلالها لصالحها كما تقدم، اما الايمان بمعنى الحب والانجذاب نحو الحق فهو أمر وجودي لا ذهني فلا تستطيع الانا السيطرة عليه واستغلاله. *ان الايمان بمعنى العقائد يدعو الانسان الى الحصرية في الحق وأن الحق يتمثل في هذه المعتقدات فقط وما عداها باطل، ويترتب على ذلك الطائفية والكراهية لاتباع الاديان والمذاهب الاخرى، اما الايمان بمعنى الانجذاب القلبي نحو الله فيفتح المجال للتعددية والقول بأن

الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق. *التركيز على الطقوس والعبادات في التدين من النوع العقدي بينما يتم التركيز على الاخلاق في التدين الوجداني. ويتفرع من هذه الامور مسائل عدة من شأنها ايجاد تغيير كلي في حياة الفرد.. فانظر ايها المؤمن مع من تقف، وأي طريق تسلك؟.

كيف نفهم العرفان؟

قالوا وقلنا: .. قال الله: (من طلبني وجدني، ومن وجدني عشقني، ومن عشقني عشقته، ومن عشقته قتلته، ومن قتلته فعلي ديته، وأنا ديته) حديث قدسي. أقول: هذا الحديث الشريف يجسد العرفان بأدق معانيه، فالعرفان ليس هو علم يحصل عليه الانسان بالنظر واعمال الفكر كالفلسفة والعقائد والعلوم الاخرى، بل هو حركة من اعماق الانسان للبحث عن الله، لذا ينبغي القاء بعض الضوء على فقرات هذا الحديث النوراني: (من طلبني وجدني)، فكل من أراد الله يجب ان يطلبه، ولابد أن يسبقه شوق أكيد الى طلب الحق، وهو ماورد في دعاء الامام الحسين اذ يقول: ولقد علمت ان افضل زاد الراحل اليك عزم إرادة يختارك بها.. فاذا توفر هذا الشوق والعزم تحرك الانسان نحو الطلب، ولكن الانا القشرية لا تدع الانسان يطلب الله لانه اذا سار في هذا الطريق فان ذلك يهدد وجودها كما ان نمو الفرخ في البيضة يهدد وجود القشرة، والله في بداية الامر وحسب رؤية العرفاء كالنطفة في قلب الانسان وأعماق وجوده ويمثل ذاته الحقيقية كما تقدم في المقالة السابقة، فاذا اهتم الانسان بتغذية هذه الذات الحقيقية او الوجدان فان الانا او النفس القشرية سوف تتعرض لخطر الذبول والفناء، ولذلك تتحرك هذه النفس لمنع تحرك الانسان بهذا الاتجاه بمختلف الوسائل، واهمها أن تقدم للانسان اهدافا بديلة كأن تصوِّر

له الكمال في طلب المال او المكانة الاجتماعية والجاه وكسب البطولة وحتى في التدين للحصول على الجنة والنجاة من النار و.. الخ، ولكن الانسان الطالب لله فقط اذا لم يلتفت الى هذه الحيل النفسانية واستمر في طلبه للحق تعالى فسوف يجده حتما في نهاية المطاف كما ورد في هذه الفقرة، وهذا يحتاج الى توحيد الارادات والرغبات في نفس الانسان ليقوى شوقه ويشتد عزمه في طلب الله، ولكن الانا تسعى الى تشتيت ارادته وتفريقها الى ارادات كثيرة ومتنوعة نحو غايات دنيوية وامور المعاش والكسب والوظيفة ومشاكل الاسرة والسياسة وغير ذلك مما يضعف في الانسان الارادة الخالصة في طريق الكمال المعنوي. (ومن وجدني عشقني)، فعندما يتوجه الانسان بقلبه نحو الله ويرى نعمه الكثيرة عليه ويتذكر كم من المشاكل والازمات التي انقذه الله منها طيلة حياته ويستمر على ذلك مدة من الزمان فسوف يتولد حب الله في قلبه، لأن الانسان عبيد الاحسان كما يقال، ولكن لا ينبغي الانخداع بهذا الحب فهو حب العبيد ويختلف عن العشق الوارد في هذا الحديث، لانه حب مصلحي وليس خالصا من الانانية، فالمتدين يحب الله لانه يرزقه المال والصحة والسكن وامثال ذلك مثل حب الطفل لامه لانها ترضعه وترعاه وليس لانها اصل وجوده، اي انه في بداية الامر يتخذ من الله وسيلة لتحقيق منافعه الدنيوية او الاخروية، اما العشق فهو الحب الخالص من شوائب المصلحة والنفعية، ومثل هذا العشق قد يتولد بعد الحب فيما لو استمر الطالب في طريقه مهما تعرض للضغوط من داخله وخارجه كالوحدة والعزلة والنبذ من المجتمع والمشاكل العائلية والمالية، فاذا اصر على سلوك هذا الطريق رغم هذه الصعاب ولم يكن طلبه لله من اجل الثواب والجنة فهذا يعني العشق، فاذا تولدت بذرة العشق لله في قلبه فسوف يعشقه الله ويسارع في مساعدته للتغلب على تلك الصعاب، وبذلك يتبين ان الله يحب جميع مخلوقاته اما العشق فيختص بالعاشقين له كما ورد في التفاسير ان

(الـرحمن) هــي الرحمــة العامــة لجميــع الخلائــق، و (الـرحيم) هــي الرحمــة الخاصــة بالمؤمنين.. (ومن عشقني عشقته)، فالشخص الذي يعشق الله فهذا يعني انه لم يبق في قلبه ميلا ورغبة للامور المادية والعناوين الوهمية، فهو يستحق ان يكون موردا لعشق الله له، ولكن الله لا يعشق سوى ذاته كما يقول العرفاء، لانه لا يوجد غيره في عالم الوجود، فعشق الله لهذا الشخص العاشق ليس كالعشق بين الرجل والمرأة الناتج من حاجة احدهما للآخر بل من حب الله لذاته الموجودة في قلب هذا العاشق، وهي ذاته الحقيقية كما تقدم، فهذا الانسان قد قام بتصفية قلبه من درن الاهواء والتعلق بالعناوين الوهمية والرغبات الرخيصة حتى صار كالمرآة انعكست فيها صورة الله او نور الله، وبهذا المعنى لا يوجد اثنينية بين العاشق والمعشوق. (ومن عشقته قتلته)، اي يقوم الله بقتل الانا في هذا العاشق والتي تعترض طريق الوصل بينه وبين الله وتحجبه عن رؤية معشوقه، وعندها لا يشعر الشخص بأن له وجودا آخر سوى الله، لانه لم يبق فيه سوى الذات الحقيقية فيشعر بالاتحاد مع اصله ويقول: انا الحق.. ولكن لماذا يقوم الله بقتل الانا في هذا الشخص؟ لأن من صفات العاشق الغيرة، وكلما كان العشق اكثر كانت الغيرة اشد، والزوج الذي لا يغار على زوجته فهو لا يحبها والعكس صحيح، وهذه الغيرة ليست بالمعنى البشري بل بمعنى زوال الوهم عند بزوغ الحقيقة وفرار الظلام من النور، وبما الانا القشرية في حقيقتها وهم يقبع في ذهن الانسان فسوف تزول وتفنى بمجرد ان تشرق اشعة شمس الالوهية على قلب العاشق وذهنه. (ومن قتلته فعلي ديته وأنا ديته)، فعندما تعود القطرة الى اصلها وهو البحر، فسوف تفقد كيانها وماهيتها كقطرة، اي تفقد ذلك الشكل الكروي ويفنى وجودها كقطرة ولكن في مقابل ذلك اتحدت مع البحر فصارت بحرا، وسوف لا يقال انها قطرة بل يشار اليها ويقال انه البحر.. هنا الله يقول انني انا ديته، اي انني احل محل الانا فيه، فيكون الله عينه التي يبصر بها واذنه التي يسمع بها

ويده التي يبطش بها كما ورد في حديث النوافل، وبذلك يعيش هذا الشخص مع الناس وليس معهم ويرى مالا يرون كما قال الامام علي: ما رأيت شيئا الا ورأيت الله معه وقبله وبعده.. ويقول سيد الشهداء الحلاج: والله ماطلعت شمس ولا غربت.. الا وحبك مقرون بأنفاسي ولا جلست الى قوم احدثهم.. الا وانت حديثي بين جلاسي ولا ذكرتك محزونا ولا فرحا.. الا وانت بقلبي بين وسواسي ولا هممت بشرب الماء من عطش.. الا رأيت خيالا منك في الكاسي

كيف نعرف الحق؟

قالوا وقلنا: .. قال السيد المسيح: (اعرفوا الحق والحق يحرركم) انجيل يوحنا. وقال الامام علي: (الحق لا يعرف بالرجال اعرف الحق تعرف أهله) نهج البلاغة الحكمة. أقول: الكلام المذكور اعلاه في هذين الحديثين صحيح تماما، فاذا عرف الانسان الحق احبه وهذا الحب هو الذي سوف يحرر الانسان من سجون العقائد الباطلة وقيود الانانية ويمنحه الشجاعة والجرأة للتخلص من ضغط المجتمع والعرف، وكذلك يستطيع بهذه المعرفة للحق ان يميز بين اهل الحق واهل الباطل، والمقصود من الحق هنا هو الحق في القضايا الدينية وليس الحق بين طرفين والذي يبحث في باب الحقوق كحق الزوجة وحق العامل وحق الحكومة وامثال ذلك، وكذلك ليس الحق بمعنى الحقيقة العلمية التي تثبت بالتجربة والمشاهدة.. ولكن المشكلة الاهم: كيف نعرف الحق حتى نستطيع بعد ذلك ان نتحرر او نعرف اهل الحق؟ ومعلوم ان جميع الفرق والمذاهب تدعي انها هي الحق وما عداها باطل. حتى مقولة المسيح: انا الطريق والحق والحياة، لا نستطيع الالتزام بها ما لم يثبت لدينا انه هو الحق او هو الله، اي ان التصديق بهذه العبارة

يستلزم الدور المنطقي، مضافا الى ان كل مؤسس لدين يقول هذا الكلام.. فكيف السبيل لمعرفة الحق؟ بداية نستعرض المعايير لمعرفة الحق والحقيقة وأهمها: *التطابق: اي التطابق مع الواقع الخارجي، فاذا كانت القضية متطابقة مع الواقع الخارجي فهي حق، فلو قيل ان السماء ممطرة الان وكانت ممطرة فعلا فالقضية صادقة وحق والا فلا، ويستخدم هذا المعيار في القضايا العلمية من خلال التجربة والمشاهدة والاستقراء، وتقدم ان القضايا الدينية والاخلاقية لا تملك واقع خارجي مادي، ولذلك لا يمكن استخدام هذا المعيار، مضافا الى ان الحقائق العلمية لا تحرر الانسان من سجن الانانيات وقيود الشهوات ولا تستطيع المرء تشخيص اهل الحق من اهل الباطل. *التوافق: اي التوافق والانسجام بين مفردات العقائد واصولها لدى الشخص المعتقد، وللتوضيح ينبغي التمييز حسب هيوم بين الاصول المتعارفة والاصول الموضوعة التي يستند اليها كل رأي او معتقد، فالاصول المتعارفة هي البديهيات المعترف بها عند جميع افراد البشر، وهي حق عند جميع الناس، والرأي الذي يستند اليها يكون حقا ايضا عند الجميع، بخلاف الاصول الموضوعة وهي التي تسالم عليها افراد طائفة معينة دون غيرهم، فمعتقدات تلك الطائفة تكون صحيحة عندهم لانها تتوافق مع اصولهم ومبتنياتهم لكن هذا لا يعني انها حق، هنا لابد من التمييز بين الحق والصواب، فكل حق هو صواب ولكن ليس كل صواب حق، فقد تكون تلك الاصول والمباني خاطئة وقد آمن بها الشخص بسبب التلقين والتربية والمحيط الاجتماعي وصارت كالبديهيات عنده، مثلا المسلمون يعتقدون بأن القرآن كلام الله، وهذا اصل موضوعي عندهم، ويترتب على ذلك ان كل ما ورد فيه هو حق وصواب رغم ان غير المسلمين يرون الكثير من احكامه ومعارفه باطلة، واهل السنة يرون عدالة الصحابة، وهذا يعني ان كل ما صدر منهم حق وصواب حتى غزو البلدان، في حين ان مثل هذا الغزو يعتبر عند كثير من الناس جريمة انسانية، والشيعة

يعتقدون بالائمة الاثني عشر كأصل موضوعي، ويترتب على ذلك وجود الامام الغائب لحد الآن رغم أن اهل السنة يعتبرونه خرافة.. ومن هنا يتبين لنا سبب خوف المشايخ واضطرابهم من البحث في الثوابت والاصول الموضوعة عندهم ويهجمون فورا على من يتساءل عنها ويتهمونه بالانحراف او الكفر، لان هذه الثوابت هي اساسا غير ثابتة عقلا بل هي مسلمات عند كل طائفة منهم.. *البديهات العقلية: وهذا يعني استخدام الدليل العقلي والفلسفي لاثبات حقانية المعتقدات الدينية بالتمسك بالاصول المتعارفة والبديهية عند جميع الناس، ولكن هذه الاصول البديهية قد لا تنفعنا ايضا في هذا البحث لأن المعتقدات الدينية تناقش غالبا امورا غيبية كوجود الله والحياة بعد الموت مما لا يدخل في البديهيات الرياضية والمنطقية والحسية. ومن هنا تتدخل الميول والنوازع النفسية والتعصب لطائفة وفئة معينة في اظهار الباطل حقا والخطأ صوابا.. والشاهد على ذلك ان علماء الكلام من جميع المذاهب يستخدمون هذا المنهج في اثبات العقائد ولكن الاختلاف فيما بينهم لا زال قائما. *معيار النفع: او البراجماتية، وتتلخص في مقولة: من ثمارهم تعرفونهم.. فكل عقيدة تنفع الانسان والمجتمع في مجال الاخلاق والخير والصلاح في حق والا فلا.. ولكن هذا المعيار وان كان صحيحا في موارد كثيرة ولكنه معيار ضبابي ويحتاج بدوره لمعيار آخر للتمييز بين النافع والضار، فليس جميع الناس متفقون على ذلك، فمنهم من يرى بعض الطقوس او المعتقدات مفيدة كالعقيدة بوجود النار والجنة ومنهم من يعتقد انها مضرة وهكذا.. وعلى الصعيد العملي فهناك بعض السلوكيات التي يظهر منها انها مضرة فعلا ولكنها اثبتت نفعها وظهرت ثمرتها بعد جيل او جيلين كتعريض المسيح نفسه للصلب او الامام الحسين للقتل، فكيف نستخدم هذا المعيار في مثل هذه الحالات التي لا تظهر ثمراتها الا بعد حين؟) معيار الوجدان، ولتوضيح المقصود يجب علينا ان نعود الى أبده البديهات كما صنع ديكارت، وهي

وجود الانسان نفسه كفرد اي وجود الذات الفردية، فأنت لو شككت بكل شئ من الامور العقلية او الحسية او الغيبية فلا تشك في وجودك، فوجودك حق لا ريب فيه، وهذا هو ماينبغي جعله اساسا لكل حق آخر وهو أصل يعترف به كل البشر ويدركه الانسان بالعلم الحضوري فلا مجال للخطأ فيه، ومن هنا يكون المنطلق لمعرفة الحق في الاديان والحقوق والاخلاق وامثال ذلك.. ولكننا نختلف عن ديكارت، فهو أراد الانتقال من وجوده الى اثبات وجود الخالق لانه ادرك انه لم يكن موجودا في السابق فلابد له من موجد وهو الله، اي انه استعان بالعقل للتوصل الى هذه النتيجة، وقلنا ان اصل المعتقدات الدينية قضايا غيبية خارجة عن دائرة العقل والزمان والمكان كما اثبته كانت، مضافا الى أن قضية العلة والمعلول ليست من بديهات العقل كما قرر هيوم وكذلك الغزالي والاشاعرة، وهناك الكثير من الفلاسفة وعلماء الطبيعة ينكرون وجود الله مع اعترافهم بمبدأ العلية وخاصة بعد نظرية دارون في اصل الانواع حيث يمكن معها الاستغناء عن فرض وجود الله في مسألة خلق الانسان، وكذلك نعلم ان العقل طالما يخضع للمؤثرات النفسية والعاطفية فلا يصح ادخاله في هذه المسألة وفي هذه المرحلة على الاقل، فلابد من العودة الى الحق الاول وهو وجود الانسان ذاته لنرى ماذا يتفرع عنه. قلنا بأن الاصل الاول والحق الذي لاريب فيه هو شعور الانسان بوجوده كفرد وحبه لذاته الفردية ومايشعر به من عواطف وغرائز بدنية، ومعلوم ان هذه الذات او النفس تنمو وتتكامل بنمو البدن وعندما يتجاوز الانسان مرحلة الطفولة تبدأ الذات الاجتماعية بالظهور أو كما يقول فرويد الانا الاعلى، فيرى في اعماق نفسه ميول متظاربة بعضها يدعوه لاشباع غرائزه ولو على حساب مصالح الاخرين، واخرى تدعوه الى احترام المجتمع والعرف والقانون والوالدين ولو على حساب منافعه الذاتية، اي هي ذات واحدة في كل فرد ولكنها الآن ذات قطبين او جانبين: فردي واجتماعي، وهذا ما

يشعر به جميع الناس ويمكن اعتباره مرحلة اعلى واكمل من الاول، وهي الانا الاجتماعية، ومنها يتولد الضمير الاخلاقي عند الانسان كما يقول علماء النفس.. وعندما يتكامل الانسان وضميره اكثر فسوف يجد ان بعض احكام العرف والمجتمع الذي يعيش فيه على غير حق رغم ان الذات الفردية والاجتماعية لا تعارضان هذه الاحكام لانها قد تصب في صالحهما كالغزو والاستعمار للبلدان الاخرى واستراق اهلها ونهب ثرواتها، وهذا يعني ان ذاتا ثالثة بدأت بالظهور في نفسه وهي الذات الانسانية، وهذه هي الحق الثالث الذي يتفق على وجودها جميع البشر حتى لو لم يعملوا بمقتضياتها، فتراهم يمدحون الشخصيات التي ضحت في سبيل الانسانية خارج اطر المنافع الفردية والفئوية والطائفية، وهذا مايشعر به كل انسان سوي. بعد هذه الذات الانسانية لا يمكن الاستناد الى شئ كحق بديهي معترف به عند جميع البشر كوجود الله مثلا او حقانية المسيح او الاسلام وغير ذلك، وهذا يعني ان الحق البديهي يتوقف عند الذات الانسانية او الوجدان في الانسان وبذلك نجعلها هي المعيار لكل حق آخر نريد اثباته، فكل عقيدة تتفق مع هذا الحق الاصلي وتخدم الانسانية بعيدا عن المصالح الشخصية والدوافع الفردية والفئوية والاجتماعية فهي حق يجب الاعتراف به والا فلا.. وهذا ما يتفق في النتيجة مع معيار الثمرة والنفع (من ثمارهم تعرفونهم) ولكنه افضل منه. والآن نأتي الى حديث المسيح والامام علي، فعندما نعرف الحق وهو الذات الانسانية في كل واحد منا وهو الوجدان فسوف تحررنا هذه الذات الانسانية كما يقول المسيح من كل قيود النفعية والطائفية والعقد النفسية والعقائد اللاانسانية التي تدفع الانسان باتجاه الكراهية والعدوان على الآخرين وامثال ذلك.. وعندما نعرف الذات الانسانية فينا يسهل علينا معرفة اهل الحق ايضا كما يقول الامام علي.. ولكن سوف تبرز امامنا مشكلة اخرى وهي: كيف نعرف هذه الذات السامية والشريفة؟. هل بمجرد

ان نعلم بوجود هذه التراتبية في الذوات الثلاث سوف نعرف الحق في الاديان والمذاهب؟.. كلا طبعا، فالمسألة ليست بهذه البساطة، والا لتحرر جميع الناس لانهم يعلمون بهذه المراحل الثلاث للذات البشرية، والعلة في ذلك ان المراد بالمعرفة هنا (اعرف الحق) ليس هو العلم ولا الفهم الذهني والعقلي بل المعرفة القلبية كما تقدم توضيحه في مقالة: كيف نفهم الدين، وعلى هذا الاساس يجب ان يصل الانسان في كماله الاخلاقي والمعنوي الى مرتبة الذات الانسانية ويحقق في نفسه حب الخير لجميع الناس حتى يتسنى له معرفة الحق ثم يعرف اهل الحق ويتحرر من ضغط المجتمع والعرف.. اي ان المسيح او الامام علي لا يقول لنا: اعرف الحق بقراءة الكتب او بالدرس ليحررك الحق بل يقول: كن انسانا لتعرف الحق ثم تتحرر وتستطيع ان تعرف اهل الحق.. وشكرا لكم.

ماهو جوهر الدين؟

قالوا وقلنا: .. يقول القرآن: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) الروم أقول: يستند علماء الاسلام الى هذه الاية لاثبات ان الاسلام دين الفطرة وان كل انسان على وجه الارض اذا ترك وطبعه فسوف يختار الاسلام او التوحيد على الاقل، وبهذا المعنى ورد في الحديث النبوي: (كل انسان يولد على الفطرة الا ان ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه)،. ويقرر هؤلاء العلماء وتبعا لنصوص كثيرة ان دين الانبياء اجمع هو الاسلام رغم اختلافهم في الاحكام والشرائع حسب الظروف والثقافة. وهذا يعني وجود قاسم مشترك بين هذه الاديان يسمى دين الفطرة كما هو الحال في الانسان والشجر والحيوان

حيث تشترك افرادها في عنصر مشترك واحد يمثل جوهر الانسان او الشجر وتختلف في التفاصيل والاعراض، ومعلوم ان الجوهر في كل شئ يتسم بسمتين اساسيتين: الاستقلال والدوام، بخلاف العرض كالبياض مثلا لا يتسم بوجود مستقل في نفسه بل يعرض على غيره، وكذلك لا يستطيع الدوام بل يتغير بتغير الظروف والعوامل، فعلى فرض وجود جوهر واحد للدين فالسؤال هو: ماهو جوهر الدين او العنصر المشترك بين الاديان الذي يتسم بهاتين السمتين، الاستقلال والدوام؟ وماهو المقصود من دين الفطرة؟ هنا يمكن بيان ثلاث احتمالات: ان يكون المقصود من جوهر الاديان هو (الذات). اي ان الاديان تشترك في ذات واحدة كما تقدم في الانسان والشجر، وهذه الذات في الدين هي الفطرة التوحيدية كما جاء في الاية اعلاه.. ولكن يرد على هذا المعنى اشكالات عدة، منها: أ) ان الاية تقول (لا تبديل لخلق الله)، والحديث النبوي المؤيد بالواقع يؤكد على امكانية التبديل وان الأبوين والمجتمع بامكانهم تبديل فطرة الاسلام والتوحيد الى الشرك والكفر وباقي الاديان الاخرى. ب) ان علامة الامور الفطرية ان تكون في الغالبية العظمى من الناس على امتداد التاريخ البشري والاستثناء يكون نادرا او قليلا جدا، وفي هذه المسألة نرى العكس تماما حيث ان الدراسات التاريخية وحتى باعتراف القرآن تقرر ان الغالبية العظمى من الاقوام البشرية كانوا ولا زالوا على دين الشرك وان الشرك كان اسبق من التوحيد. ج) ان مقولة وجود ذات ثابتة لكل شئ هي مقولة ارسطية قديمة وقد ذهب افلاطون الى وجود ذات ثابتة للاشياء في عالم المثل، ولكن هذه المقولة تعرضت للنقد من هيوم فلاحقا وبخاصة من الفلسفة الوجودية والظاهراتية، فمضافا الى عدم امكان اثبات مقولة الذات للاشياء لان مايدركه العقل هو الصفات فقط في كل شئ، فالانسان نفسه وبمقتضى حريته هو وجود بلا ماهية وهو الذي يصنع ماهيته، فلا توجد ذات واحدة مشتركة بين جميع الافراد تسمى الفطرة، وبالتالي لا يوجد

شئ اسمه دين الفطرة. د) ان الاديان التوحيدية الثلاث لا تتفق على فكرة التوحيد، فمن الله القومي الخاص ببني اسرائيل في اليهودية، الى الثالوث في المسيحية، الى الله ذي الصفات البشرية في الاسلام، وهناك الصفات الذاتية لله عند الشيعة والصفات الزائدة له عند السنة، فأين دين الفطرة من هذه المقولات المتعددة في هذه الاديان؟ ان يكون المقصود من الجوهرهو (الهدف)، فالهدف في الاديان مشترك وهو نيل السعادة في الدنيا والاخرة، وهنا ايضا تثور امامنا عدة اشكالات تتصل بالواقع، حيث لا نجد الكثير من المتدينين قد نال السعادة في حياته مع التزامه التام بالدين ونرى في ذات الوقت اناس غير متدينين سعداء في هذه الحياة وخاصة في الدول المتقدمة، فلو قيل ان الهدف هو السعادة في الآخرة، فمضافا الى ان هذا الكلام هو تعليق الامر على شماعة المجهول، فان كل دين ومذهب يستطيع ان يدعي تحقيق هذا الهدف الاخروي ولا ينفرد الاسلام من بينها. ان يكون المقصود (الوظيفة)، فيقال مثلا ان وظيفة الدين المشتركة بين الاديان تتمثل في تحقيق الطمأنينة للانسان في هذه الحياة، او نظم امور المجتمع من خلال القوانين الالهية وامثال ذلك.. ولكن من خلال الاستقراء يمكننا القول ان مثل هذه الوظيفة في الاديان على ثلاثة انواع: نفسية وهمية، اجتماعية، روحية.. اما الاولى فلا تكاد تخفى على احد لما يحققه الدين من راحة نفسية للمتدين ويثير فيه الامل بمستقبل افضل حتى لو كان بعد الموت، ولكن هذه الوظيفة لا تقتصر على الاديان التوحيدية، فالشرك وتعدد الآلهة يملك هذه الوظيفة ايضا، اما الوظيفة الاجتماعية فالحداثة قد جردت الدين من هذه الوظيفة ايضا حيث اثبتت عمليا ان القوانين البشرية المدنية افضل واعدل من احكام الشريعة الالهية مضافا الى ان المواطنة صارت افضل لشد الناس في لحمة المجتمع الواحد دون تفريق بينهم على اساس الدين.. اما الوظيفة الاخيرة (الروحية) فتتمثل في اخراج الانسان من اطار نفسه الفردية ومن سجن الانا القشرية الى

فضاء ارحب وهو فضاء الانسانية والذات الحقيقية في الانسان، ونعتقد ان هذه هي الوظيفة الحقيقية للدين، وهنا ايضا نرى ان هذه الوظيفة لا تختص بالاسلام او الاديان التوحيدية بل يشترك غيرها ايضا كالبوذية والحداثة (الانسانوية الحديثة) ولعلها حققت هذه الوظيفة للانسان افضل مما حققته الاديان التوحيدية

كيف نفهم التوحيد ؟

قالوا وقلنا: . يقول القرآن في الاستدلال على التوحيد ونفي الشرك: (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) الانبياء اقول: يورد علماء الاسلام هذه الآية كدليل عقلي على التوحيد، وكما هو صريح الآية انها تقرر دليل الخلف، اي الاستشهاد بالنقيض الباطل لاثبات المدعى، فلو كان هناك اكثر من إله خلقوا العالم لحصل بينهم خلاف ونزاع مما يؤدي الى فساد العالم، كما يحصل نزاع بين رئيسين لبلد معين او شركة، وبما ان العالم لم يفسد، اذن فالخالق والمدبر والناظم للعالم واحد لا اكثر.. ونلاحظ على هذا الكلام: *في هذا الدليل قياس الالهة مع البشر، وهو قياس مع الفارق، فالبشر انما يتنازعون لوجود اهواء ونوازع نفسانية وخلاف فكري بسبب الجهل احيانا او الخلفية الثقافية والدينية و.. وكل هذه الامور غير متصورة من الله او الالهة المنزهة عن كل ذلك.. والنتيجة انه يمكن تصور آلهة متعددة لتدبير شؤون العالم من غير نزاع وخلاف كأن يهتم احدهم بالروحانيات والآخر بالماديات، او احدهم يتولى شؤون الاحياء والآخر غير الاحياء وهكذا.. *الصحيح ان تقول الآية: لو كان فيهما آلهة الا الله لما حصل الخلق لا انه يحصل ثم يفسد، لانه لو فرضنا وجود قوتين مطلقتين ومتخالفتين فلا يمكن ان يحصل الخلق الا بعد اتفاقهما، ولو امكن اتفاقهما في الخلق امكن اتفاقهما بعد ذلك في تدبيره..

وهذا من قبيل سيارتين متقابلتين بنفس القوة وكلا منهما يريد السير بالاتجاه المخالف، فلا تتحقق اي حركة منهما. *ان هذا الدليل مصادرة على المطلوب أساسا، لان الآية ذكرت المدعى فقط وهو فساد العالم في حال وجود اكثر من إله ولم تذكر الدليل على ذلك، بمعنى ان النظرية تقول ان العالم يفسد في حال وجود آلهة متعددة ولكن اين الدليل؟ لا يوجد. *لو سلمنا بوجود إله واحد فهل منع ذلك من حدوث فساد في العالم؟ وكيف نفسر كل هذه الشرور وتصادم المجرات والزلازل والاوبئة والعوق في الاطفال منذ الولادة وغيرها كثير.. وهكذا نرى اقوى دليل قرآني على التوحيد يتهاوى امام النقد بكل بساطة وكأن ادلة القرآن لا تصلح الا للسذج من الناس. رؤية العرفاء للتوحيد: لو عدنا الى رؤية العرفاء عن الله كما ذكرنا في مقالة كيف نفهم الله فسوف نرى ان وجود الله كما لا يحتاج لدليل، فتوحيده ايضا لا يحتاج الى دليل لانه مركوز في الانسان ويعرفه بالبداهة وبالعلم الحضوري ولكن يحتاج الى قليل من الالتفات.. وكما هو الثابت في الفلسفة ان لكل موجود وجود وماهية، وتشترك جميع الموجودات في شئ واحد رغم اختلافها، وهو الوجود. وتختلف بماهياتها، والوجود هو الله، ونحن نرى المظاهر والماهيات فقط لا الوجود. فيمكن عقلا انكار وجود العالم والكائنات كما في الفلسفة المثالية لباركلي، ولكن لا يمكن للانسان انكار وجوده نفسه لان كل واحد منا يعلم بالعلم الحضوري انه موجود.. وهذا يعني ان الله يشكل وجود الانسان الحقيقي، ومابقي من احساسات وعواطف وافكار ومدركات حسية كلها عبارة عن النفس البشرية التي تقتبس وجودها من ذلك الوجود الحقيقي في اعماق الانسان.. وكما ان الانسان يحس بان وجوده واحد وان له ذات واحدة فهذا يعني ان الله واحد.. وهذا المعنى للوجود بقي غائبا عن الفلاسفة حتى جاء كير كجارد والفلاسفة الوجوديون وكشفوا عن ان وجود الانسان يختلف كليا عن وجود سائر الموجودات الاخرى، فانت تشعر بوجودك بالعلم الحضوري

كما تشعر بالجوع والعطش، اي بحضور المعلوم نفسه في ذاتك لا بصورته الذهنية بينما تدرك وجود سائر الموجودات الاخرى بالعلم الحصولي اي في ذهنك. وبما ان هذا المعنى عميق وقد لا يستوعبه البعض ممن لم يدرسوا الفلسفة نستعين في توضيحه بمثال وهو جهاز التلفزيون. فانت كجهاز التلفزيون الذي يضئ من داخله على الشاشة فتظهر الصور والافلام عليها، فلولا وجود المصباح في باطن الجهاز لما ظهرت الصور على الشاشة، والله بمثابة هذا المصباح في داخلك وهو الذي يبث نور الحياة الى بدنك وعينك لترى العالم، ولولا وجود هذا النور الداخلي لما نفع النور الخارجي في رؤية الاشياء، اي ان نور الشمس الذي يضئ العالم مشروط بوجود نور الحياة في العين، فلو كانت العين ميتة او كان الشخص مكفوفا لتحول العالم الى ظلمة، وهذا معنى ماورد في الاية (الله نور السماوات والارض) اي الذي ينير لك العالم من داخلك الى الخارج، واول من التفت الى هذه الملاحظة المهمة في عملية الابصار صدر المتألهين في كتابه الشواهد الربوبية.. وهذا يعني انه بموت الانسان يموت وينعدم كل شئ في العالم كما تقرره الفلسفة الوجودية ولكن سائر الناس يتصورون انهم يموتون كما يموت الاخرون. اي ان العالم والكائنات تبقى بعدهم لانهم يرون الاخرين يموتون ويدفنون والعالم باق على حاله ولا يدرك الشخص ان وجوده يختلف كليا عن وجود الأخرين وان العالم باق ببقائه هو فهو عالمه واذا مات زال عالمه من الوجود لأن الله في باطنه قد مات وانتهى كل شئ.. ومن هنا نفهم حقيقة اخرى مهمة، وهي ان الله الشخصي انما يرعانا ويحبنا ويرزقنا لانه موجود بوجودنا فهو يحب نفسه ويريد ان يدير العالم من خلالنا، فيهمه جدا ان نتكامل ونعيش الفضيلة والمحبة والانسانية لأن كل عمل سئ انما يخدم الانا ويقويها ويحجب الانسان عن ذاته الحقيقية والهه الباطني.. وقد قلت سابقا يجب علينا ان نخلص الله من جهنم اولا لكي يخلصنا هو من جهنم، اي ان الله الموجود في اعماقنا

مقيد ومحجوب بحجب الانانية والرذيلة كما ان النخلة موجودة بالقوة في النواة تنتظر من يزرعها ويسقيها والا ماتت. فكذلك الانسان مثل هذه النواة.. وكما ان النواة لا يمكن ان تصير نخلة الا بأن تدفن وتموت القشرة الخارجية لها حتى تنبت النخلة فكذلك الروح الالهية في الانسان لا تنمو الا بعد موت الانا القشرية وظهور الانسانية في حياة الانسان.. ولكن المانع الاساسي في تكامل الانسان انه عاش عشرين او ثلاثين سنة مع هذه النفس القشرية الانا حتى اعتاد عليها ويتصور انها ذاته الحقيقية ويدافع عنها ويهتم بها دوما، وهذا الاعتياد والادمان تجعل من الصعب التخلي عنها كمدمن المخدرات حتى لو انكشفت له الحقيقة وان هذه الانا هي عدوه وهي سبب البلاء الذي يعيشه.. ارجو ان اتضحت الفكرة وانا لا أدعي انها هي الحقيقة الكاملة بل هي افكار قابلة للنقاش والتعديل او الرد ولا يوجد انسان بامكانه ان يدعي امتلاك الحقيقة الا الجهلاء.

كيف نفهم الشرك ؟

قالوا وقلنا: ... قال الامام الصادق: (ان بني امية اطلقوا للناس تعلم التوحيد ولم يطلقوا لهم تعلم الشرك لكي اذا حملوهم عليه لم يعرفوه) –الكافي ج ص ونسب هذا الحديث الى الامام زين العابدين. اقول: هذا الحديث من روائع الاحاديث الواردة عن اهل البيت، وللاسف فان المشايخ لا يذكرونه اطلاقا اما لجهلهم بمضمونه او للتعتيم عليه، ونفهم من هذا الحديث ان تعلم الشرك اهم واولى من تعلم التوحيد لانه لا يكون الانسان مؤمنا ويعرف الطريق الى الله الا بعد ان يعلم بطرق الضلالة ويختار الطريق الى الله من بين عدة طرق لا ان يكون امامه طريق واحد فقط وهو طريق الايمان فيختاره لانه سوف لا يكون معنى للحرية والاختيار حينئذ وبالتالي سوف لا يكون للايمان قيمة اخلاقية..

ونفهم ايضا ان بني امية وبني العباس وجميع حكام الجور والضلالة يخشون من معرفة الناس لطرق الشرك والضلالة لانه سوف تتكشف لهم الحقيقة وان هؤلاء السلاطين والحكام ساقوهم في طريق الباطل والشرك تحت عباءة الدين وبحجة ان السلطان ظل الله في الارض.. ونفهم كذلك في هذا السياق خوف المشايخ من انفتاح الشباب على العقلانية والافكار الحديثة والسر في تحريمهم كتب الضلال كما يسمونها لئلا ينكشف دجلهم وخواء فكرهم وخرافة معارفهم الدينية فيخسروا بذلك هيمنتهم على قلوب العوام ويفقدوا امتيازاتهم الكثيرة وقداستهم الزائفة في انظار الناس. بداية لا حاجة لبيان ان المفهوم من الشرك في الذهنية العامة هو عبادة الاوثان كما كان متداولا في الجاهلية، ولكن هذا المعنى غير مقصود من كلام الامام قطعا لان الناس كانوا يعرفونه ولا حاجة لتعلمه بل ان الحكام لا يهمهم هذا المعنى للشرك فلم يكن الناس يعبدونها في عهد بني امية، اذن هناك معنى آخر للشرك اعمق من هذا المعنى الظاهري وهو ما كان هؤلاء الحكام ومعهم وعاظ السلاطين يخشونه ويمنعون الناس من تعلمه والاطلاع عليه، وهو المعنى العرفاني للشرك. وقبل بيان معنى الشرك لدى العرفاء لابد من بيان معنى التوحيد عندهم، فالتوحيد عند علماء الاسلام هو ان تعتقد بأن الله الذي يستحق العبادة واحد وهو معنى (لا إله الا الله) اي لا شئ يستحق العبادة الا الله، ولكن معنى هذه العبارة يختلف عند العرفاء ويقولون ان معناها: لا وجود الا الله، فاذا قلت بأن هذا الشئ موجود وان الله موجود فانت مشرك، فكيف يكون الله موجود وانت موجود؟ ولهذا عندما قيل للجنيد: كان الله ولم يكن معه شئ. فقال: والآن كما كان. اي لايوجد معه شئ الآن ايضا.. وبهذا نعرف مفهوم الشرك الحقيقي وان البداية للتوحيد والشرك تكون من الانسان نفسه، ففي نفس الانسان يوجد توحيد وشرك، التوحيد متمثل بالروح الالهية والوجدان في اعماق الانسان، والشرك متمثل في الانا او النفس القشرية التي تخشى ان

ينتبه الانسان من غفلته ويهتم بذاته الحقيقية ويسلك طريق الخير والايمان، وفي ذلك خطر على وجودها لان كل انا تنصب نفسها بديلا عن الله الحقيقي وتدعو صاحبها لاطاعتها بدل اطاعة الوجدان، ولما كانت قشرية ووهمية، وكذلك هي من خلق المجتمع، فهذا يعني ان المجتمع هو ربها والهها، ومن الطبيعي ان تطيع الناس وتخاف من العرف والحاكم وتسير مع القطيع وقد تنصب لصاحبها آلهة خارجية على شكل اوثان حجرية او سلاطين جور او مراجع دين وتفرض عليه اطاعتهم والولاء لهم فتصرف انظاره واهتمامه وولاءه لآلهة مزيفة بدلا من الله الحقيقي الذي يمثل وجوده وذاته الالهية في داخله.. وهذا يعني ان الانا اساس الشرك كما ان الذات الانسانية اساس التوحيد، وان الشرك الباطني مقدمة واساس للشرك الظاهري المتمثل باطاعة الحكام ورجال الدين وكل من يفرض نفسه ناطقا باسم الله كما يقول القرآن (اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله).. واذا تخلص الانسان من الشرك الداخلي واصغى لكلام الله في وجدانه فسوف يتحول الى ابي ذر الغفاري ويدعو الناس الى التوحيد الوجداني ونبذ الشرك المتمثل باطاعة حكام الجور كما صنع ابو ذر في حياته، وهذا هو مايخيف الحكام والفقهاء. وقد تبين في مقالة كيف نعرف التوحيد ان الانسان هو الحامل للروح الالهية وان وجوده هو الوجود الحقيقي وان الموجودات الاخرى تابعة لوجوده، وهذا يعني ان الانسان شريك لله في عالم الوجود.. وهنا ينبغي التمييز بين (الشرك) و (الشراكة). فما تدعو له الانا هو الشرك لانها وجود اعتباري لا وجود حقيقي كما اسلفنا، ولكن الذات الحقيقية في الانسان او الروح الالهية هي بنفسها اشراقة ربانية من الله المطلق، فلا مانع من ان تكون شريكة لله في صناعة هذا العالم، وقد ثبت في فلسفة كانت ان الانسان هو الذي يصنع عالمه الخارجي اي صورته بينما يخلق الله مادته، وهذه هي الشراكة لا الشرك، ومنه نعرف معنى خلافة الانسان لله كما يفهمها

العرفاء.. وهذا يبين عظمة الانسان في عالم الوجود وان الله لشدة حبه لنفسه خلق له شريك مثله ولم يخلق شيئا آخر بعد ان كنا نتصور ان الله لا يستطيع ان يخلق له شريك، وهذا هو مايقرره الفلاسفة من وجوب السنخية بين العلة والمعلول وان العقل اول ما صدر عن الله، ومايقرره العرفاء من ان الصادر الاول هو الروح الالهية في الانسان.. المشكلة تكمن في ان الناس يعيشون المرحلة الاولى من الحياة وهي مرحلة (اليرقة) اي مرحلة تسلط الانا القشرية على افكارهم وعواطفهم وبذلك يعيشون عالم الكثرة في الموجودات، والقليل منهم يرتفع الى مرحلة (الشرنقة) ويهتم بداخله وينقطع عن المؤثرات الخارجية فيرى عالم الوحدة، ثم يصل الى المرحلة الاخيرة وهي مرحلة (الحقيقة)، فيجد نفسه شريكا لله او ابن الله او هو الله.. فياعزيزي القارئ اعلم انك مركز هذا العالم وان هذا العالم هو عالمك وان وجودك الحقيقي هو وجود الله وانك شريكه في صنع عالمك وقد اعطاك الحرية التامة والامكانات اللازمة لصنع عالمك باحسن صورة، فلا تحرق امكاناتك وعالمك باطاعتك للانا التي تريد ان تكون هي الاله في حياتك (ارأيت من اتخذ الهه هواه)، بل عد الى ذاتك الانسانية ووجدانك وكن شريكا لله في صناعة عالمك وساعده لبناء حياتك باحسن صورة من خلال الحب والفضيلة والجمال والقيم الانسانية.

كيف نفهم حق الله ؟

قالوا وقلنا: .. قال معاذ بن جبل رضي الله عنه : (كنت رديف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار، فقال لي: (يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله؟) فقلت: الله ورسوله أعلم، قال: (حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً،

وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً) فقلت: يا رسول الله، أفلا أبشّر الناس؟ قال: (لا تبشروهم فيتّكلوا) متفق عليه. اقول: نلاحظ على هذا الحديث مايلي: *اول ما يتبادر الى ذهن القارئ لهذا الحديث حقوق هذا الحيوان المسكين وقد ركبه رجلان كبيران وهو عادة لا يتحمل سوى راكب واحد، وكأن النبي كان مشغول الذهن بحقوق الله فوقه فغفل عن حقوق الحيوان تحته. *لقد نهى النبي في هذا الحديث معاذ من نشر هذا الحديث للناس، ولكنه عصى النبي وافشى هذا الحديث، ويشترك في هذه المعصية جميع رواة هذا الحديث ومنهم البخاري ومسلم وسائر من ذكر هذا الحديث، فكيف يقال بعدالتهم وهم قد خالفوا النبي ؟ *العجيب من النبي نفسه انه يمنع اخبار الناس بهذه البشارة وقد اخبر بها القرآن في قوله: (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك)، اما لو كان مقصوده ان الله لا يعاقب من لا يشرك به حتى لو قتل وسرق وزنا و.. فهو امر عجيب لا يمكن ان يقوله حتى السفهاء من الناس، بل العكس هو الصحيح، فالله منح الحرية للانسان في الايمان والشرك والالحاد ولا يهمه لو اشرك الانسان او آمن به فالثمرة تعود على الانسان نفسه ولا معنى لان يعاقبه في صورة عدم الايمان به، ولكنه لم يسمح له بالعدوان على الناس وقتلهم لانهم رعيته ومخلوقاته. *اساسا ليس لله اي حق على عباده بحيث يحق له ان يؤاخذهم عليه، لانه خلقنا تطوعنا ولم نطلب منه ذلك، وسبق ان قلنا ان سائق التاكسي لو تبرع بايصالك الى بيتك من دون ان تطلب منه ذلك، او قام نقاش بصبغ باب دارك دون علمك وطلبك منه، فلا يستحق شيئا عليك، نعم من الناحية الاخلاقية اذا اعطيته شيئا من المال فانت محسن اليه، وهكذا الحال مع الله فلو شكرناه وعبدناه كان ذلك من حسن اخلاقنا معه لا ان له الحق في عقابنا لو لم نعبده ونشكره. وهكذا تتحول العلاقة بيننا وبين الله الى علاقة اخلاقية ومن شأن هذه الرابطة الاخلاقية ان تقوي انسانيتنا واخلاقنا، اما في الفكر

الديني السائد فالعلاقة هي علاقة العبد بمولاه ويجب على العبد الطاعة المطلقة ويحق للمولى ان يعاقب عبده في صورة المخالفة كما في المفهوم البشري للعلاقة بين السيد والعبد. ولكنه قياس مع الفارق ويتضمن وجود اثنينية بين الله ومخلوقاته وان الله مفارق لها ويريد ات يتأمر عليها كما هو حال البشر. *هناك خلط واضح في مفهوم الحقوق والعدالة في هذا الحديث، فالحقوق في المفهوم البشري من اختراع الانسان لتسيير حياته الاجتماعية والسياسية وتنظيم علاقته مع الآخرين ولا علاقة بالله في ذلك، ففي الحكومات المدنية هناك حق المجتمع وهو حق معقول في ما لو قام الفرد بالعدوان على الجماعة واثارة الفوضى في المجتمع فيستحق عقوبة معينة، اما في الحكومة الدينية فهناك الكثير من العقوبات العبثية القاسية لا تنطلق من حق الجماعة بل من حق الله كما ورد في الفقه الاسلامي كالرجم وقطع يد السارق وقتل المرتد وغزو البلدان لنشر الاسلام وامثال ذلك، وتقدم ان الله ليس له اي حق علينا سوى الحق الاخلاقي بأن نشكره ونحبه ونؤمن به اذا كان الشخص يؤمن بالله، ولا يترتب عليه اية عقوبة في حال المخالفة.. فلو قيل ان المقصود من حق الله في الفقه هو حق المجتمع كما يدعي بعض الاسلاميين فان المجتمع لا يحق له رجم الزاني لانه لم يعتد على المجتمع اذا كان برضا الطرف الآخر، ولا قتل تارك الصلاة بعد ثلاث مرات، ولا قتل المرتد اذا لم يقم باعمال عدوانية ضد الناس، ولا قطع يد السارق وتشويه خلقه الى آخر حياته، بل ولا يجوز اهانة المذنب وانتقاص كرامته امام الاخرين كما في حكم الجلد امام الملأ في حد الزنا غير المحصن وبعض التعزيرات.. نعم المجتمع له ان يؤدب هذا الشخص بالسجن مثلا او بغرامة مالية لردعه عن ارتكاب المخالفة مرة اخرى. ولا يحق للمجتمع ان يفرض دينه وعقائده على الفرد او على مجتمعات اخرى بالقوة كما يفتي بجواز ذلك الفقهاء.. والمصيبة الاعظم ان حق الله هذا قد ترك تطبيقه للحاكم الاسلامي وللفقهاء

وكانت النتيجة تكريس الاستبداد والخوف من الحكام لا من الله بحجة (ان الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن) او ان السلطان ظل الله على الارض كما عند اهل السنة، أو ان الراد عليه كالراد على الله كما عند الشيعة، ولذلك نقرأ في تاريخ الاسلام الكثير من حالات قتل وتعذيب المعارضين السياسيين او المخالفين الفكريين من قبل الحكام وبفتوى الفقهاء بحجة حق الله.

كيف نفهم الانسان؟

قالوا وقلنا: .. يقول القران: (اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين. فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) ص ويقول ايضا: (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا. انا هديناه النجدين اما شاكرا واما كفورا) الانسان اقول: ماورد في الايات القرانية اعلاه يعكس الرؤية الاسلامية للانسان، وهناك رؤى ونظريات اخرى نشير اليها في مايلي تاركين التفاصيل واختيار الافضل منها للقارئ الكريم والكتب المختصة، ولكن لابد من الاشارة الى ان تقييم الرؤية للانسان يخضع لاعتبارات اربعة: *اصله من جهة الخير او الشر. *قيمته. *غايته في الحياة. *حريته، اي هل هو حر ام مجبر لما لهذه المسألة من تأثير كبير على مسؤوليته الاخلاقية. الرؤية الاسلامية الانسان عبد مكلف: وتنطلق هذه الرؤية للانسان بانه كائن مكون من بدن مادي وروح الهية كما ورد في الاية اعلاه، ويعيش في هذه الحياة صراع بين الخير والشر، وهو مختار في انتخاب احد الطريقين. ولكن الله لم يتركه لحاله في هذا الصراع بل ارسل له انبياء ورسل ومعهم شرائع سماوية لهدايته الى طريق الخير والصلاح، وينبغي عليه اتباع منهج الانبياء لنيل السعادة في الاخرة من خلال العمل

بالتكاليف الشرعية، لانه عبد لله ويجب عليه الطاعة له وامتثال اوامره ونواهيه، وكلما ازداد في العبودية لله ازداد قربا منه وحصل على رضوان الله الذي هو الغاية الاسمى لهذه الحياة. وبهذا يتبين موقف الاسلام من المحاور الاربعة المذكورة، فهو: *كائن شرير وظلوم وكفار وهلوع وفي خسر وو.. الا الذين امنوا، والايمان يعني تدخل العناية الالهية لانقاذ الانسان من شروره، والنصوص في ذلك كثيرة. *قيمته انه عبد لله مهما بلغ من الكمال. *ان غايته في الحياة العبادة والعمل بالتكاليف الشرعية) انه كائن حر ومسؤول عن افعاله. الرؤية المسيحية الانسان كائن متأله: وهذه الرؤية للانسان ترتفع به من موجود طبيعي الى مرتبة ان يكون ابن الله ومن جهة اخرى تنزل بالاله الى مستوى ان يتجسد ليكون انسانا، فليس هناك بون وفاصلة ماهوية بين الله والانسان خلافا للرؤية السابقة، وقد حدث هذا التجسد والاتحاد بين الله والانسان على نحو الحقيقة في شخص السيد المسيح، اما سائر الناس فهم ابناء الله بالقوة وعليهم الايمان بالمسيح لينالوا الخلاص ويكونوا متحدين بالمسيح الذي هو الله المتجسد. وعليه يكون موقف المسيحية من تقييم الانسان في المحاور المذكورة: *انه شر الا بتدخل الهي، اي له القابلية على الخلاص كما في الرؤية السابقة،) انه ابن الله بالقوة) غايته الارتباط بالمسيح والايمان به لنيل الخلاص) كائن حر ومسؤول عن افعاله. الرؤية الفلسفية القديمة الانسان حيوان روحاني: وتمتد هذه الرؤية الى افلاطون والرواقيين والصوفية واخرهم ديكارت، وتقرر هذه الرؤية ان الانسان ليس هو هذا الجسد وغرائزه بل هو الروح التي هبطت اليه من عالم الغيب او عالم المثل وصارت حبيسة في هذا البدن المادي كالطائر في القفص، اي ان هذين البعدين في الانسان متنافران ولا يمكن ايجاد مصالحة بينهما. وبهذا تشترك هذه الرؤية مع الاولى والثانية في تشكيلة الانسان من بعدين، وكونه حرا مسؤولا، وتختلف عنهما في الباقي لان الفلاسفة لا يدخلون الله في معادلة الانسان. الرؤية

الالحادية الانسان كائن طبيعي: وتستمد هذه الرؤية مقوماتها من علماء الفسلجة والطب ومن مقولة ارسطو وهي ان الانسان حيوان ناطق ولا يميزه عن الحيوان شئ سوى النطق اي العقل وهو غريزة من الغرائز وهبتها الطبيعة للانسان بفعل التكامل الطبيعي ولا وجود لعنصر غيبي وميتافيزيقي في الانسان كما تدعي الاديان. وتميل هذه الرؤية الى مقولة الجبر، اي الانسان لا يملك اختيارا وارادة حرة في حياته، فهو اما مسوق من قبل غرائزه ودوافعه الفسيولوجية حسب علماء النفس، او مسير من قبل المجتمع حسب علماء الاجتماع، او من قبل الطبقة حسب ماركس. اما الاصل فيه فهناك خلاف بينهم، فمنهم من ذهب الى انه صفحة بيضاء كجون لوك والسلوكيين والتجريبيين، ومنهم من ذهب الى ان اصله شر كهوبز وفرويد والنفعيون وغيرهم. واخرون ذهبوا الى ان اصله خير كالليبراليين وجان جاك روسو والانسانويين كراجرز ومزلو واخرين. اما الغاية من وجوده فلا شئ. الرؤية الوجودية والعرفانية الانسان وجود بلا ماهية: وقد ادرجنا الوجودية والعرفانية معا لان كليهما يبدءان من الانسان وان وجوده هو الاصل خلافا لسائر الفلاسفة الذين كانوا يبحثون في الوجود العام في الكائنات بينما تؤكد الوجودية على ان ادراك وشعور الانسان بوجوده يختلف عن ادراكه لسائر الموجودات الاخرى لان ادراكه لوجوده هو بالعلم الحضوري ولهذا فان وجوده يسبق ماهيته، بينما ادراكه لوجود الكائنات الاخرى يمر من خلال ذهنه فهو يدركها بالعلم الحصولي، وبالتالي فماهيتها متقدمة على وجودها، وهذا يعني ان الوجود الحقيقي هو وجود الانسان نفسه اي شعور الفرد بوجوده، اما وجود الاخرين وسائر الموجودات الاخرى فوجودها عارض على ماهيتها، اما ماهية الانسان نفسه فلا وجود لها لانه وجود محض وهو الذي يصوغ ماهيته فيما بعد كيفما شاء، وهذا يعني الحرية، والحرية تستلزم المسؤولية. فالانسان لا يمكن تعريفه من هذه الجهة لانه هو الذي يخلق ماهيته وشخصيته ولا توجد ماهية

مشتركة بين افراد البشر ولا يوجد شئ عام اسمه الجنس البشري او الانسان الكلي، وبهذا تختلف الوجودية عن الانسانوية التي تنظر الى نوع الانسان بشكل عام اما الوجودية فتنظر الى الانسان الفرد.. وبسبب حرية الانسان في خلق ماهيته وما يترتب على ذلك من مسؤولية نرى الغالبية يعيشون القلق والخوف من هذه الحرية فيلجأون للدين لعلاج ذلك القلق والتوتر.. ومن هذه الجهة كانت نظرة الوجودية للانسان والحياة متشائمة كما في كتابات جان بول سارتر، اما الرؤية العرفانية وكذلك الوجودية المؤمنة فمتفائلة لانها ترى الوجود الالهي في الانسان.. وللاسف لا نستطيع هنا ان نبسط القول اكثر في بيان حقيقة الرؤية الوجودية والعرفانية للانسان.

كيف نفهم العالم؟

قالوا وقلنا: .. يقول القران: ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وماأنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون. (البقرة). اقول: هناك عدة رؤى ومذاهب طرحت رؤيتهاعن العالم، وكيف يفهم الانسان العالم الخارجي، وهذه المسألة طرحت منذ القديم وانقسم الفلاسفة فيها الى مذهبين: المثالي والواقعي، فكان افلاطون يمثل المذهب المثالي (ومنه سميت المثالية لان افلاطون كان يرى بان العالم الخارجي هو ظل عالم اخر حقيقي وهو عالم المثل)، وارسطو يمثل المذهب الواقعي، وبالنسبة للفلاسفة المسلمين فبعضهم اختار مذهب افلاطون كالاشراقيين والعرفاء، والبعض الاخر اختار مذهب ارسطو كابن سينا وابن رشد وغيرهما واخرهم السيد الطباطائي في كتابه نهاية الحكمة وكتاب المذهب

الواقعي وتبعه السيد الصدر في فلسفتنا، ولا نستطيع هنا بيان وجهات النظر هذه سوى ان نقول وبكثير من التبسيط للمسألة ان المذهب الواقعي يرى العالم كما هو عليه يملك وجودا مستقلا عن الانسان، وذهن الانسان بمثابة المرآة التي تنعكس عليها الموجودات في العالم الخارجي، اما المثالية فترى ان العالم الخارجي ليس له وجود مستقل عن ذهن الانسان، وهناك مدارس ونظريات عدة تفرعت من هذين المذهبين، اهمها حاليا واكثرها انتشارا خمسة مذاهب او رؤى حول فهم الانسان للعالم: الرؤية الدينية التقليدية، وتقترب من الرؤية الواقعية، وتقرر ان العالم الخارجي بما فيه من موجودات له وجود حقيقي وقد خلقه الله لخدمة الانسان كما ورد في الاية اعلاه، وعلى الانسان ان لا ينظر الى هذا العالم الا من جهة كونه اية تدل على وجود الله وقدرته ورحمته، وفي هذه النقطة تختلف هذه الرؤية الدينية عن الرؤية الفلسفية بكلا شقيها حيث لا يهم الفلسفة ان يكون العالم آية او لم يكن. الرؤية العلمية، وقد حدثت فيها انتكاسة خطيرة للرؤية الدينية للعالم، وبدايتها من كوبرنيك حيث اثبت ان الارض ليست هي مركز الكون والشمس والنجوم تدور حولها بل هي كوكب صغير يدور حول الشمس مع الكواكب الاخرى، وجاءت من بعده قوانين نيوتن لتثبت ان الكون يتحرك وفق قوانين ثابتة وحتمية، وبذلك حلت الرؤية الالية للكون بدل الرؤية الغائية، بمعنى انه لا غاية للكون فهو موجود قبل الانسان بمليارات السنين فلا معنى لوجود غاية له وانه مسخر للانسان لان الغائية متفرعة عن الحرية كما هي افعال الانسان، والحتمية تلغي الغائية في الخلق، بقيت مشكلة الانسان الذي يتميز بشئ خاص لا يشاركه احد من الكائنات الاخرى: العقل والارادة الحرة، وبذلك لا يخضع للقوانين الحتمية فلابد من وجود قوة غيبية منحته هذا الامتياز، فجاءت نظرية دارون لتقضي على اخر معاقل الرؤية الدينية بعد ان اثبتت ان الانسان هو حيوان متطور في عملية تدريجية في الطبيعة، وبذلك انهارت المرجعيات الدينية

والاخلاقية المبتنية على وجود غاية للانسان والعالم، وواجه الانسان الحديث ازمة كبيرة في هذا الشأن، وطفق الباحثون والمفكرون يبحثون عن بدائل للرؤية القديمة، وانفتحت امام الانسان ابواب في التفكير بمصيره واخلاقه وهدفه من الحياة كانت موصدة في الماضي بسبب وجود مرجعية واحدة وهي مرجعية الدين. فظهرت الوجودية والماركسية والبنيوية والبراجماتية وغيرها وكلها تهدف لتقديم رؤية منسجمة ومعقولة للانسان والعالم. الرؤية المادية الالحادية، ومنها الماركسية والمنطقية الوضعية والتجريبيون وبعض الفلاسفة وعلماء الطبيعة، وهؤلاء ممن تأثروا بالرؤية العلمية السابقة رغم ان الرؤية العلمية محايدة وكان كل العلماء المذكورين اعلاه من كوبرنيك ونيوتن وداروين من المؤمنين بوجود الخالق، ويعتقد اصحاب هذه الرؤية بان الكون يتحرك وفق قوانين الديالكتيك (هيجل وماركس) او حسب قوانين الفيزياء الميكانيكية ولذا لا حاجة لوجود خالق له، والدين ماهو الا منتوج وهمي واله وهمي ومجموعة من الخرافات والاساطير انتجتها مخيلة الانسان لاشباع حاجات نفسية او اجتماعية او طبقية وامثال ذلك، والعالم في نظرهم مادي بحت وهو ازلي وابدي ولابد من الاعتماد على العلم والكشوفات العلمية فقط في فهمنا للعالم، ويترتب على ذلك ان الانسان جزء من هذا العالم المادي ولا توجد غاية للخلق ولا يوجد اساس غيبي للاخلاق ايضا. الرؤية الهرمنيوطيقية للعالم، والبداية كانت مع الفيلسوف الالماني كانت حيث ذهب الى اننا لا يمكننا ان ندرك العالم الا بما يظهر لنا من خلال الحواس، وهي غير امينة في نقل المدركات الخارجية للعقل بل تتصرف بها، والعقل ايضا يتصرف بها من خلال اضافة عنصر الزمان والمكان اليها، وهذا يعني ان العالم له وجود في ذاته لا ندركه، ووجود اخر هو ما يبدو لنا (نومن وفنومن)، ومنه اخذت الظاهراتية فلسفتها، واكتملت في الوجودية والهرمنيوطيقا الفلسفية لهيدجر وغادامر، وخلاصتها ان فهمنا للعالم يتغير وفق تجربة الانسان الشخصية

ومعتقداته وتصوراته، اي ان الانسان يشارك في صنع عالمه الخارجي، وهذا يعني مرجعية الانسان نفسه بدلا من مرجعية الدين او الواقع الخارجي، فلا توجد اصوات في العالم الخارجي بدون وجود اذن سامعة، ولا توجد مناظر دون وجود عين باصرة، والنار غير حارة دون وجود لامسة وهكذا، وبذلك تعرض الواقع الخارجي للاهتزاز وعدم الثبات، فكل شئ متغير، وتبعا لذلك تعرضت الافكار والنظريات الشمولية للانهيار ومنها الفكر الديني الذي يرسم للانسان رؤيته للعالم ويضعه وجميع الكائنات في اطار مشيئة الله والقضاء والقدر، وعليه ينبغي على الانسان ان يختار بنفسه مايريد وهو الذي يحدد هدفه من حياته ويعتمد على تجربته الشخصية، وهنا يتجلى معنى حرية الانسان بشكل عميق، فلا توجد سكة حديد ترسم للقطار طريقه واتجاهه كما في الدين والمنظومات الفلسفية الشمولية كالماركسية، بل توجد طرق عديدة بعدد انفاس البشر، وهنا يواجه المتدين ازمة شديدة فهو قد اعتاد على سلوك طريق واحد مرسوم له سلفا، وعندما يجد امامه طرقا متشعبة وهو حر في اختيار احدها يملكه الخوف من هذه الحرية التي لم يعتد عليها فيسارع ليدس رأسه في رمال صحراء الدين ليجد الامن والراحة فيه، ولكنه من جهة اخرى لا يستطيع غض النظر عن افكار الحداثة من الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان لانه يعيشها وقد اختلطت بلحمه ودمه وذهنه، وانكارها يعني انكار ذاته وانسانيته، فلا يجد امامه سوى طريقين لا ثالث لهما: فاما ان يفجر نفسه ويتخلص من هذا القلق ويعانق حور العين، او يعتنق الحداثة بما فيها من اضطراب وحيرة وحرية وانسانية. الرؤية العرفانية، وتتلخص هذه الرؤية عن العالم بمقولة وحدة الوجود، فالانسان هو العالم وهوالله، وفيها يتحد العالم بالكسر والعالم بالفتح ولكن فهم هذه الحقيقة يحتاج الى التدرج في سلم الكمال المعنوي، فالواقعية تمثل المرحلة الاولي لانها محسوسة اكثر، ثم المثالية لانها ذهنية وعقلية اكثر، ثم المرحلة الاخيرة

وهي العرفانية وفيها يكون الانسان هو كل شئ ويكون العالم جزء منه وتجليا من تجلياته هو (اتحسب انك جرم صغير – وفيك انطوى العالم الاكبر) لا من تجليات الله، او بكلام ادق ان الله يتجلى بالعالم من داخل الانسان لا من خارجه كما في الرؤية الدينية الساذجة، فمن جهة تشترك هذه الرؤية مع الوجودية في فهم العالم من خلال الانسان ولكنها تضم الله مع الانسان والعالم في وحدة حقيقية، ومن جهة اخرى تشترك مع الرؤية الدينية في كون العالم اية وعلامة على وجود الله ولكن ليس الله الخارجي المنفصل عن ذات الانسان بل هو ذاته الحقيقية، ولا مجال هنا لتفصيل الكلام عن وحدة الوجود، بل نشير الى ان هذه الرؤية تبدأ لفهم العالم من الانسان لتصل الى الله والعالم بعكس الرؤية الدينية التي تبدأ من الله والعالم لتنتهي بالانسان... وشكرا لكم.

كيف نعرف الحياة؟

قالوا وقلنا: ... يقول القران: (من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم بأحسن ماكانوا يعملون) النحل ويقول في اية اخرى: (وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون) الانعام ويقول الانجيل: لا يلج احد ملكوت الله من لم يولد مرتين. اقول: لا شك ان كل انسان يهدف في حياته ان يعيش افضل الحالات بحيث يعيش الرضا والبهجة والراحة النفسية، اي انه يريد ان تكون لحياته معنى ولا تكون حياته عبثية وبلا هدف وغاية، وهذا يعني ان المقصود من الحياة في السؤال المطروح ليس الحياة البيولوجية التي يشترك فيها الانسان مع الحيوان وهي ماتشير اليه الاية الثانية من كونها لعب ولهو، بل الحياة التي لها قيمة وتستحق ان يعيشها الانسان، وهي ماعبرت عنه الاية الاولى بالحياة الطيبة، او ماورد

في الانجيل من الولادة الثانية، فالسؤال هو: كيف نفهم معنى الحياة، وكيف نجعلها حياة طيبة؟ هنا توجد عدة مذاهب ورؤى: الرؤية الدينية للحياة، وهو ماورد في الاية المذكورة اعلاه وايات اخرى حيث تقرر ان الانسان لا يستطيع ان ينال الحياة الطيبة الا من خلال الايمان والعمل الصالح، وفي المسيحية نرى التأكيد على الارتباط بالمسيح لينال الانسان الخلاص والحياة الطيبة بالولادة الثانية، وبشكل عام يجب على المؤمن ولكي ينال الحياة الطيبة، ان يسعى لتحقيق رضا الله والفوز بالجنة والنجاة من النار، وهذا يعني ان الغاية من الحياة مرسومة سلفا وليس على المؤمن الا السير وفق الخطة المرسومة لتحقيق الحياة الطيبة، وهذا من جهة يريح الانسان من البحث عن الهدف والغاية من حياته والبحث عن الطرق الموصلة لهذا الغرض، ولكنه من جهة اخرى قد يحوله الى انسان مؤدلج وبخاصة اذا كانت تعاليم الدين لا تتناسب مع قيم الحداثة ومتطلبات العصر، فربما يعيش حالة من التناقض بينهما، وعلى اية حال فهذا الخطر موجود في هذه الرؤية الدينية. مضافا الى ان جميع المتدينين لا يحصلون في هذه الحياة على مايطمحون اليه من الحياة الطيبة، اي الحياة المليئة بالحيوية والبهجة والرضا النفسي، فتراهم يمنون انفسهم بالحصول عليها في الاخرة كما تقول الاية الثانية، وقد تكون هذه الامنية وهما لدى الانسان الحديث الذي يتعامل بالنقد لا بالنسيئة. الرؤية المادية، واقصد بها جميع التيارات والمدارس الفكرية التي لا تؤمن بوجود روح او عالم غيب او جانب انساني ومعنوي في الانسان غير هذا الجسد وغرائزه وميوله، فهؤلاء يوصون الانسان، ولكي تكون حياته طيبة وسعيدة وبعد ان تخلص من الدين والغيب والمفاهيم الماورائية، ان يبتكر له هدفا لحياته للخلاص من العبثية كأن يجمع المال والثروة اويكون رياضيا ويسعى الى كسب البطولة او عالما او مخترعا ومكتشفا او يمارس هواية من الهوايات او يقيم علاقة حب مع الجنس الاخر او يعتنق ايديولوجية

معينة كالماركسية والقومية ويتفانى في الدعوة اليها والتضحية في سبيلها. وبذلك يخرج حياته من العبثية بخلق هدف له في حياته. الرؤية الانسانوية، وقد تزامن ظهورها مع بداية عصر التنوير في الغرب وشاعت اكثر في القرن العشرين وخاصة في كتابات اوكست كونت وشيلر والبراجماتيين وبعض الوجوديين كمارسيل وستيس وغيرهم، وهذا المذهب ليس بالضرورة ضد الدين كما في المادية، بل يرى ان الانسان عليه ان يحقق في هذه الحياة انسانيته والجانب المشرق فيه ليعيش الرضا والبهجة ولا يهم ان كان مؤمنا بالله او غير مؤمن، لان الله في نظرهم هو المثل والقيم الانسانية العليا والارادة الخيرة في الانسان، وهذا هو مايوحد البشرية ويخلق فيهم روح الاخاء والمحبة والتعاون، فالمهم في الحياة ان يحقق الانسان ذاته الانسانية بعيدا عن الاطر والقوالب الدينية، ولا يتحقق ذلك الا من خلال خدمة الصالح العام ونبذ الانانية والنفعية والاهتمام باسداء الخير للناس والتخفيف من معاناتهم، وهذا مبني على ان الانسان يملك ذات انسانية جمعية وذات انانية فردية، واذا اراد السعادة في الحياة عليه الاهتمام بذاته الانسانية الجمعية، وهذه الذات مشتركة ومرتبطة مع جميع الناس كما يقول مايستر اكهارت: في الانسان منطقة تستوعب جميع الناس بل العالم وهي منطقة الروح، ولكي يحقق السعادة له عليه ان يهتم بسعادة الاخرين ايضا. الرؤية الوجدانية، وهي فرع من فروع مدرسة العرفان، وترى ان الاعتقاد بوجود الله يدعم الحياة الطيبة للانسان ويختصر له الطريق في اضفاء المعنى لحياته لا ان هذه العقيدة شرط ضروري لتحقيق هذا الهدف خلافا لمدرسة العرفاء التي تؤكد على ان الاعتقاد بالله شرط ضروري للكمال المعنوي وتحقيق الحياة الطيبة، ولكننا نرى في البوذية والانسانوية شواهد كثيرة على عدم لزوم هذا الشرط وان كان وجوده افضل، وذلك لعدة اعتبارات، منها: *ان الانسان يحصل من الاعتقاد بوجود الله على فهم مقبول لخلق الكون والكائنات اكثر من مجرد القول بالصدفة،

ويترتب على ذلك ان هذا الخالق لم يترك الانسان سدى بل يهتم لامره ويساعده في محنته، فلا يحس المؤمن بانه وحده في مواجهة قوى الشر والظلام او في مواجهة مصاعب الحياة. *ان هذا الاعتقاد يمنح الانسان مبررا معقولا لكي يكون اخلاقيا لان الله يريد منه ذلك، فيكون حافزا له اكثر على سلوك طريق الاخلاق والتحلي بالفضائل والابتعاد عن الرذائل، اما الاخلاق بدون الايمان بالله، اي الاخلاق العلمانية فمن الصعب ان يقتنع الانسان بجدوى الايثار والاحسان فيما لو تعارضت مصالحه الشخصية مع مصالح الاخرين، وهنا ايضا تختلف الاخلاق الوجدانية المنبعثة من دوافع وجدانية وانسانية عن الاخلاق الدينية في الرؤية الاولى والتي تنطلق من بواعث الثواب والعقاب الاخروي. *ان الاعتقاد بالله يقوي في الانسان الاعتقاد بحياة اخرى وان الموت ليس نهاية هذه الحياة وان الانسان الوجداني ستكتب له حياة اخرى بعد الموت (طبعا وجود جهنم يبطل هذه النظرة التفاؤلية).. ومن هنا نعتقد بان وجود الهدف الالهي في حياة الانسان يعد افضل وسيلة لتحقيق الحياة الطيبة، وهذا لا يعني ان الله قد رسم له هذا الهدف والطريق كما في الرؤية الدينية السابقة، بل ان الانسان الوجداني هو الذي يخلق لنفسه الهدف في حياته مع الاخذ بنظر الاعتبار ان يكون مرضيا لله، اي الحصول على ضوء اخضر من وجدانه، وبذلك يمكن الجواب على الانسانويين والعلمانيين الذين يرون ان الاعتقاد بوجود الله يقيد من حريتهم وان الثواب والعقاب الالهي يمسخ اخلاقهم، لان هذا الكلام يرد على الرؤية الدينية وهو كلام صحيح كما تقدم ولكن لا يرد على الرؤية الوجدانية. على اية حال فكل انسان، سواء المؤمن وغير المؤمن، يستطيع ان يحقق لحياته البهجة والامل والحيوية، اي اضفاء المعنى لحياته وتكون لحياته قيمة اخلاقية ويتخلص من العبثية والقلق من المستقبل المظلم فيما لو تحرك لتحقيق احد ثلاث امور: *الارتباط القلبي بالله بحيث يعيش معه في افعاله

واخلاقه ويكون عاشقا له بعيدا عن الدين والتدين المذكور في الفقرة الاولى لاننا نعتقد بان التدين يتعارض مع حرية الانسان وعقله الحر ويؤدي الى الاغتراب والادلجة. *ان يجعل له هدفا انسانويا في حياته مضافا لاعماله المعيشية اي يعيش العشق للانسانية، كأن يهتم باليتامى والفقراء والمحتاجين او يرتبط بمؤسسات تهتم بهذه الامور ويصرف بعض وقته وماله وامكاناته في هذا السبيل مجانا. *ان يعيش العشق والهيام بفرد من الجنس الاخر ويكون مخلصا في هذا الحب لا من اجل نزوة عابرة او مصلحة شخصية. وبهذا نرى ان العشق هو العنصر المشترك في هذه الغايات الثلاث وهو الذي يستطيع اخراجه من سجن الانا، اما حالات العشق الاخرى كالعشق للمال والثروة والرئاسات والعناوين الاجتماعية فمن شأنها تكريس الانا في الانسان ويعيش معها حياة مجازية وهمية لا حياة حقيقة.

كيف نفهم الموت؟

قالوا وقلنا: ... يقول القران: (ثم انكم بعد ذلك لميتون. ثم انكم يوم القيامة تبعثون) المؤمنون وتقول الرؤية الدينية ان الموت لا يعد نهاية الحياة، بل مجرد قنطرة يعبر منها الانسان الى الحياة الاخرى بعد الموت، فاما الى نعيم دائم او شقاء ابدي، والموت يعني خروج روح الانسان من بدنه. اقول: هذه الرؤية الدينية هي المقبولة عند عامة الناس حتى من غير المسلمين، وبما ان الدين يقرر ان هذه الحياة للاختبار (خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا) وان الاخرة هي دار البقاء والخلود، نرى التأكيد في النصوص الدينية على اهمية ذكر الموت وزيارة القبورلكسب العبرة والاعتبار والاهتمام بالحياة الاخرة وعدم الاهتمام بالدنيا كما ورد عن النبي انه قال: اذا ضاقت بكم الصدور

فعليكم بزيارة القبور فانها تزهدكم في الدنيا. ونستعرض على هذه الرؤية بعض الملاحظات: نحن نشترك مع الدين في اهمية ذكر الموت كحقيقة حاسمة في حياة الانسان، لان الغفلة عن هذه الحقيقة المخيفة قد يؤدي الى عدم الاستعداد لها واتلاف العمر والطاقات في غير موردها وربما يكون الحال كالنعامة في حال الخوف، ولكن هناك فرق جوهري بين رؤيتنا للموت ورؤية الدين ورجال الدين، فهؤلاء يريدون ذكر الموت للموت ونحن نريد ذكر الموت للحياة، مثلا عندما تؤكد النصوص الدينية ووعاظ المنابر على اهمية زيارة المقابر وكسب العبرة من الموتى وان يفكر الزائر بانني غدا سأكون مثل هؤلاء تحت التراب وسأرحل من هذه الحياة، فهذا يدعوه الى الاستخفاف بهذه الحياة والاستهانة بها وحصر اهتمامة بالحياة بعد الموت، كما في الحديث النبوي المذكور آنفا، اي هو تذكير بالموت للموت ولما بعد الموت، ولكن وفق رؤيتنا عندما يزور الانسان المقبرة فان ذلك يدعوه الى استشعار عظمة الحياة وانه لا زال حيا ولازال يستطيع ان يلعب دوره في الحياة، فالاول يشعر بالحزن والبكاء لانه سيغادر هذه الحياة والثاني يشعر بالفرح والسرور بهذه النعمة العظيمة وهي نعمة الحياة، فيعود ليستغل ايامه وطاقاته في اعمار هذه الحياة لا لاتلافها او التفريط بها، وهذا هو معنى ذكر الموت للحياة. لان الحياة بعد الموت مجرد احتمال، والانسان العاقل لا يتلف مالديه من امكانات موجودة نقدا طمعا في النسيئة المشكوكة، وكما يقول المثل: عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة، وهذا هو السبب الذي دفع الغربيون لاعمار هذه الحياة وبقي المسلمون في الدرك الاسفل من التخلف واهدار العمر واتلاف الطاقات طمعا لما بعد الموت. ان الموت بحد ذاته امر موهوم، لان الانسان عندما يكون في حال الحياة فالموت غير موجود، وفي حال الموت فهو غير موجود، فمن اي شئ يخاف؟ نعم هناك روح الحياة وروح الموت لا الموت نفسه، اي الشعور بالموت هو الذي يخيف لا الموت

نفسه، وهذا الشعور موجود معه في حال الحياة وينبغي تقويته للشعور بالحياة ولذة الحياة، فكلما قوي الشعور بالموت قوي الشعور بالحياة، وكلما كانت المواجهة مع الموت اشد كان الشعور بالحياة اشد كما يقول اجوستين: فقط في مواجهة الموت يتولد الانسان، ويعبر العارف تيليش عن هذه الحالة بالحد الفاصل في الحياة ويقرر ان الله يتجلى فقط في الحد الفاصل، وقد اوضح تولستوي هذه الحالة بأروع صورة في كتابه الحرب والصلح عندما استعرض قصة ذلك الشاب الذي حكم عليه بالاعدام من قبل جنود نابليون ثم في آخر ساعة لاعدامه صدر عنه العفو، وحينذاك فقط ادرك هذا الشاب قيمة الحياة وكانما بعث من جديد، فاخذ يستثمر جميع اوقاته وعمره لتحقيق هدفه في الحياة وهو يعيش لذة متواصلة بعد ان ادرك بشكل ملموس قيمة هذه النعمة العظيمة. وقد يستغرب الكثير منا مايقوم به الغربيون من مجازفات ومخاطر ويتهمهم بالجنون من قبيل تسلق الجبال الشاهقة والتزحلق على الجليد في اعالي الجبال وركوب الامواج والسفر الى القطب او الى قمم البراكين او حتى الصعود الى القمر ومواجهة خطر الموت في كل ذلك، ولكن مضافا الى البركات العظيمة التي جنتها البشرية من هذه المجازفات كاكتشاف امريكا الشمالية والجنوبية واستراليا والقارة القطبية والفضاء واسرار البحار وامثال ذلك، فان هؤلاء المجازفون كانوا يشعرون بلذة الحياة في تلك الحال اكثر بكثير من القابعين في مساكنهم ويفتون بدافع الجبن بحرمة مثل هذه المجازفات لانها القاء للنفس بالتهلكة. عندما ندعو للاهتمام بامور الدنيا وان الانسان العاقل لا ينبغي ان يترك المتيقن للمشكوك ولا يستبدل النقد بالنسيئة، فهذا لا يعني ان يقوم المرء باهدار وقته وامكاناته في اللهو واللعب او يرتكب الرذائل الاخلاقية كما يوحي المشايخ لاتباعهم بأن من ينكر الحياة بعد الموت فهو يريد اللعب واللهو والملذات دون وازع من الدين والاخلاق، لاننا نعتقد ان مثل هذه الامور تسبب له الموت المعنوي قبل الموت المادي، وحقيقة الخوف

من الموت المركوز في ذات الانسان ليس هو الخوف من الموت المادي بل يخاف الانسان من الموت المادي لانه لم يحقق لنفسه الولادة الثانية والحياة المعنوية الحقيقية في هذه الحياة، ولوحقق لنفسه الحياة المعنوية فسوف ينتهي ويزول الخوف من الموت في نفسه كما نرى عند العرفاء والمصلحين الكبار ان الموت لا يعني لهم شيئا، فخوفك من الموت يعني انك لم تنضج بعد وذاتك الانسانية تخشى ان يموت هذا الجسد وهي لم تكتمل بعد، فتدعوك للاهتمام بها وتنميتها وتغذيتها بالاعمال الانسانية لتكتمل وبعدها لا يهم اذا بقي الجسد او مات، وهذه هي الحياة الاخرى حسب العرفان او الولادة الثانية حسب المسيحية او النيرفانا حسب البوذية او تحقق الذات حسب علماء النفس في النهضة الثالثة. وعلى سبيل المثال فان افراد البشر في هذه الحياة يعيشون كنواة التمر التي لها امكانية ان تصير نخلة، او الحيامن في ماء الرجل التي بامكانها ان تصير انسانا، فالنواة في هذه المرحلة لا ميتة ولا حية بل لها امكانية الحياة الحقيقية فيما لو توفرت لها الاجواء المناسبة والتربة الصالحة والماء، واكثر الناس يتصورون ان حياتهم النواتية هي حياة حقيقية ولذا يخافون الموت وزوال هذه الحياة، ولكن بالمفهوم العرفاني ان هذه ليست حياة حقيقية بل مقدمة للحياة الحقيقية، اي لتكون النواة نخلة لابد ان تموت اولا في باطن التربة لتولد من جديد في هذه الدنيا لا بعد موت البدن، ولذا قيل: موتوا قبل ان تموتوا، او الكلمة العميقة والرائعة للسيد المسيح عندما طلب منه شاب ان يأذن له بالذهاب لدفن ابيه ويعود، فقال له المسيح: دع الموتى يدفنون موتاهم.. اي ان هذه الحياة ليست بالحياة الحقيقية وعلى الانسان ان لا يقنع بها بل يسعى للحصول على ولادة جديدة في هذه الدنيا، وهذا هو معنى ان المسيح هزم الموت لا كما يدعي ارباب الكنيسة من انه هزم الموت بعد قيامه من مرقده، وهذا يعني ان كل انسان

يستطيع هزيمة الموت اذا ولد من جديد في هذه الحياة وهؤلاء فقط هم الذين ستكتب لهم الحياة بعد الموت لا كل افراد البشر.. وشكرا لكم.

كيف نفهم موسى وفرعون؟

قالوا وقلنا: .. قال القران؛ (فاما الزبد فيذهب جفاء واما ماينفع الناس فيمكث في الارض) الرعد وقال المسيح: (من ثمارهم تعرفونهم). وقال بوذا: (كل شئ تحت الشمس فهو فان ماعدا الاعمال الصالحة فهي باقية). اقول: لا شك اننا نحتاج لدراسة التاريخ من جديد وبعقل نقدي وفق المعطيات العلمية وبشئ من الانصاف، ولا شك ان القران في هذه الاية يضرب للناس مثلا للحق والباطل ويضع لكل منها علامة وهي ان الحق باق لانه ينفع الناس نخلاف الباطل فهو زائل كالزبد، وهكذا الحال في مقولة السيد المسيح وكلام بوذا، ولو اخذنا بهذين المعيارين اي النفع والثمرة في الكشف عن الحق والباطل في قصة وموسى وفرعون لرأينا مايلي: بالنسبة لموسى فماذا بقي منه غير الصراع الدموي بين العرب واليهود على ارض فلسطين؟ لان موسى وباعتراف القران هو الذي حرض بني اسرائيل للهجوم على القرى الآمنة في فلسطين بعد ان اخرجهم من مصر الى صحراء سيناء بحجة انها ارض مقدسة وان الله وهبكم اياها (ياقوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم) المائدة فهل يرضى الله بقتل وتشريد الناس الامنين وهم اصحاب الارض (من احيا ارضا فهي له) ويهبها بلا وجه حق لمجموعة من بدو الصحراء الذين عبدوا العجل قبل ايام قليلة؟ وكيف صارت ارض فلسطين مقدسة والحال ان الانبياء قد بعثوا فيها بعد موسى، اما ابراهيم ويعقوب فقد عاشوا فترة في صحراء الاردن لانهما كانا من رعاة الماشية، وفي ذلك الوقت كانت سيناء هي الارض المقدسة

التي نزل فيها الوحي على موسى في جبل الطور؟ ومنذ ذلك التاريخ والى الان فالبشرية تنزف وتتقاتل وقد ذهب الملايين ضحية هذه الفرية، هذا مابقي من بركات موسى، مضافا الى دين عنصري يؤكد لاتباعه انهم شعب الله المختار وان الله فضلهم على العالمين كما ورد في القران. ولو رجعنا الى بداية بعثة موسى فما كان نفع موسى غير صب البلايا على شعب مصر من الجراد والقمل والدم والضفادع (فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع.. *الاعراف والشعب المصري المسكين هو الذي يعاني منها لا فرعون الجالس في قصره ولا يرى ضفدعة او جرادة مثل الحصار المفروض على العراق في عهد صدام الذي دمر الشعب العراقي دون ان يتأثر به صدام واعوانه!! وحتى بني اسرائيل قد ذاقوا العذاب والتهجير في الصحراء بعد هربهم من مصر بسبب موسى (قالوا لقد اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ماأتيتنا) حتى انهم طلبوا منه العودة الى مصر وانهاء هذه الازمة، الا انه كان يعلم ما سيكون مصيره في مصر، ولذلك اغراهم بدخول فلسطين بتلك الحجة المزعومة، وقبل كل هذه الاحداث نرى ان موسى قام بقتل انسان من الاقباط بدون حق ولمجرد نزاع بين القبطي والاسرائيلي وقد اعترف بذلك موسى نفسه واستغفر الله وقال (هذا من عمل الشيطان) وبذلك يسجل نفسه في التاريخ كأول داعشي ارهابي رغم انه كان يعيش احسن عيشة في بلاط الملك الذي آواه ورعاه فكان هذا جزاء المحسنين !! اما فرعون، فماذا بقي منه من نفع؟.. يكفي ان نقول ان اقتصاد مصر قائم على السياحة واهم ما يجذب السواح الى مصر هو الاهرامات وابو الهول من بقايا الحضارة الفرعونية حيث تدر هذه الاثار على مصر اكثر من مليار دولار في العام وينتفع منها جميع الشعب المصري بشكل مباشر او غير مباشر من المطاعم والفنادق وسيارات الاجرة وغير ذلك، مضافا الى النفع المعنوي لشعب مصر حيث يفخرون امام العالم بحضارتهم هذه، ومع كل هذا النفع نرى

المسلمين في مصر يلعنون فرعون وهم يعيشون على مائدته ! وليس هذا فحسب بل ان البشرية استفادت كثيرا من هذه الاثار حيث اطلع العالم على تاريخ وحضارة من اقدم الحضارات التي عرفتها البشرية ببركة قبر فرعون، اما موسى فلم يبق منه حتى قبره.. واليوم نرى وجود اسرائيل من بركاته وقد خسر الشعب المصري ومعه الشعوب العربية المليارات في التسلح والحروب ضد اسرائيل غير عشرات الالوف من القتلى والجرحى.. فايهما كان انفع للبشرية؟؟ ولو عدنا الى عصر فرعون وحكومته فماذا نرى؟ القران يحدثنا عن سلوكه مع مخالفيه موسى وهارون بمنتهى الديمقراطية والحوار الحر وامام الملأ وقد كان بامكانه قتله منذ اليوم الاول وبخاصة ان موسى ارتكب جريمة قتل فيما سبق، وقد ذكر لنا القران بعض ماجرى من هذه الحواريات، وكذلك لم يحدثنا القران والتاريخ ان فرعون قد غزا بلدان اخرى رغم مايمتلكه من امكانات وجيش قوي مع ان فلسطين وما تتمتع به من خيرات وبركات كانت الى جواره وقد غزاها البابليون والفرس والرومان طمعا في خيراتها مع بعدهم عنها، اما ما يقال من ان فرعون كان ظالما وقد سخر العبيد لبناء الاهرامات فهذه سيرة الملوك في كل عصر حتى في العصر الاسلامي بل ان التاريخ يحدثنا عن فجائع ارتكبها الملوك والسلاطين في بلدان اخرى اكثر بكثير مما يحدثنا عن فرعون، والعبيد كان يشتريهم من قوافل التجارة مثلما اشتروا يوسف النبي بعد ان غدر به اخوته المتدينون ولم يكسب العبيد بغزو البلدان كما هو حال المسلمين في زمن النبي محمد وبعده، والقران يحدثنا ايضا عن سليمان وهو نبي سخر الجن والانس لبناء الهيكل وبمواصفات عجيبة وغريبة، ولكن لم يبق منه الان أي اثر سوى جدار واحد يقال انه من بقايا هيكل سليمان، والمثل يقول: مابني على باطل فهو باطل.. اما ماذكره القرآن عن طغيانه وقوله انا ربكم الاعلى فثقافة ذلك الزمان والى عهد قريب كانت ترى في السلطان انه ظل الله على الارض كما في الثقافة الاسلامية

ايضا، ولم يقل لهم انني الله الذي خلقكم لان هذا الكلام لا يصدقه عاقل، اما قتله وتعذيبه للناس فهو يخص المعارضين لحكومته كما فعل النبي محمد ذلك بأمر القرآن (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله.. ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض..)، وقد ذكرنا سابقا ان اخلاق الحاكم وبالنظر الى مسؤوليته في حفظ النظام تختلف عن اخلاق المحكومين، والشاهد على ذلك اخلاق سليمان النبي في تعامله مع طير جميل وصغير وهو الهدهد حيث توعده بالذبح او التعذيب لمجرد انه تأخر في الحضور (قال لاذبحنه او لاعذبنه عذابا شديدا)، والقرآن يؤيد هذا التصرف من سليمان، فاذا كان هذا تعامله مع طير صغير فكيف يكون تعامله مع المعارضين لحكمه؟؟ واخيرا ان ماورد الينا من اخبار فرعون وموسى مستقاة من مصدر واحد وهو ماحكاه بنو اسرائيل عن تاريخهم وقد اقتبسه القرآن منهم، وليس من العدل والانصاف ان يسمع القاضي من طرف واحد ولا يستمع الى الاخر فلعله على حق لاسيما اننا نعلم وبشهادة القرآن ان بني اسرائيل كانوا من اكذب الناس واكفرهم وأحطهم اخلاقا، واذا اردنا ان نستمع الى الطرف الاخر وهم الفراعنة فسوف يقولون: هذه آثارنا تدل علينا.. ويكفينا في كذب هؤلاء المدعين انهم كانوا يعيشون في مصر عيشة مرفهة رغم انهم كانوا نزلاء عندنا وكان واحدا منهم وهو قارون يملك ثروة باهضة جدا حتى صار مضرب المثل في الثراء ولم نقم بمصادرة امواله كما يفعل سائر السلاطين الظالمين، ويكفي في بيان حالتهم الاقتصادية الجيدة ان نساءهم كن يملكن الكثير من الذهب والحلي بحيث انهم صنعوا منها عجلا كبيرا بعدما خرجوا الى سيناء.. واعتقد ان الله أحب موسى لشدة ايمانه وتأييده للمظلومين من شعبه ومطالبته بحقوقهم فأماته في صحراء سيناء قبل ان يغزو فلسطين وربما يرتكب من الجرائم مايحوله الى سفاح خطير.. اما فيما يتعلق بخاتمة فرعون فان الشيخ الاكبر ابن عربي يعتقد بأن

فرعون في الجنة لأنه آمن في آخر ساعة من حياته، وفي نظري انه كان مؤمنا موحدا كما اثبتت الدراسات التاريخية وان موسى تعلم التوحيد من دين فرعون عندما كان يعيش في البلاط.

لماذا يجب ان نكون اخلاقيين؟

قالوا وقلنا: .. قال القرآن؛ (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي.. *النحل أقول: هذه الآية القرآنية تشير الى مسألة مهمة من مسائل فلسفة الاخلاق وهي مسألة مصدر الاخلاق ومن هي الجهة التي توجب علينا الالتزام بالقيم الاخلاقية، وفي هذه المسألة ثمة مذاهب متعددة نستعرضها باختصار: *الله، وهومذهب الاشاعرة (اهل السنة) وغالبية المسيحيين، والآية اعلاه تقرر هذه الرؤية وان الله هو الذي يأمر الناس بالاخلاق الحسنة والفضائل وينهاهم عن الرذائل، ويرى المسيحيون ان المسيح دعا الناس للاخلاق ولولا ذلك لما كنا ملزمين بها، والمشكلة في هذه الرؤية لدى المسلمين ان مثل هذه الاخلاق لا تنبع من حب الخير للناس بقدر ما ترسخ الانانية في الانسان الذي يقوم بالفعل الاخلاقي للحصول على الثواب، مضافا الى ان الاحكام الشرعية كثيرا ما تتقاطع مع الاخلاق ومنها الارهاب والعداوة والكراهية للآخر المخالف. *العقل، وهو مذهب المعتزلة وقدماء الفلاسفة كافلاطون وارسطو حيث يؤكدون على ان العقل يدرك الخير والشر وهو الذي يأمر الانسان بضرورة الالتزام بالاخلاق لنيل السعادة في الحياة وذلك من خلال تجنب الافراط والتفريط في كل عمل اخلاقي ومراعاة الحد الوسط.. والمشكلة في هذا المعيار ان العقل يتبع غالبا المصلحة والنفع الشخصي وهو غير كامل في معظم الناس، مضافا الى ان السعادة مفهوم

ضبابي فمن الناس يراها في جمع المال، ومنهم من يراها في الرئاسة او طلب العلم وغير ذلك. *المجتمع، وهو مذهب علماء النفس والاجتماع، وذلك من خلال الانا الاعلى حسب فرويد او روح المجتمع حسب دوركايم فالمجتمع هو الذي يفرض على الفرد الالتزام بالاخلاق حفاظا على تماسكه ولتقوية روح التعاون بين افراده، وهنا ايضا يمكن القول بأن هذا المصدر للاخلاق متغير ونسبي في المجتمعات البشرية، مضافا الى ان المجتمع قد يدعو افراده لارتكاب الرذيلة احيانا وبخاصة تجاه الشعوب والمجتمعات الاخرى كما في الاستعمار والنازية والاخلاق القبلية وما الى ذلك. *الوجدان، وهو مذهب كانت في الاخلاق حيث يرى ان اصل الفعل الاخلاقي نابع من الوجدان فقط، فالوجدان هو الذي يوجب على الانسان سلوك طريق الاخلاق بدون اي توقع للثواب من المجتمع او الله او مصلحة شخصية وما عدا ذلك فهو ليس من الاخلاق.. ونواجه في هذا الاصل للاخلاق ان جميع الناس لا يملكون مثل هذا الوجدان القوي الذي يستطيع ادراك الخير الاخلاقي وإلزام صاحبه بالسير وفق اوامر الوجدان وبخاصة اذا كان الفعل الاخلاقي مخالفا لمصالحه الشخصية ومنافعه الذاتية. *النفع، وهو مذهب الماديين والبراجماتيين الذين يعتقدون بأن الاصل في جميع سلوكيات الانسان ومنها الاخلاق هو النفع الشخصي، فكل انسان يتحرك في حياته بدافع حب الذات ويريد جلب الخير الى نفسه ودفع الضرر عنها حتى في موارد خدمة الآخرين والايثار ومراعاة العدالة والانصاف والصدق ولو اقترن ذلك بضرر مؤقت على نفسه فانه على المدى الطويل يعود بالنفع عليه.. مثلا عندما يخدم الآخرين فسوف يساهم في اشاعة روح المحبة والتعاون بين الناس وسوف يمد الناس يد العون اليه فيما بعد.. وهذا الاصل للاخلاق يواجه ايضا مشكلة النفعية وبخاصة فيما لو تعارضت الاخلاق مع مصالح المرء ومنافعه الفورية، اي ان الانسان لا يجد في كل الحالات مثل هذه الرؤية

البعيدة لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة لانها تعود عليه فيما بعد بالنفع، وماذا لو لم تعد عليه بالنفع؟ *العشق. وهو مذهب بعض العرفاء وفلاسفة الاخلاق، حيث يرون ان الدافع الاصل للفعل الاخلاقي يجب ان يكون صادرا من العشق للفضيلة او الحب للانسانية لا من أجل شئ آخر والا فلا يعد من الاخلاق.. وهذه الرؤية هي الاخلاق بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولكن كما تقدم في معيار الوجدان، ان كل الناس لا يتمتعون بمثل هذا العشق للخير والفضيلة ويبقى الامر محصورا على القلة من الذين وصلوا الى مراتب عالية من الكمال الانساني والمعنوي. ونرى ان جميع هذه المذاهب الاخلاقية تحمل بعض الصحة في رؤيتها لمصدر الاخلاق في سلوك الانسان، فليس جميع الافراد على مستوى واحد من حيث الالتزام بالاخلاق، فمنهم وهم الغالبية من الناس يلتزمون بالاخلاق لأن المجتمع او العرف يفرض عليهم ان يكونوا اخلاقيين، وبعضهم المتدينين يلتزمون بالاخلاق لان الله طلب منهم ذلك ولولا أمر الله والدين لما وجدوا دافعا نفسيا للالتزام بالاخلاق، ومنهم من يعيش الوجدان القوي فيرى ضرورة الالتزام بالاخلاق بدافع من وجدانه.. وهناك قلة من الناس من اهل العشق يجدون لذة في خدمة الناس والايثار لمجرد الحب فقط، وهذا اعلى مستوى يصل اليه الانسان في حياته المعنوية والاخلاقية... وشكرا لكم.

علاقة الدين بالاخلاق

قالوا وقلنا: .. قال النبي محمد: (إنما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق) حديث مستفيض اقول: في مجال بيان العلاقة بين الاخلاق والدين وهل انها علاقة توافق ام تعارض، وايهما الاصل وايهما الفرع، هناك عدة اقوال ومذاهب، أهمها: *التوافق والاصل الاخلاق، وهو

ما نستوحيه من الحديث النبوي المذكور اعلاه، حيث يقرر حقيقة ان الدين جاء من اجل تقوية واتمام الاخلاق. وهو مذهب غالبية المثقفين والليبراليين حيث يؤكدون على حقيقة ان الاخلاق هي الاصل والمطلوب من المرء ان يكون انسانا صالحا ولا يهم ماذا يكون دينه ومذهبه، فجميع الاديان والمذاهب تهدف الى جعل الانسان صالحا، وهذا هو احد وجوه القول بالتعددية. وهذا ان الاخلاق تحتاج في تقوية الباعث لها وتعميقها في نفس الانسان الى دين ومفاهيم ماورائية كأصل الثواب والعقاب من قبل الله على الافعال الاخلاقية. *التوافق والاصل الدين، وهو مانستوحيه من جملة من النصوص الدينية وأقوال علماء الدين، كما ورد في الآية (وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون)، او التركيز على الايمان وان العمل الصالح يدعم ويقوي الايمان (والعمل الصالح يرفعه)، او (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) اي مهما كان صالحا واخلاقيا وأتى بالاعمال الخيرة فلا يقبل منه لو كان على غير دين الاسلام.. وهذا يعني ان الدين يحتاج الى الاخلاق في سلوك الانسان طريق الايمان والتدين، اي ان الاخلاق وسيلة لتحقيق هذا الغرض لا انها هدف بذاتها. *التعارض، وهو ماذهب اليه نيتشه وفويرباخ وآخرون من أن الدين يعمل على تزييف الاخلاق ويكرس في الانسان حالة الاغتراب عن الذات ويزرع فيه روح الخنوع والتكاسل وامثال ذلك. ولما كانت الاخلاق ضرورية في حياة الانسان والمجتمع البشري وليس كذلك الدين، لذا دعا الكثير من المفكرين الغربيين الى علمنة الاخلاق وفصلها عن الدين للمحافظة عليها وبناء منظومة اخلاقية لا تعتمد على الدين والغيب بل على الانسانية والكرامة الذاتية في الانسان، او التأصيل للاخلاق البراجماتية وامثال ذلك. *التوازي، وهو ماذهب اليه بارتلي وآخرون من أن الدين والاخلاق مقولتان مستقلتان في حياة الانسان وثقافته رغم وجود تأثير متبادل لاحدهما على الآخر الا انهما لا يلتقيان في نهاية المطاف. اي ان كل من الدين والاخلاق

يبحثان مسائل خاصة في حياة الانسان ولكل منهما موضوعه الخاص، فالدين يبحث في مسائل غيبية وصفية من وجود الله والحياة بعد الموت، اي من مقولة العقل النظري، والاخلاق من مقولة العقل العملي وتبحث في ماينبغي ومالا ينبغي فعله في واقع الحياة. فالدين يمنح الانسان المعرفة، والاخلاق تمنحه القيم، وكلاهما مهم في حياة الانسان، *وفي تقديري ان العلاقة بينهما الاتحاد والتعارض كلاهما، بمعنى ان الدين تارة يكون متحدا مع الاخلاق وليس فقط موافقا لها، واخرى تكون النسبة بينهما التعارض والتباين، فلو اخذنا الدين من زاوية كونه ايمانا قلبيا بالله والحب له وتوكيد العلاقة معه مما يؤدي الى مساعدة المؤمن في الخروج من قوقعة الانا وقيود الانانية والنفعية، فهذا المعنى من الدين هو عين الاخلاق، وكما نعلم ان الاخلاق لا تقتصر على علاقة المرء مع الآخرين بل مع الله ومع نفسه، فاذا انطلق الانسان في علاقته مع الله من جهة شكر المنعم كما يقول علماء الكلام لا خوفا من النار او طمعا في الجنة، فهذا المعنى للايمان يقوم على ركيزة اخلاقية مهمة، وهي القاعدة الوجدانية في الاخلاق: هل جزاء الاحسان الا الاحسان.. ويترتب على ذلك حب الانسان للناس وتقديم الخير لهم وسلوك طريق الفضيلة والابتعاد عن الرذيلة في الحياة لأن حب الخير المطلق وهو الله يدفع الانسان بهذا الاتجاه.. اما لو نظرنا الى الدين من زاوية كونه عقائد واحكام شرعية فسوف ينعكس الحال ويكون الدين اداة لمسخ الانسان واغترابه عن ذاته الحقيقية وتكريس الانانية والنفاق والعجب ورؤية الانا افضل من الآخرين والدوغمائية والكراهية للآخر المخالف والتعصب والماضوية واخيرا يقع في احضان الارهاب والجريمة. وكلما ازداد المرء تدينا بهذا الدين تعمقت فيه هذه الحالات اللاأخلاقية وابتعد عن روح الانسانية والقيم الاخلاقية كما هو المشهود في مجتمعاتنا الاسلامية، لأن الشريعة الاسلامية والنصوص الدينية تحمل كما هائلا من الاحكام والمفاهيم المتعارضة مع

الاخلاق وحقوق الانسان كالغزو والسبي والرق والفرقة الناجية وقتل المرتد ولزوم البراءة من الكفار والمخالفين و.. غيرها مما يطول بيانه وهو ظاهر على سلوكيات المتدينين، مضافا الى استهلاك طاقات الانسان وامتصاص امكاناته المادية والمعنوية في امور عبثية كالحج والعمرة والمشي لزيارة المراقد المقدسة والشعائر الدينية والخمس وبذل الجهد في قراءة او تأليف التفاسير وكتب الحديث وغيرها مما لا يبقي للانسان طاقة لسلوك طريق الاخلاق والمعنوية.. ويتبين من ذلك ان الدين بامكانه ان يرفع الانسان الى اعلى عليين في مراتب الانسانية والاخلاق، وفي ذات الوقت بامكانه ان يهبط به الى اسفل السافلين في مهاوي الرذيلة والانحطاط، وانت بالخيار بين هاتين الرؤيتين للدين.

كيف نفهم الشعور بالمسؤولية؟

قالوا وقلنا: .. قال النبي محمد: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في مال أبيه وهو مسؤول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) حديث متفق عليه. اقول: ماورد في هذا الحديث النبوي يعكس مفهوم المسؤولية الحقوقية، وهي قيام الفرد بما يجب عليه تجاه الآخرين، وتختلف كليا عن المسؤولية الوجدانية والاخلاقية التي سنتحدث عنها لاحقا، وقد دأب الاسلاميون من كتاب ومفكرين على الاشادة بهذا الحديث في التأسيس لاصل المسؤولية في الاسلام واعتباره منجزا حضاريا للاسلام، مع اننا لا نجده امتيازا للاسلام على غيره من المدارس والمذاهب الفكرية، فهذا المعنى من المسؤولية كان موجودا منذ القديم وفي جميع المجتمعات

البشرية ومنها العرب في الجاهلية، فكل رجل عندما يتزوج يدرك مسؤوليته تجاه اهله وابنائه، وهكذا الزوجة والعامل والحاكم وغيرهم، بل هي موجودة بنحو من الانحاء في الحيوانات ايضا. الامتياز الوحيد للدين انه يضع المسؤول تحت الرقابة الالهية فلا يقصر في اداء واجباته لانه سيحاسب غدا امام الله على ذلك، وهذه المسؤولية امام الله يمكن التخلص منها بسهولة اما بأن يمني الشخص نفسه بالتوبة والاستغفار فيما بعد، او بفتوى فقيه او بحيلة شرعية وماالى ذلك، فلو كانت هذه الرقابة الالهية كافية وتمثل صمام الامان من حالات الانحراف والمخالفة لدى المسؤولين كما يزعم الاسلاميون لما رأينا هذا الكم الهائل من مظاهر الفساد المالي والاداري لدى المسؤولين من اتباع الاحزاب الاسلامية.. وهذا يعني ان الاهم من ذلك المسؤولية الاخلاقية التي تعتبر من معالم انسانية الانسان وهي الاصل والاساس للمسؤولية الحقوقية، فما لم يشعر الانسان بالمسؤولية الاخلاقية في وجدانه لأمكنه التملص من اداء مسؤولياته الاخرى بذرائع شتى، ولبيان الفرق بين هذين النوعين من المسؤولية نستعرض مباني كل واحدة منهما: مباني المسؤولية الحقوقية: *ان هذه المسؤولية تخضع لضوابط قانونية وشرعية تبين للمكلف واجباته تجاه من يرعاه. *انها محدودة في دائرة معينة، اي في حدود رعيته ولا تمتد الى غيرهم. *وجود حساب ومؤاخذة عند التقصير في هذه المسؤولية، والمحاسب هو الله يوم القيامة (وقفوهم انهم مسؤولون). *انها تتوافق مع مقولة الجبر، بمعنى اننا حتى لو اعتقدنا بأن الانسان مجبر على افعاله كما ذهب الغزالي والفخر الرازي والاشعري من علماء الاسلام، وغيرهم من الفلاسفة وعلماء النفس الغربيين فان هذه المسؤولية تبقى منجزة وفاعلة وتندرج ضمن قوانين الجبر الالهي او الاجتماعي او الفلسفي، وليس كذلك المسؤولية الاخلاقية التي تقوم على اساس حرية الانسان كما سيأتي.. وبعبارة اخرى ان المسؤولية الحقوقية تستند الى الارادة لا الاختيار، وفرق كبير

بين الارادة والاختيار، ففي مجال الارادة يجد المكلف نفسه امام طريق واحد يجب عليه سلوكه، وتقوم الشريعة برسم معالم واحكام هذا الطريق مثل سكة الحديد للقطار، اما الانتخاب فيعتمد على وجود طرق متعددة يقوم المكلف باختيار احدها للوصول الى الهدف، ومن هنا تكون مسؤوليته اشد. الامر الآخر ان المسؤولية الدينية يمكن الالتفاف حولها واستخدام حيل شرعية للخلاص منها كما نرى هذه الظاهرة عند المسؤولين من الاحزاب الدينية وحتى عند مراجع الدين فلا يعلم اين تذهب المليارات من اموال الفقراء والمساكين المودعة عندهم، وليس كذلك في المسؤولية الوجدانية، لأن المسؤول هنا مكلف عن تربية نفسه تربية اخلاقية فلا يعقل معها ان يحتال على نفسه. مباني المسؤولية الاخلاقية: *ان هذه المسؤولية لا تخضع لضوابط من خارجها بل هي شعور وجداني بحت. *انها غير محدودة بدائرة معينة من الرعية بل تشمل جميع افراد البشر، فالانسان مسؤول عنهم جميعا. *لا يوجد من يحاسب الانسان في هذه المسؤولية سوى وجدانه، ولا يوجد عقاب على التقصير فيها سوى الهبوط المعنوي عن مرتبة الانسانية. *ان هذه المسؤولية فردية وليست خاضعة لعقد اجتماعي مع الآخرين. *انها مترتبة على حرية الانسان ومقترنة معها، فلولا الحرية لما وجدت هذه المسؤولية. ومن هنا نفهم السر في التدين وجاذبية الشريعة لدى المتدينين، فهؤلاء يخشون تحمل مثل هذه المسؤولية ويفرون من الحرية كما يقول اريك فروم باللجوء الى الشريعة التي تمنحهم الراحة والخلاص من القلق الذي يعيشه الانسان الحر في انتخابه لطرق الحياة وما يترتب على ذلك من مسؤولية ثقيلة، فالشريعة ترسم لهم معالم الطريق بكل تفاصيله، وما عليهم سوى سلوك هذا الطريق دون تحمل المسؤولية، لان المسؤولية امام الله يتحملها عنهم الفقهاء ومراجع الدين (ذبها براس عالم واطلع منها سالم)، وهكذا يبيع المتدينون حريتهم التي هي العلامة الوحيدة لانسانيتهم ويتحولون الى قطيع للحصول على الراحة

الموهومة جراء الخلاص من المسؤولية الاخلاقية ومحاسبة الوجدان. ومن هذه النقطة بالذات يتبين الفارق الاساس بين المتدين والوجداني، فنرى المتدين يلقي بالمسؤولية عن مظاهر القصور والتقصير على هذا وذاك او على الحظ والقسمة او على القضاء والقدر او على العرف والمجتمع او على الحكومة او على الشريك والزوجة فيما لو حصل خلاف ونزاع ويرفض في جميع الحالات إلقاء مسؤولية الاخطاء على نفسه.. بينما الوجداني بعكس ذلك تماما حيث يتحمل مسؤولية كل قصور وتقصير يحدث في المجتمع حتى لو لم يكن قد صدر منه، اي يحمل تبعات الآخرين ايضا لانه يعتقد ان هذا العالم عالمه هو وان هذا المجتمع مجتمعه هو وانه هو المسؤول عن اصلاحه كما يرى رب البيت انه مسؤول عن بيته واسرته، ولهذا يعيش الوجداني في حزن وألم لمايجد من مظاهر الظلم والحرمان في مجتمعة ولا يجد السبيل لرفعها او التقليل منها بينما يعيش غيره في راحة مادامت اموره الشخصية على مايرام.. هذه هي ضريبة الحرية وتحمل المسؤولية الاخلاقية عندما يريد الانسان ان يكون انسانا.. يجب علينا قبل كل شئ إحياء حس المسؤولية الاخلاقية بين الناس كمقدمة ضرورية لأي عملية اصلاح اجتماعي وسياسي وذلك بأن يقول كل فرد منا عندما يرى اي نقص وخلل: انا المقصر، وبذلك يتسنى له اكتشاف ادواة الحل والعلاج، ولكن اذا القى باللائمة على هذا وذاك فأول شئ سيخسره انه لا يبحث عن علاج هذا النقص، بل في احيان كثيرة تنحل المشكلة بمجرد ان يعترف الانسان بخطئه ويقول: انا المقصر كما في حالات النزاع بين الزوجين بدلا من القاء اللوم على الطرف الآخر مما يثير فيه غريزة الدفاع والرد بالمثل.

حماقة الدفاع عن الله !

قالوا وقلنا: ... يقول القرآن: (ان الله يدافع عن الذين آمنوا.. *_الحج. اقول: مع ان هذه الآية صريحة في ان الله هو الذي يتولى الدفاع عن المؤمنين به، ولكن مع ذلك نجد المتدينين يأخذون على عاتقهم الدفاع عن الله وكأن الله محتاج لمن يدافع عنه، فمضافا لمخالفتهم الصريحة للنص القرآني فان عملهم هذا وسعيهم الحثيث لاثبات وجود الله في الكتب وعلى صفحات الفيس بك والدخول في سجالات حادة مع الملحدين يعتبر اهانة لله من قبل هؤلاء المتدينين، لانه ليس دفاعا عن الله الحقيقي الذي لا يحتاج الى دفاع بقدر ماهو دفاع عن الله الذهني الذي يعشعش في ادمغة هؤلاء الحمقى والذي تحول الى اداة بيد الانا فيهم لاثبات انها على حق والتستر بهذه العقيدة لاخفاء قبحها وزيفها وبالتالي اشغال المتدينين بوهم الدفاع عن الله ورسوله عن الاهتمام بتهذيب نفوسهم وتقوية وجدانهم (الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا). اما الجانب الآخر، وهم الملحدون واللادينيون فهم على حق في الدفاع عن مقولاتهم والدعوة الى الالحاد ونبذ الدين، لأنهم يشعرون بأن هذا الاله قد دمر حياتهم وحياة الناس واثار الرعب والارهاب في مجتمعاتهم، فدفاعهم عن الالحاد في عمقه النفساني هو دفاع عن الناس والحياة وحقوق الانسان، وبهذا المعنى هم يدافعون عن الله الحقيقي وعن ارادته ورحمته ولطفه ولا يقصدون من دفاعهم عن الالحاد سوى الخلاص من الارهاب والتزمت والتعصب لدى المتدينين.. ان موقفهم هذا من الله والدين هو ردة فعل لما يقوم به المتدينون ومن ورائهم رجال الدين ضدهم.. هل نسينا محاكم التفتيش واحراق المفكرين في الغرب على يد ارباب الكنيسة والتي انتجت فيما بعد موجات عظيمة من الالحاد ورفض الدين والاعراض عن الله وعن المسيح، والقانون يقول ان لكل فعل رد فعل يساويه في القوة ويعاكسه في الاتجاه.. واقولها بكل ثقة ان هؤلاء الملحدين اقرب

الى الله والى رحمته من المتدينين الحمقى وخاصة المشايخ ورجال الدين وقد قيل: عدو عاقل خير من صديق احمق. ونرى صدق هذه المقولة في الواقع العملي، فالملايين من الناس اخذت تكره الله وتبتعد عن طريق الايمان بسبب افعال المتدينين وفتاوى رجال الدين في تكفير العلمانيين وكل من يخالفهم في معتقداتهم السخيفة.. العلماني او الملحد لا يهمه ماذا تعتقد، فقط يريد منك ان لا تفرض رأيك عليه وعلى الناس حفاظا على حريتهم وكرامتهم.. وهذا هو مايريده الله ايضا، ولكن المتدينين يريدون مصادرة حريات الناس وفرض افكارهم الماضوية الخطيرة عليهم بشتى الوسائل والسبل وآخرها ما صدر عن المرجع اليعقوبي من اباحة زواج القاصرات في قانونه الجعفري.. فايهما اقرب الى الله.. ؟ الله في عرف العرفاء لا يحتاج الى دفاع لانه أراد لهذا العالم ان يكون بهذا الشكل، وأراد لهذه الحياة ان تكون بهذه الصورة ويعيش فيها الجميع على اختلاف اديانهم وقومياتهم وافكارهم بسعادة ويذوقوا طعم الحياة الحلوة والهنيئة بالتعاون والمحبة فيما بينهم كما يقول القرآن (وخلقكم من ذكر وانثى وجعلكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) لا لتتقاتلوا وتتنازعوا.. ويقول ايضا (كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محضورا)، فالله كالشمس يشرق بنوره على جميع الدنيا، وكالمطر الذي يهطل في كل مكان فيستفيد منه جميع الاحياء ولا يهمه اذا شكروه او لم يشكروا، كما ان الشمس تمنحنا النور والدفء ولا يهمها اذا انكر وجودها بعض الناس عندما تغطيها السحاب.. هكذا الله مع خلقه، فمن انت ايها الحقير اقصد المتدين حتى تمنع رحمة الله عنهم وتريد لهم الشر وتدعو عليهم بالبلاء بل تسعى لتقييد حريتهم وكبت اصواتهم وازهاق نفوسهم وحرمانهم من هذه النعمة الالهية العظيمة وهي الحياة ؟؟ من انت ايها المتدين الاحمق حتى تريد جر الناس ولو بالسلاسل الى جنتك المزعومة التي يعيش فيها الناس كالدواب والبهائم يأكلون ويشربون وينكحون الى ابد الآبدين من دون عمل واخلاق وابداع وايثار

ومواساة.. الملحد لا يريد ان يكون بهيمة مثلك همها علفها كما يقول امير المؤمنين.. من انت ايها الشيخ المعتوه ذو العقل المتعفن حتى تفتي بحرمة انتخاب العلماني للبرلمان ؟؟ هل أثبت الاسلاميون جدارة وصدق وامانة ونزاهة في توليهم لمقاليد الحكم حتى يفهم الناس مصداقية كلامك وفتواك ؟؟.. من انتم ياخفافيش الظلام حتى تفرضوا على المرأة الحجاب وفي ذات الوقت تبيحوا لها الزنا باسم المتعة وجهاد النكاح ؟؟ اذهبوا واشربوا من بول البعير لعله يطهر ادمغتكم من افكاركم البالية وشريعتكم الهمجية.

كيف نعرف النفس؟

قالوا وقلنا: .. قال الامام علي: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ونسب هذا الحديث الى النبي ايضا. أقول: الصحيح ان يقول: من عرف ربه فقد عرف نفسه.. والشاهد على ذلك ان جميع الفلاسفة والمفكرين وعلماء النفس وعلماء الدين لم يعرفوا ربهم من خلال معرفة نفوسهم رغم البحوث والدراسات الكثيرة في مجال معرفة النفس، فالكثيرمنهم ممن عرفوا النفس ومع ذلك لم يعرفوا الرب وبقوا ملحدين او لادينيين، والاشخاص الذين عرفوا الله كالعرفاء لم يبدأوا معرفتهم هذه من معرفة نفوسهم بل العكس صحيح، اي انهم عرفوا الله اولا ثم عرفوا نفوسهم كما ورد في دعائهم: (اللهم عرفني نفسك فانك ان لم تعرفني نفسك لم اعرف رسولك، اللهم عرفني رسولك فانك ان لم تعرفني رسولك لم اعرف حجتك، اللهم عرفني حجتك فانك ان لم تعرفني حجتك ضللت عن ديني)، وقد نسب رواة الشيعة هذا الدعاء الى ائمتهم كما هي عادتهم والحال ان الامام اذا كان هو الحجة فلا معنى لأن يطلب من الله ان يعرفه حجته،.. ومعنى الرسول في هذا الدعاء هو الرسول الباطني وهو الوجدان، لان العرفاء المسلمين يعرفون الرسول الظاهري وهو

النبي محمد فلا معنى لأن يطلبوا من الله معرفته، ومن ذلك يتبين معنى الحجة في هذا الدعاء وهي الدليل من العقل والوجدان لسلوك الطريق الى الله، فبعد ان يتعرف الانسان على الله معرفة قلبية، يتعرف على رسوله في اعماق النفس والذي يمثل نفسه الحقيقية ووجدانه، ثم يتعرف على الدليل والحجة في سلوك طريق الحق والمعرفة.. على اية حال لابأس بالاشارة لبعض المقولات في معرفة النفس وهو موضوع هذه المقالة: _ ذهب قدماء الفلاسفة كافلاطون وارسطو وتبعهم على ذلك الفلاسفة المسلمون كابن سينا وصدر المتألهين الى تقسيم النفس الى ثلاثة اقسام: نفس نباتية وحيوانية وانسانية، ولكل واحدة منها صفات خاصة وقد اجتمعت كلها في الانسان، فالجنين يتمتع بنفس نباتية ومن صفاتها النمو والتغذية، اي القوة الشهوية فقط، وبعد ان يولد تكون له نفس حيوانية، ومن صفاتها اضافة الى النمو والتغذية الحركة والشعور والدفاع، وهي القوة الغضبية في الحيوان، وبعد ان ينمو ويكبر تبدا النفس البشرية بالظهور فتكون له القوة العاقلة مضافا الى قوتي الشهوة والغضب. _ وذهب علماء النفس في مدرسة التحليل النفسي الى ان النفس تتكون من ثلاثة محاور: الهو، والانا، والانا الاعلى، فالهو يقصد بها الغرائز التي تطلب من صاحبها اشباعها وبخاصة الغريزة الجنسية، ولكن الانا الاعلى والذي يتكون من ثقافة المحيط الاجتماعي والقيم الاخلاقية يرفض اشباع الغريزة الا وفق العرف والمجتمع، هنا يأتي دور الانا في ايجاد مخرج من هذا التعارض وتقوم احيانا بارسال طلبات الغريزة الى عالم اللاشعور فيحدث مايسميه فرويد بالكبت.. وتفصيل ذلك في محله. _اما الاسلام فيظهر من النصوص القرآنية وجود عدة انواع للنفس في الانسان، فهناك النفس الامارة التي تدفع صاحبها في طريق الشر، ونفس لوامة وهي الضمير الذي يلوم الانسان في حالات المخالفة، ونفس ملهمة ونفس مطمئنة، وهي آخر مرتبة تصل اليها النفس البشرية في طريق الكمال المعنوي. _اما العرفاء فيذهبون الى ان

النفس البشرية تتكون من ثلاث نفوس واحدة في بطن الاخرى كالفاكهة او البيضة، فهناك قشرة ولب ونواة، وأول مايظهر من الفاكهة كالبرتقالة مثلا هي القشرة، ثم اللب، ثم النواة، وكذلك في الانسان، فاول مايظهر من النفس هي الانا وهي النفس القشرية ومهمتها الحفاظ على النفس الحقيقية التي تظهر في مابعد، اي بعد مرحلة النضج العقلي والعاطفي، وحينئذ يبدأ الصراع بين الانا التي تطالب فقط باشباع رغباتها الانانية، وهذه النفس الحقيقية التي تريد الخير للناس لأنها متصلة بنفوس الاخرين وهي الروح الانسانية الكلية كما ان كريات الدم لها روح مستقلة ولكنها تشترك مع جميع الكريات والخلايا الاخرى بروح واحدة وهي روح الشخص، وهكذا نحن البشر نشترك بروح واحدة هي روح الانسانية رغم ان كل واحد منا له نفس مستقلة.. بعد ذلك تظهر النواة وهي الروح الالهية (ونفخت فيه من روحي)، وليس بالضرورة ان تكون هذه النفوس كلها متوفرة في كل فرد، فمن الناس من يعيش بنفس قشرية فقط وهم الانانيون والانتهازيون الذين لا يفكرون الا بمصالحهم الشخصية، وهناك اصحاب النفوس الانسانية الذين يشعرون بالحب للآخرين ويسعون لخدمة الناس، وهناك اصحاب النفوس الالهية وهم كبار المصلحين الذين يضحون بانفسهم من اجل سعادة الناس كالمسيح وبوذا وسقراط وغيرهم.. ويتبين مما تقدم ان حالنا في هذه الحياة حال البيضة التي تتكون من قشرة خارجية وصفار ونطفة، واغلب البيض لا يحتوي على نطفة، اي غير مخصب فلا تكون له حياة ثانية ولكنه نافع ومفيد في الحياة الاجتماعية، وهكذا حال الغالبية من الناس فهم نافعون في الحياة رغم عدم وجود روح الهية فيهم، وهناك من تقبل هذه الروح الالهية، اي كانت بيضته ملقحة ولكنه لم يهتم بتغذيتها وتقويتها ورجح عليها نفسه القشرية مما ادى الى خنق الفرخة وموتها، فهؤلاء هم البيض الفاسد وهم المشايخ ورجال الدين الذين عرفوا الحق وخالفوه، ومصيرهم الرمي في القمامة، اما القسم الثالث فهم

الذين اهتموا بتربية نفوسهم وروحهم الانسانية الى ان حصلوا على الولادة الثانية، وهم اصحاب الوجدان. وعندها يزول التعارض بين النفس الحقيقية والقشرية لانه لا توجد حينئذ نفس قشرية فتكون النفس مطمئنة حسب تعبير القرآن.. ويجد العرفاء صعوبة بالغة في ايصال هذه المعارف الى الناس لانها معارف ذوقية وليست عقلية، ولذلك يستعينون بالامثال وقصص الحيوانات كما في امثال المسيح او قصص جلال الدين الرومي في المثنوي او منطق الطير للعطاروغيرهم. هذا مايمكن قوله باختصار شديد عن معرفة النفس، ويتبين من ذلك ان الله لا يظهر بحقيقته لجميع الناس الا في المرحلة الاخيرة من الكمال المعنوي، وماعند المؤمنين بالله هو صورة ذهنية عن الله لا الله الحقيقي وشعور غامض في القلب بضرورة السير نحو الله ولقائه في نهاية المطاف كما تشعر الطيور المهاجرة بوجود الاهوار والمسطحات المائية الدافئة على بعد مئات الاميال وهي لم ترها في حياتها، فتهاجر من المناطق الباردة اليها بذلك الدافع الغريزي.. وملاحظة اخيرة ان البعض يخلط بين الضمير والوجدان، فالضمير اوالانا الاعلى او النفس اللوامة هو صنيعة المجتمع من خلال التربية وعملية التنشئة الاجتماعية، اما الوجدان فاعمق من ذلك بكثير وهو النفخة الالهية في الانسان في المرحلة الاخيرة للكمال المعنوي.

الشريعة والشعور بالذنب !

قالوا وقلنا: .. يقول القرآن: (ياعبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا.. *الزمر. اقول: بالرغم من ان المعنى الذي تتضمنه هذه الآية القرآنية نافع جدا على المستوى النفساني للانسان ويحول دون تراكم الشعور بالذنب

وبالتالي لا يتحول الى عقدة الذنب التي تدمر حياة الانسان وسعادته وتساهم في ابتعاد الانسان اكثر عن الله والفضيلة، فيجد في هذه الآية دعوة للتوجه الى الله في موارد المعصية والذنب لتطهير نفسه مما علق بها من اوساخ الذنوب وشوائب المعصية.. الا ان علماء الاسلام وتبعا للنصوص الواردة في القرآن والسنة يستثنون منها الذنوب المتعلقة بحق الناس، اي الذنوب الاخلاقية كالغيبة والغش والسرقة والظلم وامثال ذلك، فيجب على هذا الشخص الاستغفار وطلب العفو من الناس في مثل هذه الذنوب، وتبقى الذنوب الشرعية الاعتبارية من حق الله كترك الصلاة والصيام وشرب الخمر وامثالها، وهذا يعني اجهاض هذه الآية من مضمونها العميق وحصر الذنوب التي يغفرها الله بالذنوب الشرعية التي هو السبب فيها. فلولا تشريع هذه الواجبات والمحرمات الاعتبارية لا يبقى معنى للمعصية وبالتالي لا يشعر الانسان بالذنب. ولتوضيح المسألة لابد من التمييز بين الذنب الحقيقي من الوهمي، فالواجبات والمحرمات على نوعين: واجبات ومحرمات اخلاقية حقيقية واخرى واجبات ومحرمات وهمية واعتبارية، ويترتب على ذلك ان الذنوب كلها على نوعين: ذنوب حقيقية، وذنوب وهمية او اعتبارية.. فالذنوب الحقيقية هي الذنوب الاخلاقية التي تخدش انسانية الانسان وكرامته ويشعر الانسان بأنه لا ينبغي له كانسان ان يرتكب هذا العمل كالكذب والغش والسرقة والعدوان على حقوق الاخرين وامثال ذلك، وهذا الشعور بالذنب فطري في كل انسان، ولذلك فهو حقيقي وان كان قد يتغير ويقل ويزداد بفعل التربية والثقافة الاجتماعية او بسبب الاكثار من ارتكاب هذه الاعمال حتى يموت هذا الوازع الاخلاقي في نفسه ويعتاد على المخالفة والجريمة، وبذلك يتبين ان الشعور بالذنب الذي يعقب هذه الذنوب الحقيقية هو شعور صادق اذا لم يكن لغرض آخر سوى الخجل من نفسه.. اما الذنوب الاعتبارية فتنشأ من مخالفة العرف او الشرع من قبيل ترك الصلاة والصوم او ترك المرأة للحجاب وامثال ذلك، لان

هذه الذنوب وهمية والشعور بالذنب منها هو شعور كاذب ايضا، كل ذلك بسبب الشريعة التي اضافت كما هائلا من الواجبات والمحرمات الاعتبارية الى الواجبات والمحرمات الحقيقية الاخلاقية حتى اختلط الحابل بالنابل واخذ المتدينون يهتمون بالواجبات والمحرمات الاعتبارية اكثر من اهتمامهم بالاخلاقية منها، فتراه يكذب ويغش ويعيش الحسد والحقد ولكنه لا يأكل لحم الخنزير مثلا لانه حرام شرعا.. والشاهد على ان احكام الشريعة وهمية ماأنزل الله بها من سلطان ان النبي محمد نفسه قبل النبوة وبعدها في مكة وكذلك جميع الانبياء والمصلحين الذين وصلوا الى مراتب عالية في الكمال المعنوي والانساني لم يكونوا ملتزمين بهذه الاحكام الشرعية بل لم يكونوا يعلمون بها وانما جاء بها النبي بعد الهجرة الى المدينة وشرع هذه التشريعات لمصلحة يراها لمجتمعه لا انها من الله، فهو قد وصل الى مرتبة النبوة بدون هذه الصلاة والصوم والحج وغيرها من احكام الفقه، بل لمراعاته الواجبات والمحرمات الاخلاقية فقط وكان يأمر المسلمين في مكة بهذه الواجبات والمحرمات الاخلاقية.. وللاختصار نقول: ان الشريعة تعتبر اكبر جريمة بحق الانسان والانسانية والاخلاق، ومانراه من ارهاب وقتل الابرياء وظلم واستبداد الحكام المسلمين هي ثمرة من ثمرات الشريعة، هنا نستعرض هذه الحقيقة المأساوية ضمن نقاط: *ان الشعور بالذنب بسبب الشريعة من شأنه ان يغطي على الشعور بالذنب الاخلاقي فلا يهتم المرء لاصلاح الخلل في اخلاقه فتبقى في نفسه جذور الخطيئة من الحسد والحقد والبخل وغيرها تجره الى ارتكاب الرذائل الاخلاقية كما نراه بشكل ملموس في حياة المتدينين. *ان الشعور بالذنوب الاعتبارية من شأنه ان يبعد الانسان عن الله اكثر بحجة انه تارك للصلاة مثلا او أن البنت تاركة للحجاب، فيتوغل هذا الشخص في ذنوب اخلاقية لانه يشعر ان الله غير راض عنه بتركه للصلاة وقد قيل له ان الصلاة عمود الدين ان قبلت قبل ماسواها وان ردت رد ماسواها، وهو تارك

للصلاة لانها ثقيلة، فلا داعي لان يعمل الخير لانه لا يقبل منه، واذا كانت الصلاة اهم شئ عند الله وقد تركها فيسهل عنده ترك سائر الفضائل وارتكاب الرذائل، وهكذا حال البنت التي تركت الحجاب لضروف قاهرة او لعدم قناعتها به فيسهل عندها الانجرار نحو الرذيلة لانها تشعر بأن الله غير راض عنها سواء التزمت بالعفة ام لم تلتزم.. وكما يقول المثل: المبلل لا يهمه المطر. *ان الكثير من احكام الشريعة تتعارض مع احكام الاخلاق مما يؤدي الى خلق تعارض في نفس المتدين، فيرجح احكام الشريعة الاعتبارية على احكام الاخلاق الحقيقية، مثلا صلة الرحم وبر الوالدين من الاحكام الاخلاقية، ولكن في مقابلها نجد حرمة المودة والمحبة معهم فيما لو كانوا غير متدينين كما تقول الاية (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم واخوانهم وعشيرتهم و..)، وهذا ما يجده كل مثقف علماني من اقربائه المتدينين.. اضف الى ذلك الارهاب وقتل الابرياء وبث الفرقة والكراهية بين الناس بأمر الشريعة والتي تتقاطع مع الاخلاق مما لا حاجة لبيانه. *ان كثرة الاحكام الشرعية من واجبات ومحرمات كالوضوء والصلاة خمس مرات في اليوم والصيام والحج والخمس واحكام النجاسة والطهارة والحجاب وأغسال المستحاضة مضافا الى المستحبات والمكروهات والمحرمات وتدخل الشريعة في جميع شؤون حياة الانسان مما جعلها ثقيلة على المكلف، فلو اراد الالتزام بها فانها تمتص جميع طاقاته وامكاناته المادية والمعنوية ولا تبقي له شيئا ليهتم بالواجبات الاخلاقية الحقيقية. *ان الشعور بالذنب الناشئ من مخالفة الشريعة لا يؤدي الى اصلاح الانسان من الناحية الاخلاقية لأنه ناشئ من الخوف من النار في الآخرة ولا ينبع من شعور انساني في حالات التقصير الاخلاقي تجاه الناس، مثلا عندما يدفع الخمس والزكاة للفقير فهو لا يدفعها حبا له بل لانقاذ نفسه من العقاب الالهي، وهكذا الحال في الصلاة والصيام وغيرها، وعندما يترك هذا التكاليف

الشرعية ويشعر بالذنب، فمثل هذا الشعور لا ينفعه لاصلاح نفسه وتهذيبها من الرذائل الاخلاقية لانه اساسا شعور اناني فقط. وهكذا يتبين مدى الدمار الذي خلفته هذه الشريعة بروح الانسان المسلم وعقله واخلاقه مما هو مشهود للقاصي والداني.. فمتى نتخلص من أسر هذه الشريعة الشيطانية ونعيش الحياة الاخلاقية النقية بعيدا عن اوهام الشرع وتخريفات وكلاء الله على الارض ونواب الامام الغائب ؟

الجنة والنار

قالوا وقلنا: ...الجنة والنار. قالوا: لو لم تكن هناك جنة ولا نار (كما تدعي) لاصبح كل شيء مباحا ولا يمتنع احد من ارتكاب الرذائل والمحرمات أقول: هذا الكلام غير صحيح نظريا وعمليا: اما نظريا فقد اثبتنا في محاضرة (حقيقة الحياة بعد الموت) ان وجود جهنم يتنافى مع رحمة الله وعدالته، اما الجنة فليس فيها سوى اشباغ للغرائز الحيوانية من اكل وشرب ونكاح وليس فيها اي اشباع للغرائز الانسانية كالابداع والايثار والكرم والشجاعة ونصرة المظلوم وتعليم العلم وحب الرئاسة ووو.. اما عمليا فنحن نرى اليابان مثلا وهم لا يعتقدون بالجنة والنار (الديانة السائدة هناك التاوية والبوذية) احسن من المسلمين اخلاقا واقل كذبا وسرقة وغشا في تعاملهم وخدماتهم للبشرية معروفة، وفي المقابل نجد المسلمين مع اعتقادهم بالجنة والنار وكثرة منابر الوعظ والارشاد والكتب الدينية وخطب الجمعة اصبحوا اسوأ المجتمعات البشرية اخلاقا. توجد في الاسلام معتقدات تبطل تأثير الخوف من النار كالشفاعة والمغفرة فترى المسلم يرتكب من الرذائل مايشاء استنادا الى مغفرة الله وشفاعة الاولياء. اصبح الاعتقاد بالجنة وحور العين سببا للارهاب الان اي سببا للرذيلة والجريمة لا لمنعها فلولا الجنة وحور العين لما قام

التكفيريون بقتل انفسهم وقتل الابرياء. بعد ان ثبت ان هذا الدواء غير ناجح في علاج سوء الاخلاق والارتفاع بالانسان في مراتب الفضيلة يجب علينا البحث عن علاج اخر وهو تقوية الوجدان في الانسان كيما يعلم بان ارتكابه للكذب والغش والعدوان يتنافى مع انسانيته وشرفه وكرامته لا من اجل الخوف من النار والطمع في الجنة، وهذا هو اسلوب التربية في البلدان المتقدمة.. والرأي اليكم.

اللقطاء

قالوا وقلنا: ...ابن الزنا. قال مشهور الفقهاء: ابن الزنا لا تقبل شهادته ولا يكون قاضيا او مرجعا او امام جماعة وجمعة او حاكما او واليا ولا يورث.. ويستدلون لذلك على نصوص بعضها صحيحة السند، وقد ورد في النصوص اكثر من ذلك منها ماورد في الصحيح عن النبي انه قال؛ان ولد الزنا شر الثلاثة. اي شر من ابوية. وانه لا يدخل الجنة، وزاد الامام جعفر الصادق: ان الجنة طاهرة مطهرة لا يدخلها ولد الزنا لانه رجس (علل الشرائع) أقول: بالرغم من محاولات علماء الاسلام المعاصرين وتحت تأثير مفاهيم الحداثة لتلميع وجه الاسلام في موقفه اللانساني تجاه هذه الطبقة المنبوذة من الاطفال وهم بالملايين من اللقطاء وابناء الشوارع وخاصة في بلدان باكستان ومصر واندنوسيا الكثيرة السكان، وقد لا يكون بعضهم من علاقات غير مشروعة بل لظروف قاهرة فرضت على الام او الاب التخلي عن الطفل، الا ان الحقيقة المؤلمة لا يمكن ترقيعها بهذه المحاولات الزائفة، فموقف الاسلام من هذه الشريحة الاجتماعية بقي سلبيا تماما وعمق الشرخ الموجود في العرف تجاه هؤلاء الاطفال بدلا من اصلاحه وكان سببا في شعورهم بالحقارة والدونية ورفض المجتمع لهم بدون ذنب اجترحوه او اثم اقترفوه

مما يسهم في تحولهم الى مجرمين حاقدين، هذا في حين نرى الحداثة تقول: ليس لدينا ابن غير شرعي بل اب غير شرعي. وبالرغم ان القران يقول (ولا تزر وازرة وزر اخرى) الا ان هذا الكم الهائل من الروايات وفتاوى الفقهاء كرس الموقف السلبي تجاه هذه الشريحة المظلومة من المجتمع ان على مستوى المفاهيم او على مستوى الحقوق. وجاء القران واكمل حلقات هذه الجريمة بحق الانسانية عندما حرم التبني (وما جعل ادعياءكم ابناءكم.. ادعوهم لابائهم هو اقسط عند الله) (الاحزاب *لمجرد ان النبي اراد ان يتزوج من زوجة ابنه بالتبني، وقد نستطيع ان نفهم من الاية انها خاصة بمن هو معلوم الاب كما في زيد بن حارثة وهو مورد نزول الاية ولذلك تقول (ادعوهم لابائهم) الا ان المشكلة في ان الغالبية من هؤلاء لا يعلم اباؤهم والنصوص والفتاوى تعمم الحكم، فحتى لو اراد احد الاخيار انقاذ هؤلاء من محنتهم وتبنيهم وهم اطفال صغار ليعيشوا حياة سليمة يمنعه الاسلام وهذا ما حصل لي شخصيا عندما ذهبت الى دار المشردين المكتظة بالاطفال في بغداد لأتبنى احد الاطفال (عمره سنوات) واسجله باسمي وليعيش حياة طبيعية يستحقها فرفض المسؤولون ذلك وكذلك المحكمة بحجة ان القانون المقتبس من الشرع يمنع ذلك ويجب ان يبقى هذا الطفل مجهول الاب.. ولكن ماالفائدة من ذلك اذا عرفه جميع اصدقائه في المدرسة والمجتمع انه لقيط وليس له اب، اي ابن شارع؟؟؟ صحيح ان الاسلام انقذ العشرات من البنات من القتل عندما كان العرب يدفنون البنات وهن احياء في حالات خاصة، ولكنه نسف هذه المكرمة عندما قتل شخصية وكرامة الملايين من الاطفال على مر التاريخ. ألم يئن الاوان لوضع الشريعة الاسلامية في مزبلة التاريخ ؟؟.. والحكم اليكم ان كنتم منصفين.

الشريعة،، نعمة ام نقمة ؟ قال علماء الاسلام: ان التكاليف الشرعية (الصلاة، الصوم، الحج، وو.. *الطاف في الاحكام العقلية ونعمة الهية لايصال الانسان الى الجنة والنجاة من النار لان العقل لوحده لا يكفي لتحقيق هذه الغاية أقول: هذا الكلام غير صحيح لانه: لو لم تكن عقوبة على عدم الالتزام بهذه التكاليف الكثيرة لامكن قبول هذا الكلام، كما لو ان ملكا قال لبعض رعيته: سوف اعطيكم اوامر وتعليمات كثيرة فان عملتم بها فسوف اعطيكم جائزة ثمينة وان لم تعملوا بها فسوف اسلخ جلدكم واشويكم وانتم احياء او اسجنكم مؤبد مع الاشغال الشاقة. فكل عاقل من الرعية سيقول له اتركنا على حالنا افضل من ان نتعرض لهذه المخاطرة. فكيف الحال بعقوبة النار في الاخرة ؟وقد يضاف اليها عقوبات في الدنيا كما في قصص الاقوام السابقة الذين عصوا انبياءهم فنزل عليهم العذاب والبلاء فلم يبق لهم صغيرا ولا كبيرا حتى الحيوانات لم تسلم منه، ومعلوم لو لم يبعث فيهم نبي لكان حالهم افضل في الدنيا والاخرة لانهم قد يدخلون الجنة لعدم وجود الحجة الالهية ولكنهم الان خسروا الدنيا والاخرة، فهل هذه نعمة ام نقمة؟ ان هذه التكاليف لكثرتها وثقلها على المسلم صارت سببا لامتصاص عناصر الخير في نفسه واصبح يهتم بانجاز هذه التكاليف على حساب القيم الاخلاقية والدوافع الانسانية، مثلا من يدفع الخمس وسهم الامام للمرجع لا يبقى له مايعطي للفقيرالا القليل وحتى لو اعطى الفقير من الخمس والزكاة فانه يعطيه ليخلص من النار لا حبا بالانسانية وبدوافع اخلاقية، وهذا يسهم في ترسيخ الانانية لا في تقوية الشعور الانساني. مضافا الى ان المسلم قد لا يلتزم ببعض هذه التكاليف الشرعية لكثرتها وثقلها وحينئذ يشعر دوما بعقدة الذنب وتؤدي الى عقدة الحقارة واثارها السلبية جدا على حياة الفرد كما يؤكد ذلك علماء النفس. على ارض الواقع نرى المتدين الذي يلتزم بالتكاليف الشرعية هو ابعد الناس عن الاخلاق والعقل كما رأينا ذلك في اخلاق رجال الدين وسلوك المسؤولين في الاحزاب

الاسلامية. مثلا نرى الارهاب يتفشى اكثر بين المتدينين من السلفية، والتصديق بالخرافات ينتشر اكثر بين المتدينين من الشيعة، فما فائدة التكاليف الشرعية اذا ساهمت في تقويض العقل والاخلاق. ؟ان احد الاسباب المهمة في جمود العقل الاسلامي وعدم وجود تنظير وابداع فكري لدي المسلمين في مجالات السياسة والحكومة والقضاء والحقوق كما في الغرب هو وجود هذه الشريعة التي تعطي حلولا جاهزة لهذه المسائل وتنهى المفكرين ان يتحركوا خارج اطارها والا فهم كفار مارقون. مامصير اكثر البشرية في الهند والصين وباقي قارات العالم الذين لم تصل اليهم هذه التكاليف؟اذا كان مصيرهم النار كان هذا ظلما من الله لان الله لم يرسل لهم انبياء ولم يعلموا بوجودهم في الجزيرة العربية وفلسطين لبعد المسافة وصعوبة التواصل، وان كانوا في الجنة كانوا احسن حالا من المسلمين لانهم لم يفعلوا شيئا من هذه العبادات ومع ذلك دخلوا الجنة بينما المسلمون عملوا بهذه العبادات ومع ذلك لا يعلم انهم من اهل النار او من اهل الجنة لانه ربما لا تقبل اعمالهم لوجود بعض الخلل في النية او في بعض الاحكام. غالبا ما ينتج الالتزام بالاحكام حالة الرضى والغرور عند المتدين ويتصور انه من اهل النجاة والجنة ولذا يرى نفسه افضل من الاخرين وفي ذلك نقض للغرض من الاديان في تطهير الانسان من الكبر والعجب والغرور والتحلي بالفضائل والاخلاق. ان احكام الشريعة تنقسم الى اقسام: العبادات (كالصلاة والصوم والحج وو) المعاملات (كالبيع والشراء والاجارة والزواج والطلاق وو) السياسات (كالحكومة والقضاء والقصاص والديات وامثال ذلك) فاذا سلمنا ان القسم الاول تعبدي اي لا يدرك بالعقل فان القسم الثاني والثالث ليس كذلك وتجربة الغرب واليابان الناجحة خير دليل على ذلك فما حاجتنا لشريعة الهية في هذه المجالات بعد ان اثبت العقل البشري انه قادر على التشريع بشكل افضل مما ورد في الشريعة والفقه، فهل بعد كل ذلك نعد الشريعة نعمة؟

ايهما الاصل، الاسلام ام الانسان؟. قالوا: يجب على المسلم ان يخدم الاسلام ويضحي بنفسه وماله من اجله كما ضحى الامام الحسين بالغالي والنفيس لخدمة الدين أقول: ان الانسان اغلى شيء في عالم الطبيعة وهو خليفة الله واعظم اية الهية كما يقول العرفاء، وكل شيء يجب ان يصب في خدمته بما في ذلك الدين الذي جاء لخدمة الانسان ومساعدته في سلوك طريق الكمال المعنوي والاخلاقي لا ان الانسان يكون في خدمة الدين مما يحول الدين الى صنم يعبد من دون الله، وقد يتفق في ذلك علماء الدين ومفكرو الحداثة، المتدينون والعلمانيون، لان الدين من جهته يؤكد ان الكون وما فية خلق من اجل الانسان ومسخر له وان الدين والكتب السماوية انما نزلت من اجله ولغرض ارشاده الى طريق الكمال والسعادة، والحداثة ايضا تؤكد على اصالة الانسان كما لا يخفى، الا ان المشكلة تبرز في التفاصيل حيث ينقلب الهدف الى وسيلة والوسيلة الى هدف ويتحول الانسان الى خادم بعد ان كان مخدوما ويطلب من الهدف ان يضحي في سبيل الوسيلة بكل شيء، ومن اجل ازاحة اللبس والضبابية في هذا الموضوع ينبغي رسم المعالم الاساسية لكل من الهدف والوسيلة، اي الانسان والدين لئلا يختلط علينا الحال. فالدين الحق هو الذي يخدم الانسان في تقوية ابعاده الوجودية السبعة: البعد العقلي، فكل دين يتعارض مع العقل او يتضمن معتقدات خرافية كالمعراج او بساط الريح لنبي او تكلمه مع الحيوانات او بقائه في بطن الحوت او وجود عرش وكرسي وخدم وحشم لله يستعين بها على ادارة العالم وو.. نفهم من ذلك ان هذا الدين او هذه الفقرة العقدية ليست من الله. البعد الاجتماعي، فكل دين يعارض الزواج وتشكيل الاسرة والانخراط في المجتمع والعمل والكسب ويشجع على العزلة والعطالة كالصوفية والرهبنة في المسيحية، نفهم من ذلك ان هذا الدين او هذه الفقرة العقدية ليست من الله. البعد

الاخلاقي، فكل دين ينشر الكراهية والطائفية والارهاب بين اتباعه ويغرس فيهم الغرور والانانية وانهم افضل من غيرهم كاليهودية واتباع الفرقة الناجية من المسلمين، نفهم من ذلك ان هذا الدين او هذه الفقرة العقدية ليست من الله. البعد الفني والجمالي، فكل دين يحرم على اتباعه الفنون كالموسيقى والشعر والغناء والنحت والرسم والاهتمام بالجمال، نفهم من ذلك ان هذا الدين او هذه الفقرة العقدية ليست من الله. البعد الحقوقي، فكل دين لا يراعي حقوق الانسان في الحرية والحياة الكريمة ويحث اتباعه على قتل المخالفين وانتهاك حقوقهم وسلب اموالهم وبيع نسائهم واطفالهم في سوق النخاسة وتتضمن احكامه التمييز في الحقوق بين الرجل والمراة او المسلم وغير المسلم وو.. نفهم من ذلك ان هذا الدين او هذه الفقرة العقدية ليست من الله. البعد البدني، فكل دين يدعو الى عدم الاهتمام بالبدن وسلامته واشباع غرائزه بالطرق الصحيحة، نفهم من ذلك ان هذا الدين او هذه الفقرة العقدية ليست من الله. البعد الروحي، فكل دين يخلو من عبادة الله وتعاليم تقوي في الانسان العلاقة مع الله، نفهم من ذلك ان هذا الدين او هذه الفقرة العقدية ليست من الله. وقد يعتبر دينا عند اتباعه ولكنه ليس بدين الهي. اما تضحية الامام الحسين للاسلام فهي اكذوبة وخدعة المشايخ للناس لان الحسين ضحى بنفسه من اجل شرفه وكرامته من الخضوع للظالم ومن اجل نصرة المظلومين ضد الظالمين وهي اهداف انسانية واخلاقية سامية لا من اجل الاسلام.. نعم نحن بحاجة اكيدة الى انسنة الدين والاسلام لا اسلمة الانسان والمجتمع، نحن بحاجة الى ترويض الدين والنصوص الدينية لتكون متلائمة مع الانسان والمجتمع المعاصر لا ترويض الانسان والمجتمع ليتلاءمان مع الدين.. والرأي اليكم.

الرب يستعرض عضلاته

قالوا وقلنا: .. يقول القران: (فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين. واذ تأذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب ان ربك لسريع العقاب وانه لغفور رحيم) (الاعراف *وتتحدث هذه الاية عن صيادي السمك من بني اسرائيل الذين اصطادوا السمك يوم السبت وكان العمل فيه محرما في شريعة اليهود أقول: نلاحظ على هذه المقولة عدة نقاط: ان هذه العقوبة لا تتناسب مع هذا الذنب، فمجرد صيد السمك يوم السبت لا يستحق كل هذه العقوبات المهولة: مسخهم الى قردة وتعذيبهم الاف السنين الى يوم القيامة ثم القائهم في جهنم خالدين فيها لانهم من الذين غضب الله عليهم كما ورد في ايات اخرى ومصير من غضب الله عليه معلوم. ان هذه المخالفة هي مخالفة اعتبارية وليست حقيقية اي ليست جريمة اخلاقية كالقتل والسرقة والاغتصاب وقد عمل يوم السبت المسيح ايضا والنبي محمد وسائر المجتمعات البشرية ولم تنزل بحقهم مثل هذه العقوبة. وهذا يعني ان عقوبات الله لا تخضع لمنطق عقلي ولا اخلاقي مما يعطي مسوغا للخضوع لاي حكم شرعي يقوله رجل الدين مهما كان تعسفيا ومخالفا للعقل والاخلاق، وهذه كارثة. ان هؤلاء الصيادين المساكين كانوا مضطرين لهذا العمل لكسب الرزق لاطفالهم وعوائلهم والا ماتوا جوعا لان السمك (وبقدرة قادر) كان لا ياتيهم الا يوم السبت كما تقول الاية السابقة (اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم). فهنا نرى ان الله يجبرهم على هذا العمل ثم يعاقبهم عليه ولا يمنحهم خيارا اخر لتأمين معيشتهم. الروايات المستفيضة من طرق السنة والشيعة في شرح تفاصيل هذه القصة تؤكد ان هؤلاء الصيادين تحولوا الى قردة حقيقة لا مجازا وانهم

هلكوا بعد ايام، ونتساءل: لماذا لم يهلكهم الله مباشرة دون تحويلهم الى قردة، ومافائدة هذا الاختراق لقوانين الطبيعة ومخالفة السنن الالهية مما يجعل هذه القصة ابعد عن العقل ويساهم في صعوبة التصديق بها؟ سلمنا، ولكن لماذا تستعرض عضلاتك وقوتك على هؤلاء المساكين وتترك الطواغيت وقوى الشر في العالم يعيثون في الارض فسادا ولم نسمع او نرى يوما ان احد هؤلاء الطواغيت كصدام وبشار واستالين وهتلر او مشايخ الدين الذين يفتون بقتل الابرياء باسمك قد تحول الى قرد؟؟الا يحق لنا ان نشك في هذه القصة وانها نقلت من التوراة واساطير اليهود الى القران على طريقة كوبي بست؟ بعد كل هذا الا يحق لنا ان ننزه الله العظيم خالق السماوات والارض وجميع الكائنات وهو اعظم شيء مقدس لدى الانسان المؤمن عن مثل هذه الخزعبلات والاساطير التي تسيء الى سمعة الله ورحمته وعدالته؟ نعوذ باله العرفاء من اله المشايخ والفقهاء، ونعوذ باله الوجدان من اله القران.. وشكرا لكم.

المتعة،، حلال ام حرام؟ قال لي شيخ في النجف: انت تحلل الحرام وتحرم الحلال، فالمتعة حلال شرعا وانت تقول حرام والصداقة بين الجنسين كما في الغرب حرام شرعا وانت تقول انه حلال قلت: صحيح كلامك، وهذا هو الفرق بين شرع الوجدان وشرع القران، فانتم تحللون التمتع بالسبايا والجواري بدون رضاهن ونحن نعتبره اغتصابا وحراما، وانتم تبيحون الزواج من القاصرات بل تبيحون الزواج من ذوات السنة والسنتين اي الرضيعة باذن ابيها او جدها وتحلون التمتع بهن جنسيا ما عدا الادخال ونحن نعتبره حراما، وانتم تحللون المتعة لساعة او ساعتين ونحن نعتبره زنا وحرام، هذا شرع القران، وربما كان حلالا في ذلك الزمان لانه يتوافق مع عرف ذلك الزمان اما الان فلا،

وهذا يعني ان الله لا يتدخل مباشرة في هذه المسالة الا من خلال العرف وتراضي الطرفين. اليوم نعتقد ان الصداقة بين الجنسين حلت محل الجواري وهي اكثر انسانية من الجواري لانها تعتبر من الزواج العرفي وان كانت بدون عقد والولد من هذه الصداقة هو ابن شرعي لهما، والزنا الحرام في شرعنا موارد فقط: الاغتصاب، اي ممارسة الجنس مع امرأة بدون رضاها ويدخل فيه زواج القاصرات والسبايا. ممارسة الجنس مع امراة متزوجة، لان في ذلك عدوانا على حق زوجها ومخالفة لمضمون عقد الزواج بينهما حيث تعهد كل منهما (ضمنا لا صراحة) بعدم ممارسة الجنس مع طرف ثالث. ممارسة الجنس مع البغايا ويدخل في ذلك زواج المتعة، لان في ذلك امتهان لكرامة المرأة حيث تتحول الى جسد فقط وتهان اجتماعيا، اما اذا كانت المدة طويلة واقتصر كل واحد من الطرفين على الاخر في ارضاء حاجته للحب والعاطفة والجنس دون تعدد في الاشخاص كان هذا زواجا عرفا وحلال حتى بدون عقد فالله لا يهتم بالكلمات بل بالمضمون. اقول: هذا النوع من الزواج المؤقت يجب التنظير له بجدية كحل وسط بين الزنا وضغوط الغريزة وبين والزواج الدائم الذي يثقل على الكثيرين لعدم توفر الشروط الملائمة وكذلك وجود الكثير من الارامل والمطلقات والعوانس اللاتي لا امل لديهن في الزواج الدائم، وهذه المعضلة يواجهها الشباب المسلم في هذا العصر بقوة، ومعلوم ان الاسلام قديما والغرب حديثا قد حلا هذه المسالة اما بالجواري كما في الاسلام او الاباحية كما في الغرب الحالي، وكلا الحلين لا يمكن العمل به حاليا، فلزم فسح المجال للزواج العرفي المؤقت مثلا يشترط فيه: ان لا تكون المدة اقل من سنة فصاعدا ان لا يكونا او احدهما متزوجا. وبذلك يحل مثل هذا الزواج او الصداقة الكثير من المشاكل التي يواجهها الشباب المعاصر مع حفظه من الانزلاق في مستنقع الزنا والمثلية او

الكبت الجنسي.. والكلام في هذا الموضوع يحتاج الى شرح كثير لا مجال له هنا.. وشكرا لكم

مصداقية القران

قالوا وقلنا: .. قال الامام علي لعبد الله بن العباس (لما بعثه للاحتجاج على الخوارج) : لا تخاصمهم بالقران فان القران حمال ذو وجوه،تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة فانهم لن يجدوا عنها محيصا. (نهج البلاغة، الكتاب). أقول: في هذا الكلام فوائد عدة: الامام يصرح هنا بعدم جواز الاستدلال بالقران، وهذا اقوى رد على الفقهاء الذين يستدلون بالقران لاثبات الاحكام الشرعية او القضايا العقائدية لانه حمال وجوه لا يعلم ايها هو مقصود الله، وهكذا استدلال الشيعة بالقران ضد اهل السنة او بالعكس. وكذلك الاشاعرة ضد المعتزلة والمجبرة ضد المخيرة والمشبهه ضد المنزهة وهكذا، فدعوى القران انه بيان لكل شيء تسقط على مستوى العمل والتطبيق ولا يكون فيه فائدة لاثبات اي شيء يتعلق بالعقائد او الفقه او القضايا التاريخية. ان هذا الكلام يبطل بوضوح مقولة القران دستورنا، لان الدستور يجب ان يكون واضحا في مواده بحيث لا تحتمل كل كلمة فيه سوى معنى واحدا منعا للالتباس، كما شاهد الناس لجنة الخمسين في مصر وكذلك سائر الدساتير الاخرى وكيف انهم يدققون في اختيار الكلمات بحيث لا يمكن التلاعب بالدستور فيما بعد. قد يكون من البلاغة ان تعطي الاية معان متعددة مما يمنح القران مرونة لاستخراج مفاهيم عدة تتواءم مع الفهوم المختلفة للناس، ولكن هذا لا يصح في موارد الحكومة والقضاء والحدود كالقطع والقتل والجلد وو.. فوجود معان متعددة في هذه الامور يؤدي الى سفك الدماء وانتهاك الاعراض بدون حق بسبب وجود ابهام في مقدار

قطع اليد ومعنى السرقة ومقدار المال المسروق وشروط السرقة وامثال ذلك، وهكذا الحال في قتل المفسد او صلبه ومعنى الفساد في الارض وشروطه. والتاريخ الاسلامي ينقل لنا الكثير من حالات قتل العلماء والفلاسفة والثوار المصلحين على يد الحكام وبفتاوى الفقهاء بحجة انهم مفسدون في الارض او مشركون وكفار ومن ذلك فتاوى التكفير في هذا الزمان التي تؤيد الارهاب والمستندة لايات القران. كون القران حمال وجوه يدل بقوة ان هذا القران ليس من الله، لان الله يعلم ان هذا القران سيقع بعد وفاة النبي بيد الفقهاء وقد يستغلونه ويتلاعبون به خدمة لاغراضهم او للسلطات فيكون الله شريكا لهم في جرائمهم لانه فسح لهم المجال لتفاسير مختلفة لكتابه ولم يحدد المعنى المقصود من كل اية. ان السنة ايضا تواجه هذه المشكلة الان فما من حديث في مسالة معينة في الفقه والعقائد الا ويوجد في مقابله حديث اخر على الضد منه، وربما قصد الامام من الاستدلال بالسنة الاحاديث النبوية في فضائله مما يجعل الخوارج يعدلون عن رايهم في قتاله، او نقول ان الناس كانوا حديثي العهد بالنبي وقد سمعوا منه ولكن بعد عدة قرون وكثرة الاحاديث الضعيفة والموضوعة لا يمكن الاستدلال بالسنة، وحتى الاحاديث الصحيحة سندا لا يمكن الاخذ بها لان الرواة غير معصومين فربما نسوا كلمة او جملة او اضافوا للحديث او نقلوه بالمعنى كما يحدث ذلك بكثرة ويعترف به علماء الحديث، وحتى لو كان الحديث سليما مما تقدم فمن قال بان النبي او الامام قصد بكلامه جميع الناس ولعله كان يخاطب افراد جماعة معينين ويقصدهم فقط، وقد ثبت في محله (علم الهرمنيوطيقا) ان الكلام يعتمد على السامع بقدر مايعتمد على المتكلم، اي ان السامع شريك للمتكلم في صياغة المعنى والمراد من الكلام، وبذلك سقط الاستدلال بالسنة ايضا. ولا يبقى امامنا سوى الرجوع الى العقل.. فما رأيكم؟

هل اليقين فضيلة؟

قالوا وقلنا: .. يقول القران في فضيلة اليقين بانها احدى صفات المؤمنين: الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالاخرة هم يوقنون. (النمل)، والايات والاحاديث التي تعتبر اليقين فضيلة كثيرة. ويعتبر علماء الاسلام في اصول الفقه ان اليقين حجة بذاته ويجب على المكلف العمل وفق يقينه، ومعنى الحجية لليقين انه منجز للتكاليف ومعذر امام الله عند حصول الخطأ (انظر حلقات السيد الصدر في الاصول) أقول: نلاحظ على هذا الرأي عدة نقاط: ان اليقين بالمعتقدات حالة نفسية تاتي من تدخل الكثير من العوامل الخارجة عن ارادة الانسان كالمحيط الاجتماعي والتربية والمزاج وليس مثل اليقين بالقضايا الرياضية والمنطقية، وعليه لا يكون لمثل هذا اليقين قيمة اخلاقية وعلمية، فكيف يكون فضيلة للمؤمن وقد حصل عليه من خلال التلقين لا من خلال السعي والتدبر، والشاهد على ذلك ان الانسان كلما حصل على علم اكثر وتفكر في معتقداته قل يقينه بها حتى يصل به الحال كما قال سقراط: الان علمت انني لا اعلم. اما الجاهل فنرى ان يقينه بمفردات العقيدة (وقد تصل الى الف عقيدة من وجود الله وصفاته وافعاله الى النبوة ومعاجز الانبياء وعصمتهم والحياة بعد الموت والجنة والنار وما فيهما والملائكة والجن وكل ماورد في القران وسيرة الائمة والصحابة والواجبات والمحرمات وو.. *اكثر بكثير من يقين العالم حتى وصف الفخر الرازي بانه امام الشكاكين، وبالتالي كيف يكون طلب العلم فضيلة واليقين فضيلة وهما على طرفي نقيض؟ ربما كان هذا اليقين بالقضايا الدينية من قبيل الجزمية والدوغمائية (اليقين الموهوم) او الجهل

المركب كما نلاحظ هذه الحالة عند جميع اتباع الاديان وانهم على يقين من صحة مذهبهم وبطلان المذاهب الاخرى فكيف نعتبر اليقين فضيلة ايمانية؟وربما ادى الى تكريس الطائفية والارهاب. فالارهابي على يقين من انه لو فجر نفسه في سوق او مقهى وقتل اكبر عدد من الابرياء فانه يدخل الجنة ويتغدى مع رسول الله، فهل يعقل ان يكون يقينه هذا منجزا ومعذرا عند الله؟ المشكلة ان علماء الاصول، كما درسنا في الحوزة، يقولون بحجية اليقين (القطع) حتى لو كان من قبيل قطع القطاع وكانت غالبية قطعه غير مطابقة للواقع. اليقين من شأنه ان يجمد حركة العقل للبحث عن الحقيقة، ولهذا كان الشك والحيرة اول منازل السالكين عند العرفاء. ونعلم ان النهضة الحضارية في الغرب بدأت من الشك ومن مقولة ديكارت: انا اشك فانا افكر فانا موجود. وهذا يعني ان الشك هو الفضيلة لا اليقين من خلال الاثار والثمرات الايجابية للشك في حياة الانسان بعكس الاثار السلبية المخربة لليقين، لانه مريح لعقل الانسان ونفسه فلا يجد باعثا للبحث والتفكير في معتقداته فيبقى اسيرا لها حتى لو كانت باطلة كما هو شأن الجهال والعوام من الناس بخلاف الشك فهو حالة مؤلمة تدعو صاحبها الى الحركة والبحث عن الحقيقة كما هو شأن العلماء والمحققين، وهذا يعني ان البحث عن الحقيقة هو الفضيلة لا اليقين بها. ان السلوك الى الله بالاحتمال وبدون يقين افضل اخلاقيا من السلوك الى الله مع اليقين لان الاول يقترن مع حرية الانسان في اختيار الطريق، اما الثاني فيقترن مع الجبر لان اليقين بشيء لا يدع لك مجالا لسلوك طرق اخرى. مثلا انت على يقين من ان += فانت مجبر على الاعتقاد بهذه النتيجة ولا خيار اخر لديك، ومعلوم ان فضيلة الايمان تقترن بالحرية في سلوك الطريق الى الله لانه من مقولة الاخلاق التي لا تكون فضيلة الا بالحرية والاختيار وكل فعل اخلاقي كمساعدة الفقراء مثلا اذا صدر من الانسان بالجبر وبدون اختيار لا يكون فعلا اخلاقيا اي لا يستحق

المدح او الذم، فكذلك الايمان. واخيرا ليست المشكلة في الدين معرفية حتى نحتاج لليقين بل مشكلة معنوية واخلاقية، اي في كيفية سلوك الطريق الى الله والكمال المعنوي لا في ماهو الطريق.. والرأي اليكم

اجماع الامة

قالوا وقلنا: .. قال النبي محمد: لا تجتمع امتي على خطأ او ضلالة. (متفق عليه ومروي عند السنة والشيعة) أقول: نلاحظ على هذا الحديث عدة نقاط: ان الامة الاسلامية اجمعت طيلة تاريخها على امور خاطئة كثيرة مثل دوران الشمس حول الارض كما في سائر الامم الاخرى (الى ان جاء كوبرنيكوس واثبت عكس ذلك) وان الشياطين هي سبب المرض و.. والامثلة كثيرة. نناقش في كبرى هذه المسألة وهي ان اجماع الامة حجة شرعية ونقول: ماهو سبب امتياز الامة الاسلامية بهذه الميزة الفريدة؟وما فرقها عن باقي الامم والمجتمعات البشرية؟هل مجرد التلفظ بالشهادتين يمنح الامة الاسلامية من الوقوع في خطأ؟ وربما العكس هو الصحيح فكم من الاخطاء العلمية والدينية وقع فيها المسلمون بسبب اسلامهم كالقول بان لله عرش وكرسي وللملائكة اجنحة وان الشهب ترمي الشياطين وان الحيوانات تتحدث مع الانسان وان النبي طار الى السماء على حصان مجنح ومسألة تكفير المخالفين،.. والقائمة تطول. الظاهر ان الامام الشافعي، وهو اول من ادخل الاجماع في ادلة الفقه ونظر له، اقتبس هذه المقولة من

علماء اللغة الذين يستدلون على ارائهم في معاني المفردات واعراب الكلمات باجماع العرب، ولكنه قياس مع الفارق كما هو واضح، ففي اللغة نريد معرفة رأي العرب في لغتهم التي اخترعوها هم فيكون توافقهم حجة، وفي الفقه نريد معرفة رأي الله في مسألة معينة ولا يرتبط ذلك برأي الناس. ونناقش في صغرى هذه المسألة وهي امكانية حصول الاجماع، فنرى ان هذا الحديث مضطرب وغامض جدا، فلا يعلم المراد من امتي من هم؟هل جميع الامة الى قيام الساعة او من كان في عصر النبي فقط او يخص علماء الامة او العوام او الصحابة او علماء السنة فقط او علماء الشيعة او يشمل جميع المذاهب، وكيف يمكن تحصيل مثل هذا الاجماع نظرا لسعة البلاد الاسلامية وكثرة شعوبها، وقد يكون هناك عالم لم يظهر رايه في مسألة معينة او لم يصلنا رايه المخالف للاجماع نظرا لصعوبة التواصل في الماضي او كتبه ولم يصل الينا كتابه؟ علماء الشيعة ولغرض تبرير حجية الاجماع وكيف صار حجة قالوا بوجود رأي الامام المعصوم (الامام الغائب) بين هؤلاء المجمعين، فالاصل في الحجية هو كلام المعصوم لا رأي المجمعين، ولكن الاشكال يبقى وهو كيف نعرف كلام الامام من بين المجمعين والحال ان العلماء المجمعين معروفون باسمائهم، وقد يكون رأيه مع الاقلية او كان ساكتا لمصلحة يراها ؟ ان هذا الحديث هو احد الاسباب المهمة في جمود عقل المسلمين واتباعهم لما هو سائد بينهم خوفا من مخالفة الاجماع وكم من عالم ومفكر قتل او سجن بحجة مخالفته للاجماع وخاصة منذ ان افتى الغزالي بكفر الفلاسفة لانهم يعتقدون باراء مخالفة للاجماع وكم من عالم وفقيه اخفى رايه خوفا من مخالفة الاجماع.. والشواهد كثيرة. ان هذا الحديث يكرس مقولة العوام الذين يستندون في عقائدهم الى الغالبية من العلماء فكلما تطرح فكرة او رأي جديد يقولون هل انت افهم من العلماء حتى تخالفهم ؟ويعتقدون ببطلان كلامك لمجرد انه مخالف لعلماء الدين..

وبسقوط هذا الحديث يسقط احد الاركان الاربعة المهمة للفقهاء في عملية الاستنباط الفقهي (القران، السنة، العقل (او القياس)، الاجماع). وقبل ذلك وفي مقالة مصداقية القران، تم اسقاط الركن الاول والثاني وهما حجية القران والسنة فلم يبق لدينا سوى العقل.. ونقصد به العقل العملي او الوجدان وهو الطريق الى الله لا العقل النظري الذي يخطئ ويصيب.. والرأي اليكم.

بين الشريعة والقانون

قالوا وقلنا: . قالوا: القران دستورنا وان الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان لانها من الله وهو اعلم بحاجات عباده من البشر انفسهم، والقوانين الوضعية من نتاج العقل البشري وهو ناقص ويتأثر بالاهواء أقول: هذا الكلام غير صحيح نظريا وعمليا لانه: ان الشرائع السماوية اثنتان فقط، الشريعة اليهودية والاسلامية،، ومعلوم ان المسيحية دين بلا شريعة، والسؤال هو: لماذا خص الله العرب في الجزيرة العربية وبني اسرائيل بالشرائع الالهية وترك اكثر البشر في الهند والصين واوربا وافريقيا وو.. بدون شريعة؟الا يثير هذا الشك في كونها من الله او نقول ان الله ظالم وعنصري يميز بين عباده.. ؟ انتم تقولون ان الشريعة اليهودية اصبحت قديمة وجاء الاسلام ونسخها او جاء المسيح وابطلها مع انها من الله، الم تصبح الشريعة الاسلامية الان قديمة ولا تفي بالغرض مع كل هذه المتغيرات في ثقافة البشر وعلومهم؟ثم اين الشريعة الاسلامية الالهية لكي نعمل على تطبيقها، هل هي شريعة اهل السنة وهم مختلفون بدورهم الى اربعة مذاهب، او شريعة فقهاء الشيعة وهم ايضا مختلفون فيما بينهم؟ ان القانون المدني يتماشى مع حاجات الانسان في كل عصر وهو متغير تبعا لتغير حاجات الانسان وثقافته وتقاليده

ويصدر عن توافق العقلاء والنواب الذين اختارهم الشعب لهذا الغرض وبالتالي فهو يحافظ على حرية الانسان لانه ينطلق من داخل الانسان وحاجاته الفعلية المتغيرة اما الشريعة فتأتي من خارجه ومن زمن غير زمانه. وهذا يعني الجمود على القديم وعبودية الانسان للماضي وللفقهاء. اما عمليا فنحن نشاهد تقدم البلدان المتحضرة كاوربا واليابان التي سارت وفق القوانين المدنية في كافة المجالات على عكس البلدان التي قامت بتطبيق الشريعة الاسلامية كالسعودية وافغانستان ايام الطالبان والصومال ايام المحاكم الشرعية، اليست هذه التجارب كافية في اثبات بطلان المقولة المذكورة. ؟ اذا كانت القوانين المدنية نتاج العقل البشري الناقص فالشريعة بدورها نتاج عقل الفقهاء الناقص اي هي بشرية ايضا وان نسبها الفقهاء زورا وبهتانا الى الله، والدليل اختلاف الفقهاء في جميع مسائل الشريعة واحكامها حتى اختلط الحابل بالنابل والبشري بالالهي. ان القوانين المدنية لا تسن اعتباطا وبدافع الاهواء كما يتهمها الكتاب الاسلاميون بل تستند الى المصلحة العامة وحقوق الانسان، وهذه الحقوق فطرية ومقبولة عند جميع شعوب العالم وبالتالي يمكن القول بانها الهية ايضا، اي كما يقال عن احكام الشريعة بانها الهية لانها تستند الى القران والسنة (رغم اختلاف الفقهاء في الفتاوى) فكذلك يمكن القول بان القوانين المدنية الهية ايضا لانها تستند الى الحقوق الفطرية التي اودعها الله في الانسان وصادرة عن رضا الناس وتوافقهم من خلال نوابهم وبطريقة العقد الاجتماعي وقد اكد القران على وجوب الوفاء بالعقود (يايها الذين امنوا اوفوا بالعقود) المائدة الاية. الاشكال المهم هنا هو: من قال ان هذه الشريعة مستمرة الى هذا العصر وليست خاصة بذلك العصر ؟الفقهاء هم الذين قالوا ان الخطابات القرانية وان كانت موجهة للحاضرين الا انها تشمل الغائبين ايضا، وربما هذا الكلام صحيح بالنسبة للعقائد وقصص الانبياء والاخلاق وامثال ذلك لا في الاحكام، والا كيف نفسر وجود الناسخ والمنسوخ في احكام

القران؟ اذا كانت الاحكام في القران تتغير بفعل تغير الظروف كما يعترف بذلك علماء الاسلام في تبريرهم لوجود النسخ في القران من قبيل نزول ايات الجهاد وقتال الكفار في المدينة وبعد امتلاك المسلمين للقوة، فكيف يعقل بقاء الاحكام اكثر من اربعة عشر قرنا بدون نسخ مع كل هذه المتغيرات العظيمة التي شهدتها المجتمعات البشرية على كافة المستويات؟ اليس من العقل القول بان هذه الاحكام كانت ناظرة الى حل مشاكل ذلك العصر وذلك المجتمع العربي في الجزيرة العربية لا الى جميع العصور والمجتمعات البشرية؟ وهذا يعني ان هذه الاحكام جاءت مؤقتة في نفسها ومشروطة بظروف تخصها فلما تغيرت الظروف انتهت صلاحيتها بنفسها فلا حاجة لنزول قران لينسخها.. والرأي اليكم

الفرقة الناجية

قالوا وقلنا: .. قال النبي محمد: ستفترق امتي على فرقة واحدة ناجية والباقي في النار (متفق عليه). واضاف اهل السنة لاثبات انهم هم الفرقة الناجية ان النبي قال: هم انا واصحابي. والشيعة اضافوا: ياعلي انت وشيعتك هم الفائزون أقول: نلاحظ على هذا الكلام نقاط عدة: انه مخالف للقران الذي يقول: (ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون: . (المائدة فاذا كان اتباع الديانات الاخرى سيكتب لهم النجاة بدون الايمان بالنبي (فقط ايمان بالله واخرة وعمل صالح) فكيف باتباع المذاهب الاسلامية؟ انه مخالف لرحمة الله الواسعة لانه يعني ان في المائة من الناس في النار من المسلمين وغير المسلمين. ويعني ان الشيطان تغلب على الله في ارسال اكثر الناس الى جهنم والله لا يريد ذلك

قطعا لانه يتنافى مع رحمته ولطفه بعباده. ولو قيل انهم ذهبوا الى النار باختيارهم وبكامل حريتهم لان الله قد حذرهم وانذرهم بواسطة انبيائه، فنقول ان الله بخلقه للشيطان وتسليطه على الناس (حسب الفكر الديني) صار شريكا في اضلالهم، مضافا الى الجهل والشهوات وحب الدنيا الموجودة في كل انسان، ولو كانت عوامل الهداية للانسان مساوية لعوامل الضلالة لما كانت نسبة اهل النار الى حسب هذا الحديث الشريف. انه مخالف لطبيعة الانسان والبشرية في الاختلاف والتنوع في الافكار والاذواق والميول والمزاج ويتبع ذلك اختلافهم في العقائد والمذاهب، ولو صاروا على دين واحد ومذهب واحد لماتت كل حركة فكرية وابداع وتنافس حتى في المجالات الاخرى لان الوازع الديني يعد احد العوامل المهمة في شحذ همة الافراد والمجتمع لتحقيق التفوق على المجتمعات الاخرى. ان هذا الحديث هو سبب الارهاب والطائفية وقتل الابرياء في بلادنا الاسلامية لان كل فرقة تدعي انها على حق والباقي باطل وشرك ويجب عليهم مقاتلة اهل الباطل، ونعرف ان هذا الحديث باطل من ثماره كما قال المسيح (من ثمارهم تعرفونهم). ان هذا الحديث هو سبب جمود الفرد على معتقداته دون البحث في معتقدات الاخرين لانه يعتقد ان دينه ومذهبه هو الحق وانه من اهل النجاة فيحرم نفسه من الاطلاع على افكار وعقائد الاخرين مهما كان فيها من نقاط ايجابية ومفيدة، وحتى لو اطلع عليها فانه لا يرى منها الا الجانب السئ والمظلم، وبالتالي يظل سجين معتقداته وتظل الفجوة بينه وبين الاخرين وقد يحس بالكراهية لهم ويتمنى الخلاص منهم. وهذا يتنافى مع ابسط معالم الاخلاق. ان هذا الحديث هو سبب قتل المعارضين والمناوئين للسلاطين والحكام الذين يعتقدون انهم ومن معهم هم الفرقة الناجية وكل من خالفهم فهو على ضلالة وبالتالي تكريس الاستبداد والظلم وخنق الاصوات الحرة والافكار المخالفة. ماذنب من ولد في محيط سني او شيعي او مسيحي اوو.. ومعلوم ان الفرد يتاثر

بمحيطه ومجتمعه فياخذ منهم اللغة والثقافة والدين وو.. والنبي قال ايضا (كل انسان يولد على الفطرة فاما ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه) ونضيف: او يشيعانه او يسننانه او.. واخيرا نقول كان الاجدر بالنبي ان يقول: ستفترق امتي على فرقة كلها ناجية الا واحدة وهم القتلة والارهابيون والمجرمون من كل دين ومذهب.. والحكم اليكم.

المبشرون بالجنة

قالوا وقلنا: .. قال النبي محمد: ابو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، والزبير في الجنة، وطلحة في الجنة، وو.. الخ (حديث العشرة المبشرون بالجنة، صحيح ومتفق عليه عند اهل السنة) وقال النبي في حديث اخر: الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة. (متفق عليه عند السنة والشيعة) أقول: هذا الكلام غير صحيح لانه: اثبتنا فيما سبق (محاضرة حقيقة الحياة بعد الموت) ان لا وجود للجنة، فالجنة بهذه المواصفات المذكورة في القران والسنة لا تصلح الا للدواب والبهائم لان المذكور فيها هو اشباع الغرائز الحيوانية فقط من الاكل والشرب والنكاح وليس فيها اي اشباع للغرائز الانسانية كالابداع والعمل والايثار وخدمة الناس والكرم والشجاعة وطلب العلم والتعليم والاختراع وحتى الرئاسة والفخر وحب المال وو.. لان كل اصحاب الجنة هم اغنياء وعلماء ولا يحتاجون لاي شيء. وكأن الله يقول للمؤمن هناك: اخلع عنك لباس الانسانية وادخل الجنة كحيوان. واثبتنا سابقا (محاضرة علم الله وحرية الانسان) ان المستقبل عدم وعلم الله لا يتعلق بالعدم، اما علم الغيب فهو العلم بما هو موجود ولكنه غائب عن البشر، فاذا كان الله لا يعلم بمستقبل الانسان فكيف بالنبي؟ ان هذا الحديث باطل فلسفيا لانه يعني الجبر، فهؤلاء المبشرون بالجنة لا يمكنهم اختيار

طريق الشر والانحراف لان في ذلك تكذيب للنبي. ان هذا مخالف للقران الذي يقول: (وماتعلم نفس ماذا تكسب غدا) اي من عمل خير او شر. لا معنى حينئذ من دعاء الحسين (دعاء عرفة) وكذلك دعاء الامام علي في دعاء كميل وتضرعه الى الله ان ينقذه من النار ويرزقه الجنة. الا ان يكون غير مطمئنا من صدق النبي. بالنسبة للحديث الثاني فيشهد على بطلانه ان جميع اهل الجنة يصيرون شبابا حتى النبي محمد والامام علي حسب الوارد في النصوص، ولا معنى لان يكون الحسن او الحسين سيدا حتى على جده وابيه، لانه يعني انهما اعلى شأنا من النبي والامام علي. ان هذا الحديث مخالف للوقائع التاريخية لان اهل الكوفة لم يكونوا على علم بان الحسين سيد شباب اهل الجنة والا لم يقتلوه، نعم كانوا يعلمون انه ابن بنت رسول الله ولكنه خرج على ولي الامر وانحرف عن الاسلام، وهكذا في حرب اهل الجمل وصفين والخوارج المعروفين بتدينهم وجل هؤلاء كانوا معاصرين للنبي، ومعلوم ان الامام علي هو احد العشرة المبشرين بالجنة فلو كان مثل هذا الحديث او حديث العشرة المبشرين بالجنة معروفا للمسلمين لما حدثت واقعة كربلاء او الجمل وصفين والنهروان وخاصة ان المشاركين في هذه الحروب كانوا من المجاهدين ومن المهاجرين والانصار. وكذلك ماقتل المسلمون عثمان ولا قالت عائشة: اقتلوا نعثلا فقد كفر، وتقصد عثمان لانه كيف يكفر او يستحق القتل وهو مبشر بالجنة؟ هذه النقاط تجعلنا نشك في صدور هذه الاحاديث من النبي. والغرض من نقد هذه الاحاديث الفات العقل المسلم بوجود خلل حتى في المسلمات عنده مما يستدعي تحريك العقل في دائرة الموروث الديني وغربلته واعادة انتاجة وفق اسس العقل والمنطق.. والرأي اليكم.

القصاص

قالوا وقلنا: .. يقول القران: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاص (المائدة). ويقول: (يايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى.. *اقول؛ لقد دأب علماء الاسلام بالاشادة بحكم القصاص وانه يمثل العدالة في الحكم دون سائر الاحكام البشرية الوضعية، والان لنرى هل حقا ان القصاص الوارد في القران يجسد العدالة ؟ هنا نستعرض عدة نقاط: لا يمكن لاي قانون ومنه القصاص ان يكون عادلا ويستطيع اعادة الحق الى اهله، فالمقتول لم تعد اليه الحياة بالاقتصاص من القاتل ولا من كسرت سنه او فقئت عينه يستطيع استرجاع حقه من الجاني ويجب ان يعيش طيلة عمره بعين واحدة او اعمى ولا ينفعه اجراء القصاص اي شئ، نعم قد يفيده اجراء القصاص في التنفيس قليلا عن غضبه على الجاني وكذلك الحال في اولياء المقتول الذي لا يمكن لاي قانون الاخذ بحقه واعادته الى الحياة. لا يمكن لاي قانون ومنه القصاص ان يكون عادلا لاختلاف نية الجاني، فهل من العدالة ان يستوي القاتل الذي قتل رجلا لانه اعتدى على شرف اخته ومن قتل رجلا لغرض سرقة ماله ويتم تنفيذ القصاص بحقهما ؟او الارهابي الذي قتل العشرات من الاطفال والنساء بتفجير سيارة مفخخة يكون حكمه نفس حكم من قتلت زوجها بدافع الانتقام والغيرة؟ القانون المدني يفرق في الكثير من الحالات حسب نية المجرم ومقدار الجريمة في القتل والسرقة والاغتصاب وامثال ذلك ومن هذه الجهة يكون اقرب لتحقيق العدالة من هذا الحكم

الشرعي. لا يمكن للقصاص تحقيق العدالة لاختلاف مورد الجناية، فعين البنت الشابة او سنها اهم وأغلى بكثير من عين او سن العجوز لانه يمثل جمالها وشخصيتها في حياتها، والشاب حياته اهم من حياة الشيخ الطاعن في السن وخاصة اذا كان الوحيد لابويه، والطبيب الجراح او العالم المخترع حياته اثمن للمجتمع من حياة الشخص العادي، اي لو قام شخص احمق بقتل هذا العالم المخترع فان المجتمع سيخسر الكثير ولا يمكن تحقيق العدالة في هذه الموارد بالقصاص. القران نفسه يحكم بالتمييز في القصاص بين الحر والعبد والرجل والمرأة وكأن حياة الحر اهم عند الله من حياة العبد، وحياة الرجل اهم عنده من حياة المرأة بحيث اذا قتل رجل زوجته او اي امرأة اخرى لا يجوز القصاص منه بل يدفع الدية (وهي نصف دية الرجل) ولكن اذا قامت امرأة بقتل رجل فيقتص منها، فلماذا هذا التمييز، اليسوا جميعا يملكون روحا انسانية؟وامعانا في الظلم والتمييز اضاف الفقهاء التمييز على اساس الدين فلا يقتص من المسلم اذا قتل مسيحي ولكن اذا قام المسيحي بقتل المسلم يقتص منه!!! الاية تقول (والجروح قصاص) وهذا من اعجب القصاص، لانه لا يعقل القصاص فيها بشكل عادل ابدا"، فلو فرضنا ان شخصا طعن اخر بسكين في بطنه او ضربه بحجر على رأسه وجرحه، فهل يعقل القصاص العادل في هذه الجروح بحيث يقوم المجنى عليه بطعن الجاني في الموضع نفسه وتدخل السكين بنفس المقدار وتقطع من امعائه بنفس المقدار، وهكذا في جرح الرأس بحجر او اي جرح اخر. واخيرا نقول للذين يتشدقون بالاحكام العادلة في الاسلام والقران بأن الغرض من العقوبات ليس اقامة العدالة كما يتوهم بل لحفظ المجتمع من الجريمة والحد منها وردع الجاني قبل صدور الجناية منه وبالتالي لا ينفذ حكم القصاص بالقاتل الا في حالات خاصة فيما لو ثبت ان القاتل شرير الى درجة لا يستحق الحياة في المجتع كالارهابيين وعصابات الجريمة والقتل، واذا كان الامر كذلك

فالقانون الوضعي الذي يقوم على دراسات وتحقيقات علمية ويراعي ظروف الجاني ونيته ونوع الجناية وتأثيرها على المجتمع ونوع العقوبة افضل بكثير من هذا الحكم الشرعي الذي لا يراعي كل هذه المسائل وينسجم فقط مع بيئة بدوية ومتخلفة.. والرأي اليكم

التحريف الهرمنيوطيقي للقران

قالوا وقلنا: .. قال علماء الاسلام: ان القران الموجود حاليا بين ايدينا هو كلام الله الذي نزل على النبي محمد بلفظه ومعناه وان تحريف القران مستحيل لان الله قد وعد بحفظه وقال: (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون). وقد وصل الينا هذا القران بالتواتر منذ زمان النبي ولحد الان

أقول: يمكن الرد على هذه المقولة بالقول ان لدينا نوعان من التحريف، تحريف اخلاقي وتحريف هرمنيوطيقي، اما الاول فيعني قيام شخص او عدة اشخاص بالتلاعب بنص معين اما بزيادة او نقيصة، ويسمى بالتحريف الاخلاقي لانه مرفوض اخلاقيا وهذا النوع يمكن منعه والحيلولة دون وقوعه، اما الثاني وهو الهرمنيوطيقي فهو واقع لا محالة ولا يستطيع حتى الله منعه كما سيأتي. اما التحريف من النوع الاول فيمكن الرد على علماء الاسلام بما يلي: لا يصح الاستدلال على عدم وقوع التحريف بالقران نفسه لانه من الدور الباطل كما هو واضح، فيجب ان نثبت عدم التحريف اولا ثم يمكن الاستدلال به فقد تكون هذه الاية نفسها محرفة. هناك اكثر من الفي حديث ورواية عن النبي واهل البيت وردت من طرق السنة والشيعة وبعضها من الصحاح تؤكد وقوع التحريف. ولهذا ذهب كبار علماء الشيعة وخاصة المتقدمون منهم الى وقوع التحريف. وجود القراءات السبع للقران والمعترف بها لدى علماء الاسلام يؤكد مقولة التحريف لانه لا يعقل ان كل

اية نزلت عدة مرات وبالفاظ مختلفة وهذا يعني ان قراءة واحدة هي التي نزلت على النبي والباقي من الناس وهذا القران الذي بين ايدينا يستند الى احدها ولا يعلم انها هي التي نزلت على النبي والا لما اعترف العلماء والمفسرون بصحة القراءات الاخرى. اذا كان القران وصل الى الاجيال اللاحقة بالتواتر فلماذا قام عثمان بحرق المصاحف الاخرى وابقاء نسخة واحدة؟الا يعني ذلك وجود اختلاف بين تلك المصاحف ؟وهذا ينقض التواتر المزعوم الى زمان النبي. ان جميع المصادر التاريخية تؤكد ان الخليفة الاول قام بجمع القران بشاهدين وكان زيد بن ثابت يكتب اية سورة او اية يشهد اثنان فقط انهم سمعوها من رسول الله، وهؤلاء غير معصومين وربما نسيا اية او اخطئا في النقل فكيف يقال بوجود تواتر في النقل؟والتواتر يعني نقل جماعة كبيرة للخبر بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب. على فرض عدم وقوع التحريف في الالفاظ فهل يمكن منع وقوع التحريف في المعاني مع كل هذه التفاسير المختلفة والمتعارضة لعلماء الاسلام، وما فائدة حفظ اللفظ دون حفظ المعنى؟اي ان مقصود الله الحقيقي لم يصل الينا بهذا القران لتعدد وتنوع الفهوم والتفاسير له ومعلوم ان التفاسير تعكس وجهة نظر المفسر لا مقصود الله. ويجب عليه ان يثبت ان مافهمه من الاية هو مقصود الله واقعا، ودونه خرط القتاد. ان غرضكم من مقولة عدم وقوع التحريف اثبات ان هذا القران من الله وبالتالي وجوب العمل به، ولكن حتى لو فرضنا عدم وقوع التحريف في القران لا في اللفظ ولا في المعني فان مجرد تدبر بسيط لاياته يكشف عن استحالة ان يكون من الله لكثرة التناقضات فيه والاحكام والمفاهيم المخالفة للعقل والعلم والاخلاق وحقوق الانسان ولا يسع المجال هنا للتفصيل..... اما التحريف الهرمنيوطيقي فيحتاج من القارئ الكريم التعرف اولا على علم الهرمنيوطيقا ولو اجمالا لفهم المقالة بوضوح ولكني اشير هنا بشكل سريع الى نقاط: في هرمنيوطيقا شلاير ماخر (التقليدية) نرى ان كل خطاب

يقوم على اركان: (المتكلم) و (الكلام) و (المتلقي) وهذا يعني ان المتلقي او السامع يعد جزءا من الخطاب وركنا من اركان المعنى المقصود بينما في علم اللغة القديم فالكلام يقوم على ركنين: (المتكلم) و (الكلام) ولا دور للمتلقي في صياغة الخطاب، وعليه يختلف فهم النص من شخص لاخر حسب مقبولاته ومسبوقاته الفكرية لانه جزء وركن من الكلام، بمعنى ان الله او اي متكلم لا يتكلم مع جدار او شجرة بل يكلم انسانا ويراعي فهمه للخطاب. في هرمنيوطيقا جادامر (الفلسفية) يتم حذف المتكلم ايضا وما يسمى بموت المؤلف او النص الصامت حيث يقوم المتلقي بمنح النص المعنى والحياة والا يبقى النص صامتا وعديم المعنى بدون قراءة المتلقي، ومعلوم ان المعنى لا يكون حينئذ كما اراد المتكلم بل كما يريد المتلقي وكما يتوافق مع ثقافته ووعيه ومقبولاته.. وتعتبر هذه المسائل حاليا من مسلمات قراءة النصوص ولا مجال لشرح اكثر (راجع محاضرة هرمنيوطيقا النص). نفهم مما تقدم ان القران لو كان كلام الله فهذا يعني ان الله اراد ايصال مقاصده لنا بهذا الكلام وهذا غير ممكن عقلا، لان الله مختلف عنا تماما وعندما يريد نقل معنى ومفهوم معين الينا يقوم بنقله اولا الى جبرئيل فيقع اول تحريف هرمنيوطيقي، مثلا مفهوم رحمة الله او قدرته عندما يوحي الله بهذا المفهوم لجبرئيل فالرحمة الالهية التي يقصدها الله من (بسم الله الرحمن الرحيم) يعيشها الله بالعلم الحضوري وعندما يريد نقل هذا المفهوم الى جبرئيل فانه لا يدرك منها الا شيئا بسيطا جدا ولا يدركه كله لانه محدود والا صار هو الله، وعندما ينقل جبرئيل هذه الاية للنبي محمد يقع التحريف الثاني لان فهم الملائكة والمجردات يختلف عن فهم البشر، وعندما يبلغها النبي للناس يقع التحريف الثالث لان النبي يقوم بتحويل هذا المفهوم عن رحمة الله الى كلمات والفاظ او يقوم جبرئيل بذلك، وفي عملية التحويل هذه تسجن المعاني بالالفاظ وتخسر الكثير من طاقتها وحيويتها لان الكلمات لا تستطيع نقل معنى الرحمة

الالهية كله والموجود في وعي النبي الى العرب المخاطبين، وعندما يقوم كتاب الوحي بكتابة هذه الاية يقع التحريف الرابع ويتم تجميد المعنى تماما وهو مانطلق عليه ب (فيرسة النص) من فيروس او النواة فليست حية ولا ميتة بل تنتظر وقوعها في ظروف ملائمة لتعود لها الحياة، وهكذا النص المكتوب ينتظر من يحييه مرة اخرى بقراءته، وهنا يقع التحريف الخامس والاخير عندما يمنح القارئ الحياة للنص فلا يفهمه الا من خلال ثقافته ومعلوماته وعقائده،،،، واسف لعدم وجود مجال لشرح اكثر مخافة الملل.. وشكرا لكم.

التمسك بالقران والسنة

قالوا وقلنا: .. قال النبي محمد: اني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وسنتي (او وعترتي) ماان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي ابدا. (حديث متواتر ومتفق عليه لدى الفريقين) اقول: هذا الحدث يعد احد الاسباب المهمة لتكريس وبقاء ظاهرة السلفية والجمود على القديم لدى السنة والشيعة، ولنا عليه عدة ملاحظات: ان الدعوة الى التمسك بالنصوص (القران والاحاديث النبوية او احاديث اهل البيت) لا تأخذ بنظر الاعتبار حقيقة مهمة من حقائق علم الالسنيات، الا وهي تطور اللغة كما هو الحال في كل شئ في هذه الحياة. فالمفردات الواردة في النصوص تتغير معانيها بتقادم الزمن وتغير الافكار والثقافات، من قبيل العلم والعقل والجهاد والفقه والحرب والمال وو.. مثلا المال كان يقصد به الذهب والفضة واليوم يقصد به النقود الورقية (وصار منشأ خلاف بين الفقهاء في وجوب الزكاة عليها وعدمه)، والعلم كان يعني علوم الدين واليوم علوم الطبيعة، والجهاد في الماضي يقصد به استعمال السيف وفي البلدان الديمقراطية الحوار ونشر الدين بالدليل والمنطق،

وحتى ابسط الاشياء تغيرت في معناها كالماء مثلا حيث يتبادر الى الذهن في القديم ماء البئر او المطر والان ماء الحنفية او القناني، وهكذا الكلمات في الطبيعة، فالنجوم كانت تعني مصابيح معلقة في السماء والان تعني شموس عظيمة تبعد عنا ملايين السنين الضوئية، وحركة الشمس من المشرق الى المغرب كما في الاية (ان الله يأتي بالشمس من المشرق.. *واليوم تعني حركة الارض حول نفسها.. والامثلة كثيرة. بعد هذا نقول: بمن يجب التمسك، بالمعنى القديم ام الجديد؟وهل ان الله كان يقصد المعنى القديم ام الجديد ام كليهما؟وعلى جميع الاحوال لا يعقل التمسك بالنصوص وضمان عدم الاختلاف والنزاع بين الفرق الاسلامية لهذا السبب، واذا قيل المقصود هو المعنى القديم فالسلفية والتكفيريون لهم الحق في عمليات القتل والارهاب، واذا قيل ان الجديد هو المقصود فهذا يعني ان المسلمين الاوائل كانوا على ضلالة في فهم مقصود الله، واذا قيل انها كلها مقصودة فهذا يعني ان كل الفرق على حق فلا يبقى معنى للحديث المذكور اعلاه مضافا الى ان قصد معاني متعددة من لفظ واحد محال عقلا كما هو الثابت في الاصول. ان مشكلة المسلمين في العصر الراهن ليست في عدم التمسك بالقران والسنة بل بالعكس، اي في التمسك بالقران والسنة، فالقوانين الحديثة وحقوق الانسان والدولة المدنية والحريات وو.. اختلفت كثيرا عن الماضي، والتمسك بالنصوص يعني جمود المسلمين على القديم وعدم مواكبتهم لمتطلبات العصر وبالتالي تكريس التخلف والخرافة والارهاب في هذه البلدان. ان هذا الحديث قد نسي او اغفل الثقل الثالث وهو العقل، فكيف نفهم المراد من الايات القرانية بدون استخدام العقل وكيف نميز بين الحديث الصحيح والضعيف بدون استخدام العقل مع كثرة التفاسير للقران وكثرة الاحاديث الموضوعة، اي ان المشكلة ليست في التمسك بالنصوص بل في فهم النصوص بشكل صحيح، وبما ان الافهام مختلفة فكيف نحرز ان هذا التمسك صحيح

ام لا؟ مثلا الشيعة كلهم يدعون التمسك بالقران واهل البيت ومع ذلك منقسمون الى فرق وطوائف عديدة يكفر بعضها بعضا او على الاقل يتهم بعضها بعضا بالانحراف والضلالة وهكذا الحديث عن اهل السنة، فالقرضاوي وجماعة العلماء يدعون المصريين الى الثورة ضد الحكومة الموقتة بينما علماء الازهر يؤيدونها وكل طرف يدعي انه متمسك بالقران والسنة. يقولون ان القران هو الاصل ويجب رد الاحاديث الى القران لمعرفة الصحيح منها والضعيف ولهذا نرى اهل السنة في الفضائيات يناقشون الشيعة بالقران وان عقائد الشيعة وخرافاتهم غير موجودة في القران والحال ان الكثير من القضايا والاحكام والقصص الواردة في القران غير معقولة وهي التي تعطي مبررا للشيعة في التمسك بعقائدهم وخرافاتهم فعندما يقال لهم كيف ان الامام المنتظر او الامام علي تكلم في المهد ؟قالوا كما تكلم عيسى في المهد، وعندما يقال لهم كيف يعقل ان الامام علي تكلم مع الافعى او الجن ؟ قالوا كما تكلم سليمان مع الحيوانات والجن، وعندما يقال لهم كيف ان الامام الفلاني يشفي المرضى ويحيي الموتى؟قالوا كما كان عيسى يفعل ذلك، ومعلوم كما في القاعدة الفلسفية (ان الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد) اي لو امكن صدور هذه الامور من انسان معين امكن صدورها من شخص اخر لانه مثله. وعليه كيف نتمسك ونصدق كل هذه الامور الخرافية مع العلم كما يقول فولتير ان من يستطيع اقناع الناس بالخرافة فانه يستطيع ان يدفعهم لارتكاب افضع الجرائم، وهذا هو ما نشاهده حاليا من السلفيين حيث نرى انه كلما ازداد الانسان تمسكا بالقران والسنة ازداد تعصبا وظلاما ووحشية وتخلفا، فاين الهداية التي يدعيها هذا الحديث الشريف في التمسك بالكتاب والسنة؟؟؟ ولهذا قلت سابقا: اذا رأيت الرجل متمسكا بالقران والسنة فلا تأمن شره.. وشكرا لكم.

معجزات الانبياء في ميزان العقل

قالوا وقلنا: .. قال علماء الاسلام في بيان المعجزة: نعتقد انه تعالى اذ ينصب لخلقه هاديا ورسولا لابد ان يعرفهم بشخصه.. وذلك منحصر بان ينصب على رسالته دليلا وحجة يقيمها لهم.. وذلك الدليل لابد ان يكون من نوع لا يصدر الا من خالق الكائنات (اي فوق مستوى مقدور البشر) فيجريه على يدي ذلك الرسول الهادي ليكون معرفا به ومرشدا اليه وذلك الدليل هو المسمى بالمعجز او المعجزة (من كتاب عقائد الامامية للشيخ المظفر) أقول: لنا على هذا الكلام عدة ملاحظات: ان الدعوة الى الله متوافقة مع العقل والفطرة الانسانية حسب الفرض، ويكفي فيها تذكير الناس بمقتضيات العقل والفطرة من التوحيد ونبذ الشرك والدعوة الى مكارم الاخلاق ولا داعي لان يقوم الله بكسر قوانينه الطبيعية من اجل فئة لا تريد اتباع العقل والفطرة، والشاهد على ذلك ان جل الانبياء لم تكن لديهم معجزة كنوح ويحيى وزكريا ويوسف ويعقوب وهارون وو.. ان النبي حتى لو جاء بمعجزة فهي عقلا لا تدل على انه رسول من الله، فلا يوجد ربط منطقي بينهما، فلعلها تعود لقدرة ذاتية نجهل اسبابها كما يحدث لبعض المرتاضين من خوارق العادة، مثلا عندما يدعي شخص بانه قادر على نقل جبل من مكانه الى مكان اخر فهذا يدل على امتلاكه لقدرة خارقة فقط ولا يعني ذلك انه مرسل من الله، اي لا ربط بين الدليل والمدعى. قد يقال ان الله لا يسمح بمقتضى لطفه لمثل هؤلاء المدعين الكذبة في اظهار خوارق العادة على ايديهم لئلا يستغلوا اسمه في اضلال عباده ويسمح بذلك للصادقين فقط مما يدل على ان صاحب المعجزة رسول من الله. ولكن هذا واضح

البطلان لاننا لا نرى الله منع يوما الانبياء الكذبة والاديان الباطلة من الظهور وقد اتبعهم ملايين الناس ولم يحرك الله ساكنا وانما ترك ذلك لعقل الناس وما أكثر من يتحدث باسمه على مر العصور من رجال الدين ويتبعهم جماعة من الناس فيضلونهم واخرها مشايخ التكفير والارهاب الذين يفتون بقتل الناس الابرياء باسم الله والله لا يحرك ساكنا. ان مايلفت النظر ويجعلنا نشك في وقوع المعجزات انها وقعت جميعها في عصور غابرة كان الناس فيها يعيشون الاساطير والخرافات ولم تحدث في التاريخ القريب ولا المعاصر وحتى نبي الاسلام القريب من عصرنا رفض الاتيان باي معجزة من معاجز الانبياء مع مطالبة المشركين والحاحهم فتارة يعتذر لهم بحجة ان الاقوام السابقة لم يؤمنوا بها (وما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون) الاسراء، واخرى بكونه بشرا (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او.. قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا) الاسراء وكلا الحجتين ضعيفتان، اما الاولى فتكذيب الاقوام السابقة ليس بعذر مقبول وخاصة لما ورد اعلاه في تعريف المعجزة وانها لاثبات ان المدعي رسول من الله اي ان المعجزة شهادة من الله لتصديقه فما علاقة ذلك بتكذيب الاولين؟، ولعل بعض المعاصرين للنبي يؤمن بها، اما الثانية فالنبي يقول لهم انه مجرد بشر، والمشركون كانوا يعلمون بانه بشر ولكنهم يقولون بان الانبياء السابقين كانوا بشرا ايضا وقد ايدهم الله بالمعجزات فلماذا تمتنع عن الاتيان بها وتدعي مثلهم انك رسول من الله؟وبخاصة ان ينبوع الماء كان نافعا لهم في حياتهم وسيبقى دليلا حيا الى الاجيال اللاحقة. اما فيما يخص القران فقد اثبنا في الكتب والمحاضرات بطلان مايدعى من معجزات له فراجع والكلام الان في المعجزات المادية. ان مشكلة المعجزات ليست في التشكيك بقدرة الله بقدر مافي ملازمات المعجزة والتي تتقاطع مع العقل، مثلا معجزة النبي سليمان في فهمه لكلام الحيوانات، فالقران يتحدث عن الهدهد وانه يفهم كلام

البشر ايضا وان سليمان ارسله الى اليمن ليستمع اقوالهم ويرى ردود افعالهم على رسالته التي ارسلها اليهم فهل ان الهدهد نبي، وهل يعقل ان الحيوان يفهم كلام البشر ويعقل معتقداتهم ويرفض عبادتهم بل يعرف نواياهم بانهم يسجدون للشمس لا لله؟وهكذا الحال في النمل وسائر الحيوانات والحشرات وكاننا نشهد فلم كارتون.. او في عمر نوح وانه كان اكثر من الف سنة فالله قادر على ذلك ولكن هذا يستلزم ان يكون عمر زوجته الف سنه ايضا لانه تزوجها وهو في سن العشرين او الثلاثين ولا يعقل ان يعطيه الناس بنتهم وهو في سن ال سنة، وهكذا يكون عمر اولاده واحفاده فيكون له مئات الاحفاد وكذلك زوجاتهم وو.. ولم يحدثنا التاريخ ان قوما من البشر كانوا يملكون مثل هذا العمر ولماذا اختص الله قوم نوح بهذه الخصوصية؟وهكذا الكلام في معجزة الطوفان وكيف استطاع نوح ان ياتي بزوجين من جميع الحيوانات والحشرات على الارض وقد يبلغ وزنهم ملايين الاطنان مما لا تستطيع اكبر باخرة حديثة حملهم وخاصة اذا اضفنا لهم طعامهم لمدة يوما فستكون المسألة كارثية. !!! ان مايدفعنا لرفض المعجزات وعدم التصديق بها ان مثل هذه المعتقدات تستخف بعقل الانسان وتعمل على تجميده وتكبيله وبالتالي يصدق بكل شئ ينسب الى الله مهما كان مخالفا للعقل والاخلاق مما يفسح المجال لسيطرة رجال الدين النفعيين على عقول الناس وتسييرهم كما يريدون منهم وقد يأمرونهم بارتكاب الجرائم او تحشيدهم ضد المصلحين وحركات الاصلاح باستغلال عواطفهم بعيدا عن العقل والتعقل.. اليس كذلك؟ وشكرا لكم.

العبثية والغائية في الخلق

قالوا: لو لم تكن هناك حياة بعد الموت ولاجنة ونار وحساب وكتاب لكان الخلق عبثيا من دون غاية، والله منزه عن العبثية، وفي ذلك يقول القران: أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون. (المؤمنون) أقول: هذا الكلام غير صحيح، لانه: هذا قياس لله على الانسان، فالعبثية معقولة في الانسان فقط بما له من عمر محدود وطاقات محدودة ينبغي ان يصرفها ويستثمرها في حياته بما ينفعه فان صرفها فيما لا ينفعه كان من العبث، والله ليس كذلك. فهو غير محدود في كل شئ، مثلا لو كان عمر الانسان غير محدود وانه مخلد في هذه الحياة فلو صرف الف سنه من عمره في اللعب واللهو لما كان ذلك من العبث لان كل رقم يوضع امام اللامحدود يساوي صفر، فهو لم يخسر شيئا من عمره فلا يكون لهوه من العبث. لقد ثبت علميا وعقليا بطلان مقولة الغائية في النصوص الدينية كخلق السموات والارض للانسان وان الله سخرهما للانسان وخلق النجوم ليهتدوا بها في السفر وخلق القمر ليكون مواقيت للناس والشهب لرمي الشياطين وو.. فلو بطلت هذه الغايات كما هو الصحيح، الا يجعلنا نشك في غايات اخرى للخلق في القران كالغاية من خلق الانسان ؟وفلسفيا ثبت ان الكون يسير بقوانين ثابتة وحتمية منذ مليارات السنين قبل خلق الانسان. والقوانين الميكانيكية (حسب نيوتن) اوقوانين الديالكتيك (حسب هيجل) لم تدع مجالا للقول بالغائية من الخلق. ان الغائية انما تكون معقولة في الافعال العرضية مثل الاكل والشرب والكسب والعمل والغاية منها معلومة فالانسان يشتغل ليحصل على المال وياكل ليشبع وينمو وهكذا، بينما افعال الله ليست عرضية وانما طبعية او ذاتية (وهناك فرق بينهما).. اي انه يخلق بطبعه كما ان الشجر يثمر بطبعه والشمس تعطي النور بطبعها فلا احد يقول للشجر لماذا تثمر او يقول للشمس لماذا تبعثي لنا بالنور اي لايجب ان تكون لها غاية. وهكذا الحال مع الله في خلقه، وقد ثبت في الفلسفة ان الذاتي لا يعلل، وهذا يعني ان الامور الذاتية لا يصح ان

نسال عنها ب (لماذا) وما هو الغرض منها، فلا يصح السؤال من الرجل لماذا انت رجل او السؤال من البياض لماذا انت ابيض لانه ذاتي له نعم يمكن السؤال عن الجدار لماذا هو ابيض لان البياض عرض له او السؤال عن الرجل لماذا انت طويل او طبيب او.. على فرض ان الله له غاية من الخلق فقد تكون غير معلومة لنا فانا لا نحيط بجميع علم الله وسوف تواجهنا الكثير من الاسئلة التي لا يستطيع اي انسان او دين الجواب عنها كالغاية من خلق ملايين الانواع من الحشرات والحيوانات والمجرات البعيدة والداياصورات وو.. ومعلوم ان الحيوانات والحشرات لا حياة اخرى لها ولا جنة ولا نار ولا حساب فربما كان الانسان مثلها وتكون الغاية مجهولة لنا. بل ان القول بوجود حياة اخرى ابدية لكل هذه المليارات من البشر وانهم اما في الجنة او النار هو العبث بعينه فما فائدة ان يجعل الله مليارات من البشر في الجنة يأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام والدواب الى ابد الابدين؟والله ليس له شغل بعد ذلك سوى الاستجابة لمطالب هؤلاء من الطعام والشراب والنكاح.. اذا ثبت عدم وجود غاية في خلق الانسان فعلى الانسان نفسه ان يخلق له غاية لحياته بما يتناسب مع قابلياته ومزاجه وميوله ليحقق النجاح والمعنى في الحياة، اي ان الغاية هنا اختراعية لا اكتشافية كما هو حال المتدينين، وبهذا فتحت الحداثة ابواب الابداع والحياة الحرة امام كل انسان بينما تأخر المسلمون لانه بقوا يفكرون في كيفية تحقيق الغاية من حياتهم المعدة والمرسومة لهم سلفا كالقطار الذي يسير على سكة معدة له سلفا فلا يملك الحرية في الخروج منها. وربما كانت عقيدتهم خاطئة وانهم يسيرون الى الهاوية فيكونون بذلك قد خسروا الدنيا والاخرة (الا ذلك هو الخسران المبين).. والرأي اليكم.

العقلانية والقداسة

قالوا وقلنا: .. قالوا: ان فلان (اي احمد القبانجي) يتهجم على الاسلام والمقدسات ويطعن بالذات الالهية ويستهزي بالقران ويكذب النبي وجبرئيل ويتعرض للشعائر الدينية من الحج والزيارة وينكر ثوابت الدين من الخمس والعصمة وو.. كل ذلك بحجة العقل والعقلانية ومعلوم ان العقل البشري لا يدرك الامور الغيبية وقاصر عن فهم حقائق الدين والوحي أقول: نلاحظ على هذا الكلام عدة نقاط: انكم ايضا تتهجمون على مقدسات الاخرين، ومعلوم ان لكل قوم مقدساتهم الدينية وغير الدينية، فالشيعة يتهجمون على مقدسات اهل السنة ويطعنون بالصحابة وعائشة والبخاري وغير ذلك، والسنة يطعنون بعقائد الشيعة من العصمة والامام المنتظر والشعائر الحسينية وانها بدعة وخرافة، ومشايخ الاسلام يطعنون بالثالوث المسيحي وكذلك بمقدسات الغرب من حقوق الانسان والحريات ويسخفون عقائد الهندوس والثنويين والصوفية وحتى الليبراليين والعلمانيين لم يسلموا من تهجمكم وتكفيركم، والقاعدة الاخلاقية تقرر بانه: عامل الناس بمثل ماتحب ان يعاملوك به. يجب علينا اولا معرفة المقصود من العقلانية والقداسة لئلا تختلط علينا المقدسات الموهومة والحقيقية وكذلك معرفة دور العقل في التمييز بينهما، وهل يمكن الجمع بين العقلانية والقداسة ام لا؟ومعنى المقدس هو (مافوق النقد) او (الكمال المطلق الذي لا نقص فيه) او (مايرتبط بالله) والقداسة هي حالة من الانجذاب والانشداد الشديد نحو شئ والشعور بالحاجة اليه بحيث اذا فقد الانسان هذا الشئ المقدس فكانما فقد ذاته وكرامته وتصبح الحياة عنده بلا معنى، والمقدسات كثيرة وخاصة في الاسلام من الله والانبياء والكتب المقدسة والاماكن المقدسة كالكعبة والمساجد وقبور الاولياء والحسينيات والزوايا وهناك ازمنة مقدسة واشخاص مقدسين كالصحابة والائمة ومراجع الدين وكتب الحديث وكتب الفتوى بل حتى رجال الدين والشعائر والطقوس التي ماأنزل الله بها من

سلطان، ومعلوم ان هذه المقدسات الكثيرة تكبل عقل الانسان وتشل ارادته وحريته ولذلك كان شعار الحداثة ازاحة المقدسات وفسح المجال للعقل بالحركة بحرية ولم يبق من المقدسات سوى الانسان ذاته. والعقلانية بهذا المعنى ضد المقدسات اي انها تخضع جميع الافكار والعقائد الدينية وغير الدينية لمبضع النقد فلا يبقى شئ مقدس حينئذ. نحن نتفق معكم بأن المقدس الاصل هو الله فقط وتتفرع منه القداسة الى كل مايرتبط به من انبياء واولياء وكتب سماوية و.. الخ، ولكن المشكلة في فهم الله، فانتم كمشايخ ومتدينين تعتقدون بالله الخالق والمفارق للانسان وقد ارسل له رسلا وانبياء وكتب سماوية وشريعة وو.. كل ذلك خارج الانسان نفسه وبالتالي كانت المقدسات كلها تقع خارج الانسان فكل شئ يرتبط بالدين مقدس الا الانسان وعقله، بينما نحن نعتقد بالله المتصل بالانسان والذي يمثل ذاته الحقيقية وانسانيته كما يقول العرفاء (قلب المؤمن عرش الرحمن) اي ان الله يسكن في اعماق الانسان ووجدانه، ويترتب على ذلك ان الانسان سيكون مقدسا لانه محل تواجد الله وتجلياته، وتبعا لذلك تكون حقوق الانسان مقدسة وعقله مقدس ايضا لان العقل هو الذي يساعده في سلوك الطريق الى الله ويميزه عن الحيوان. من هنا يتبين الفرق بين العقل كقوة في الانسان تقوده الى الكمال المعنوي والانساني وبين العقلانية كحركة للعقل لغربلة الافكار ونقدها، فالمقدس هو العقل لا العقلانية او التعقل ولكن المشايخ لا يرون القداسة لا للعقل ولا للتعقل ولذلك يوجبون على الانسان التمسك بجميع المقدسات حتى المخالفة للعقل، ومن جهة اخرى لا يرون القداسة للانسان فيفتون بقتله اذا تعرض للمقدسات كما لو سب الامام او القران او اهان الكعبة او ارتد عن الدين ويأمرونه بالتضحية بنفسة من اجل المقدسات بمختلف اشكالها من الاسلام والقران الى الاشخاص والرموز المقدسة وحتى القبور ايضا كما يجري تطويع مئات العراقيين للدفاع عن قبر السيدة زينب في الشام وهي كما نعلم لعبة سياسية

الغرض منها الدفاع عن نظام الاسد وحكومته، نعم لو كان الغرض التصدي للارهابيين والتكفيريين ومحاربتهم لكان هذا موافقا للعقل والوجدان لان هؤلاء ضد الانسانية وبما ان الانسان هو المقدس كما تقدم كان كل من يحارب الانسان والقيم الانسانية يجب قتاله والتصدي له، وحتى الوطن غير مقدس ولا يصح التضحية في سبيله الا اذا كان القصد الدفاع عن المواطنين ودفع الاذى عن الناس الساكنين في هذا الوطن. وبذلك يتبين عدم وجود تعارض بين القداسة بهذا المعنى وبين العقلانية. والان يجب بيان المعيار الذي نميز به بين القداسة الحقيقية التي يجب احترامها وعدم المساس بها وبين القداسات الزائفة التي يجب دحضها وازاحتها والتخلص من ضررها، وهنا لابد من القول بان جميع العرفاء وعلماء النفس والفلاسفة الوجوديين يعتقدون بأن الانسان يملك ذات حقيقية واخرى وهمية (وهي الانا) وثمة صراع بينهما، فالانا الوهمية او المجازية بمثابة القشرة على الذات الحقيقية وهي الله باصطلاح العرفاء، والروح الانسانية باصطلاح الوجوديين، وتسعى الانا الوهمية لاستغلال كل العقائد والمقدسات الدينية لسحق الذات الحقيقية في الانسان وتحقيق الغلبة عليها وهذا مايقوم به رجال الدين في عملية ادلجة للانسان والدين وكما يقول فويرباخ ان مثل هذا الدين المؤدلج يعطي هوية كاذبة للانسان ويقول له هذا هو انت وعليك بالدفاع عن ذاتك هذه، اي انت المسلم او انت الشيعي وشخصيتك تكمن في دينك ومذهبك وانت بدونها لا شئ ولا انسان وبذلك تتحقق حالة الاغتراب في الانسان اي يكون بعيدا وغريبا عن ذاته الحقيقية والانسانية وهكذا يتم مسخ الانسان فلا عجب ان نرى في المتدينين من يفجر نفسه بين الابرياء لينال الجنة ويتمتع بالحوريات، او يقاتل من اجل الدفاع عن قبر او عن اي مقدس اخر غير الانسان. اعتقد ان هذا الموضوع عميق ويحتاج الى الكثير من التفصيل ولكن هذا المقال فقط لبيان الفكرة ورسم نقاط سريعة للموضوع.. وشكرا لكم

هل الله ملزم بالاخلاق؟

قالوا وقلنا: .. قالت الاشاعرة واهل السنة: ان الله غير ملزم بالاخلاق لانه هو مصدر الاخلاق وان الحسن ماحسنه الشرع وامر به والقبيح ماقبحه الشرع وامر به، والقران يقول: (لايسأل عما يفعل وهم يسألون) وهذا يعني ان القانون الاخلاقي يقيد حرية الله ومشيئته المطلقة وهومحال. وقالت المعتزلة والشيعة: ان الامور الحسنة والقبيحة موجودة بذاتها في العالم والعقل يمكنه اكتشافها وعليه فان الله لا يمكن ان يخالفها ويأمر بالظلم او يفعله لان ذلك قبيح عقلا والله لا يفعل القبيح وهذا يعني انه ملزم بالاخلاق اي انه هو الذي الزم نفسه بقانون العدالة ومن ذلك قول القران (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) لانه من الظلم. أقول: علماء الاسلام مختلفون في هذه المسألة كما رأينا، والنصوص في القران والسنة متضاربة ومنها مايؤيد الرأي الاول ومنها مايؤيد الثاني والقران حمال وجوه كما قال الامام علي. نأتي الى مدرسة العرفان لنرى ماذا تقول. يعتقد جميع العرفاء (ولا أخص المسلمين منهم) بأن الله المطلق اي تلك القوة العظيمة التي خلقت الكون او صدر عنها العالم لا يمكن لاي عقل فهمها وفهم صفاتها فهو غيب الغيوب كما يقولون، وعليه لا نعرف انه عادل او غير عادل واساسا هو خارج دائرة الاخلاق والعدالة لانها شأن بشري، اما الله الشخصي وهو نور الله المطلق وشعاع منه يدركة الانسان في قلبه وباطنه ويمثل ذاته الحقيقية فهو منحاز دوما لصاحبه الذي يسكن فيه ويحبه جدا لانه يمثل جسده وبيته الذي يشرق منه على العالم ولهذا نرى المؤمن يرى كل شئ يصيبه فانه يقع في صالحة حتى في حال النزاع بين المؤمنين او

بين الزوجين يرى كل طرف ان الله يقف الى جانبه ويؤيده وهو صحيح ولكن ذلك لا يعني انه يؤيده حتى لو ظلم الاخرين واعتدى عليهم بل يكتفي بتنبيه صاحبه الى الطريق الصح ويحذره من سلوك طريق الخطأ. وهذا يعني ان هذا الله الشخصي ايضا غير ملزم بالاخلاق بل يأمر صاحبه بالعدل والاحسان وينهاه عن الفحشاء والمنكر والانسان هو الملزم بالاخلاق. المبنى الاخر من مباني العرفان والذي يتفق عليه جميع عرفاء الشرق والغرب هو وجود عالمين: عالم الغيب والشهادة او عالم الملك والملكوت او عالم الشعور واللاشعور حسب علماء النفس، وهذا يعني ان كل فعل يفعله الانسان من خير او شر لا يفنى ابدا بل يذهب الى عالم اللاشعور او عالم ملكوت الشخص وهو عالم الباطن ويستقر فيه ويؤثر على حياته المستقبلية. المبنى الثالث من مباني العرفان وهو متفق عليه ايضا، وجود قوانين اخلاقية في العالم على غرار القوانين الطبيعية كما ورد عن الامام علي او عن العرفاء: قامت السماوات والارض على العدل، وكما ان علماء الاسلام عجزوا عن اكتشاف القوانين الطبيعية ونسبوا كل شئ وتبعا للقران الى الله من تحليق الطيور ورفع السفن على الماء وهبوب الرياح وهطول الامطار الى سقوط الشهب والنيازك وغيرها فكذلك عجزوا لحد الان عن اكتشاف القوانين الاخلاقية التي يؤكد العرفاء وجودها في العالم، وهي التي بدورها تعاقب المسئ على سيئاته وتثيب المحسن على احسانه في هذه الدنيا. فعندما يفعل شخص المنكر كأن يسرق او يغش مثلا فان هذا العمل يخلف اثرا سيئا في نفسه وروحه او نكتة سوداء ومظلمة في شخصيته كما في النصوص الدينية وهذه الثغرة في جدار نفسه تجعله مستعدا للاصابة بالمثل اي ان يتعرض للسرقة او الغش من شخص اخر فلولا وجود هذه الثغرة لما استطاع السارق فيما بعد سرقة شئ منه، اي ان الانسان بهذا العمل يظلم نفسه اولا ويطعنها بهذا الفعل اللا اخلاقي ويعرض نفسه لعقوبة مماثلة وهو قول المثل:

بشر القاتل بالقتل ولو بعد حين. او قول المسيح: لا تدينوا لئلا تدانوا، او قول القران: وما ظلمناهم ولكن انفسهم كانوا يظلمون. وكذلك نفهم قول القران: ان الله سريع الحساب. اي ان الفعل الحسن او السئ يخلف اثره فورا على نفس الانسان وباطنه لا ان الله ينتظر الاف السنين ثم يعاقب هذا المسئ في النار ومع ذلك يقول سريع الحساب.. ويتبين مما تقدم انه لا الله المطلق ولا الله الشخصي ملزم بالاخلاق بل الانسان نفسه ملزم بالاخلاق ويتواصل في حياته مع القانون الاخلاقي في العالم كما يعيش مع القوانين الطبيعية ويتواصل معها.. وعليه فلا يظن العلمانيون واصدقاؤنا الوجدانيون اننا عندما نفينا وجود الجنة والنار في الاخرة اننا ننفي وجود ثواب وعقاب في هذا العالم. ولا تحسبن الله او القانون الاخلاقي غافلا عما يفعل الظالمون. وبهذا البيان تنحل الكثير من المسائل المهمة في الفكر الديني ومنها مسألة الحسن والقبح بين الاشاعرة والمعتزلة ومسألة الشرور في العالم ومسألة عقاب المسيئين وكيف يجتمع مع حبه لهم اذ تبين ان الله لا يتدخل في هذه الامور بعد ان خلق قوانين اخلاقية تحكمه حالها حال القوانين الطبيعية. وكذلك ان الله المطلق لم ينزل احكاما وشريعة على النبي حتى يقال لماذا هذه الشريعة والاحكام ظالمة بل ان النبي نفسه وبوحي من وجدانه والهه الشخصي شرع لقومه من الاحكام مايراه صالحا لهم وليس ناظرا الى الاقوام او الازمنة الاخرى فليست هذه الاحكام حجة علينا لان وجداننا او الهنا الشخصي يقول بغير ذلك وبما يتناسب مع العصر الذي نعيش فيه.

لماذا اختفى الله؟

قالوا وقلنا: .. قالوا: لماذا اختفى الله عن خلقه بحيث فسح المجال لانكاره او ضعف الايمان به عند الغالبية من الناس؟ اما كان الاجدر ان يظهر لهم عيانا ليؤمنوا به ويريحهم من شكوك الملحدين المزعجة وادلة المؤمنين الواهية؟ وبالامكان صياغة هذا السؤال على شكل دليل للملحدين فيقال: اذا كان الله يملك قدرة مطلقة.. واذا كان يحب عباده ويعلم بحاجاتهم. ومن اهم حاجاتهم الايمان به وتقوية العلاقة معه.. اذا" يجب ان يظهر لهم ليقطع كل شك بوجوده لان خفاءه عنهم غير مبرر لانه يدل اما على انه غير قادر على الظهور او انه لا يريد الخير لعباده او انه لا يعلم بحاجاتهم او انه غير موجود... افتونا مأجورين

أقول: لقد اجاب علماء الاسلام بان الله مجرد وبسيط ويستحيل ان يظهر لعباده لانه يستلزم التجسد وهو محال عقلا والله قادر مطلق على مايمكن وقوعه لا على المحالات فهو لا يقدر ان يخلق شريك مثله ولا ان يفني نفسه ولا ان يجمع بين المتناقضين وامثال ذلك لا لقصور في قدرته بل لقصور في الطرف الاخر وانه محال الوقوع، ولهذا انكر القران على طلب بني اسرائيل عندما قالوا لموسى (أرنا الله جهرة). ولكن هذا الجواب وان كان معقولا فلسفيا الا انه غير مقنع لعامة الناس، والله الذي يقصده الناس ليس مقولة فلسفية بل مقولة دينية ولا يمكن الاستدلال لقضية دينية بدليل فلسفي او علمي، وفي الدين يمكن ظهور المجردات في عالم المادة كما ظهر الروح القدس لمريم على هيئة بشر او ظهر جبرئيل لمحمد على هيئة دحية الكلبي (حسب ادعائهم). اما المسيحيون فقدتخلصوا من هذه الاشكالية وقالوا بان الله قادر على الظهور لعباده وهو يحبهم وفعلا ظهر لهم وتجسد في بدن يسوع المسيح ودعاهم للايمان به علانية وجهارا. وهذا الجواب وان كان افضل من سابقه الا انه مع ذلك غير مقنع فاذا كان الله قادرا على التجسد فلماذا لا يتجسد مرة ثانية في هذا الزمان ويقطع الشك باليقين لملايين

الناس، وهل ان الناس قبل الفي عام وفي منطقة فلسطين فقط كانوا افضل من سائر الناس ليستحقوا هذه الكرامة العظيمة، وماهو امتيازهم عن غيرهم.. الى غير ذلك من الاشكالات ولا نطيل. وفي تقديري ان هذه المسألة تعتمد على كيفية فهمنا لله، وهذا السؤال او الاشكال انما يرد على التصور السائد لدى المؤمنين وعامة الناس عن الله وانه خالق العالم والكائنات وهو العلة لها كما الشمس علة للنهار اي هو شئ مفارق عن خلقه فبعضهم يرى امكان ان يظهر لهم وبعضهم يرى استحالة ذلك. اما بناء على وحدة الوجود فيزول هذا الاشكال من اساسه ولا نستطيع هنا تفصيل الكلام عن وحدة الوجود (راجع فيديو لي عن وحدة الوجود على اليوتيوب) وعلى هذه الرؤية يمكن القول ان الله قد ظهر لكل انسان من خلال وجوده هو اي الانسان، بمعنى ان كل انسان وكل مخلوق يملك وجودا وماهية، ويمتاز عن غيره من الموجودات بماهيته لا بوجوده فوجوده مشترك مع الجميع مع اختلاف جوهري وهو انه يحس بوجوده بالعلم الحضوري وفي باطنه وهذا الاحساس بالوجود هو الاحساس بوجود الله الذي يمثل ذاتك الحقيقية وما عداه من عواطف وجسد وتفكير يمثل ماهيتك وامور عارضة على ذاتك ووجودك، وكونك لا ترى الله لانه ملتصق بك بشدة ومتحد معك والعين ترى الاشياء مع وجود فاصلة ولو قليلة فاذا التصقت بالعين امتنعت الرؤية ولهذا العين لا ترى نفسها وهكذا الحال مع الله الذي هو وجودك الحقيقي ظهر لك من خلال جسدك واحاسيسك ولا يمكنك ان تراه بعينك لان ذلك يقتضي ان ينفصل عنك حتى تراه واذا انفصل عنك ستموت فورا لانه وجودك كما قلنا. (كيف يستدل عليك بماهو في وجوده مفتقر اليك.. ألغيرك من الظهور ماليس لك). صحيح انت الان تحس بوجودك وبمشاعرك وعواطفك ولا تحس بوجود الله ولكنك الان كالبيضة التي تحتوي على النطفة او كالثمرة على الشجرة اول مايظهر منها القشر ثم تدريجيا يتكون اللب او تنمو الفرخة داخل البيضة مع فارق مهم وهو ان الانسان

يملك حرية واختيار فلا يظهر اللب ولا ينمو الفرخ الا اذا اختار الانسان ذلك وسار في طريق الله وهو طريق المعنوية والحب والتخلص من الانا والانانية التي تمثل القشرة على هذه الثمرة وعندها يجد الله ويحس بة اقوى من سائر المحسوسات. وخفاء الله بهذا المعنى هو خفاء الانسان في الحقيقة وهذا الخفاء المؤقت يساعد الانسان ليتحرك بحرية في سلوكه المعنوي والاخلاقي ولو لا ذلك لما استطاع الانسان ان يرتكب الذنب والرذيلة لانه يجد الله امامه في كل حين ويفقد حريته اي لا يكون انسانا حينئذ.. وهذا الخفاء المؤقت او المجازي يساعده في اخراج قابلياته وملكاته من القوة الى الفعل في حركة الكمال الاخلاقي والمعنوي.. يكفي ذلك ولا اطيل عليكم ولكن ادعوكم للتمعن اكثر في هذا الكلام فانه يخفي في طياته الكثير.. وشكرا لكم.

لماذا العقلانية؟

قالوا وقلنا: .. يقول المشايخ: ان العلمانيين ودعاة التنوير خطر على دين الناس واخلاقهم فهم يزرعون الشبهات في اذهان الشباب ويجعلونه يشكك بدينه واخلاقه باسم العقل والعقلانية دون ان يعطوه البديل الافضل مما يتسبب في سقوط الشباب في متاهات الشك والعدمية والحيرة والكفر بالدين، فحتى لو كان الدين يحتوي على خرافات وقضايا مخالفة للعقل الا انها اقل ضررا على هؤلاء الشباب من العقلانية التي تقودهم الى الفوضى واللاأدرية وتقود المجتمع الى التحلل وعدم التماسك والتعاطف بين افراده. أقول: نلاحظ على هذا الكلام نقاط عدة: ان الخرافات بعضها نافع وبعضها ضار ومهمة المثقف التنويري التصدي بسلاح العقلانية للخرافات الضارة فقط والتي تنتج

الارهاب والطائفية والتخلف والتبعية في كل شئ لرجل الدين، ومعلوم ان كل دين لابد ان يحتوي على خرافة او مالا يتوافق مع العقل من الغيبيات والشعائر والطقوس التي تداعب عواطف الانسان وتستمد قوتها من المخيلة لا من العقل، والانسان لا يعيش بعقله فقط بل بمشاعره وميوله وخياله وتقاليده ومالى ذلك. ومن هنا تبرز اهمية الدين لعامة الناس، وهذا يعني ان المثقف حتى لو كان لا ديني فهو ليس ضد الدين وضد شعائر الدين الا ماكان ضارا للفرد والمجتمع، وتطهير المجتمع من المعتقدات والخرافات الضارة هي وظيفة المثقف كما ان رجل الدين يرى ان وظيفته الدعوة الى دينه ومذهبة. لماذا تجعلون انفسكم اوصياء على الناس ومن الذي وضعكم هذا الموضع؟ ومجرد ان يلبس المرء زيا" معينا لا يعني انه ولي على امور الناس ويجب عليهم اتباعه واطاعته، هل ان الله خول لكم ذلك وجعلكم في مقام الاولياء على الناس ام على الله تفترون؟ ام ان الناس عميان وجهلة وسفهاء يحتاجون لمن يأخذ بأيديهم ويدلهم على خيرهم وصلاحهم ولا يوجد من يصلح لهذه المهمة الا انتم؟. هل نيتكم خالصة في عملكم هذا ام تأخذون الاجر على ذلك من الحوزة ومن الناس، الا يلوث هذا الاجر المادي والمعنوي نواياكم في الدعوة للايمان والدين وتدعون انكم ورثة الانبياء؟. ان جميع ماتقولونه في هذا المجال ليس سوى ادعاءات واهية ماأنزل الله بها من سلطان.. اما المثقف التنويري فلا يدعي القداسة لنفسه وفكره او انه مفوض من الله لمهمة التنوير بل يتحرك بدافع وجدانه الانساني والاخلاقي لانقاذ الناس من مستنقع التخلف والخرافة ويكسر عنهم القيود والاغلال التي تكبل عقولهم ونفوسهم دون ان يتوقع منهم جزاء ولا شكورا، فمن اولى بوراثة الانبياء؟ ان المشكلة التي تواجه المجتمعات الاسلامية هي التخلف والتبعية للاجنبي والاستبداد وامثال ذلك، وهذه كلها لا تحل بالدين بل بالعقل، اليس الارهاب الذي تعاني منه مجتمعاتنا الاسلامية هو وليد فتاوى رجال الدين وتغييب

العقلانية؟وهل هناك ضمانات لعدم استغلال الدين من قبل المشايخ والاحزاب الاسلامية لمصالحهم الفئوية والشخصية في حال انعدام العقلانية لدى الناس؟اليست المنابر الدينية والفضائيات الاسلامية لها السهم الاوفر في اثارة الخرافة والطائفية بين الناس؟ ومهمة المثقف تثوير عقول الناس وتحذيرهم من هذه المخدرات الفكرية والتأكيد للناس لا بترك دينهم بل ان يجعلوا العقل اساسا لفهم الدين لا العكس، وبذلك يستطيع الانسان الجمع بين العقل والدين وينتفع من كليهما لا ان يأخذ بالدين على حساب العقل ولا بالعقل على حساب الدين. على فرض ان العقلانية والحداثة توهن من عرى الايمان بالله والدين وتفتح ابواب الالحاد والتحرر من الدين، ولكن من قال بأن الله يريد تقييد الانسان بدين او مذهب معين ولا يريد منه التحرك بحرية في طريق طلب الحقيقة وبدافع حب الخير للناس ولو قادته هذه الحركة الى الالحاد؟ ومن قال بأن الله يريد من الانسان الاعتراف به والايمان بربوبيته حتى لو اقترن ذلك بحالات الرياء والنفاق والانتهازية والتلون بلون العرف والمجتمع مما نشاهده في سلوكيات الكثير من المتدينين؟ان الله خلق الانسان ليكون انسانا ومنحه العقل والحرية ودعاه لسلوك طريق الخير والصلاح ولا يختلف الحال عنده من اي طريق يسلكه الانسان للوصول الى هذه الغاية بل ربما يكون العقيدة بدين معين والتمسك به حجابا على عقله ووجدانه وتتحول هذه العقيدة الى وثن يعبد من دون الله وهذا هو الشرك الخفي الذي يجر الانسان الى وادي الهلكة فيخسر الدنيا والاخرة (وذلك هو الخسران المبين).. والرأي اليكم.

علاج الالم النفسي

قالوا وقلنا: ...علاج الالم النفسي قبل الحديث عن اي علاج لابد من معرفة سبب الالم كيما نتعرف على طريقة علاجه، ونستعرض هنا بعض المذاهب: ذهبت المسيحية الى ان سبب الالم والاصل في جميع الالام النفسية والروحية هو الخطيئة الاولى حيث طرد بسببها ادم من الجنة وسقط الى هذه الحياة وابتعد عن الرب، وعلاج هذه الحالة والالم الناشئ منها هو بالعودة الى الفردوس الالهي والخلاص من الخطيئة ولكن الانسان لا يستطيع ذلك لوحده الا بواسطة المسيح. وقالت البوذية: ان سبب الالم يكمن في الرغبات الكثيرة التي يعيشها الانسان منها ماهو قابل للتحقق ومنها غير قابل، وكل رغبة او حاجة نفسية تقترن بالم نفسي يدفع بالانسان الى اشباعها وبما ان الرغبات لا متناهية فالالم يبقى دائما، فالرغبة هي سبب الالم والعلاج يكمن في القضاء على السبب وهي كل رغبة وهذا لا يتيسر الا من خلال رياضات كثيرة الى ان يصل الانسان الى مرتبة النيرفانا ليحصل على الخلاص من الالم وينال الاستقرار النفسي والهدوء الروحي. وقال علماء النفس (المدرسة التحليلية) : ان سبب الالم يكمن في عالم اللاشعور حيث توجد الرغبات المكبوتة منذ الطفولة وتضغط على صاحبها لاشباعها وبخاصة الرغبة الجنسية،وعلماء الغرب بشكل عام يرون منشأ الالم يتمثل في الحاجات البدنية والنفسية والاجتماعية وعلى الانسان للخلاص من الالم اشباع تلك الحاجات كل حسب طريقها،اي عكس البوذية. وقال الاسلام: ان سبب الالم يكمن في الذنب والمعصية في حياة الانسان والاشباع الخاطي للغرائز والشهوات (والذين يتبعون الشهوات فسوف يلقون غيا) وبالتالي الابتعاد عن الله ورحمته. وعلاج ذلك بالتوبة والانابة الى الله وجبران الخطايا والذنوب بالاستغفار والاعمال الصالحة..... أقول: ترى المدرسة الوجدانية (وتبعا لمدرسة العرفان) ان الالم لابد منه في الحياة وهو ضروري لحركة الانسان من النقص الى الكمال فالالم ناتج من توتر بدني او نفسي او روحي يدفع

الانسان لاشباع حاجة معينة حتى يزول الالم. غاية الامر يجب على الانسان التمييز بين نوعين من الالم تبعا لوجود نوعين من الذات والانا في الانسان، ذات وهمية وذهنية وقشرية وهي ما يطلق عليها كل شخص كلمة أنا، وهناك ذات حقيقية في واقع الانسان وباطنه تمثل ذاته الحقيقية والانسانية كما في الثمرة الواحدة التي تتكون من قشر ولب او البيضة من قشرة ونطفة، وهما متعارضتان فالاهتمام بالقشرية والعمل على اشباعها من شأنه تقويتها وخنق النطفة او الفرخة بعنى انه يثير الالم في الذات الحقيقية والعكس بالعكس. (وقد تحدثنا كثيرا عن هذا الاصل). ان الاهتمام بالانا على حساب الذات الحقيقية ربما يكسب الفرد مكاسب فردية او اجتماعية وقد ينال لذات متنوعة ولكن كل ذلك على حساب التضحية بذاته الانسانية والالهية، اي الاغتراب عن ذاته حسب هيجل، وفي ذات الوقت فالاهتمام بذاته الحقيقية قد يؤدي به الى الاغتراب عن مجتمعه ويخسر الكثير من مكتسبات الانا الفردية والاجتماعية ويعيش في وحدة قاسية وتفرد مؤلم ولكنه مع ذلك يشعر بالرضا والبهجة في اعماق نفسه ولا يصبح الانسان انسانا حقيقة الا بأن يتحرر من الانا القشرية ويحقق لنفسه وجوده الحقيقي والانساني، لان تلك الانا صنيعة المجتمع وتهتم بكسب رضا الاخرين والانسان معها عبد للاخرين ويتحرك وفق مرادهم في تقاليدهم ودينهم واخلاقهم وو.. ومع تحقيق الانسان لذاته الحقيقية سوف تضاف لالامه الام اخرى نتيجة اهتمامه بخدمة الاخرين وتخفيف معاناتهم فالانسان الوجداني لا يستطيع ان يبقى متفرجا على معاناة الناس ومشاكلهم لانهم اصبحوا يمثلون جزءا من ذاته وانسانيته ويشعر بثقل الواجب الوجداني تجاههم. ومما تقدم تتبين حقيقة مهمة فيما يتعلق بالدين والاخلاق حيث يكون لدينا نوعان من الدين والاخلاق، دين حق ودين مزيف، او دين انساني ودين شيطاني، دين متحضر ودين متوحش وكذلك لدينا اخلاق انسانية او وجدانية واخلاق شيطانية او مزيفة، فالدين الحق هو الذي يقوي في

الانسان ذاته الحقيقية ويخلصه من ذاته المزيفة لا الذي يقضي على الامه النفسية لانه ربما يكون كالمخدر ويتحول الى اداة بيد الانا المزيفة عندما يتحد بها فيرى انه على حق دون ان يتخلص من ذاته القشرية. وهذا يعني ان المسيحية قد تكون على حق فيما لو دفعت الانسان باتجاه الخلاص من الانا والاتحاد مع المسيح القابع في قلبه ويمثل نفسه الحقيقية وانسانيته لا المسيح الذي صلب قبل الفي عام،.. وقد تكون البوذية دين حق فيما لو استطاعت ان تقضي على الرغبات الموهومة للانا القشرية من حب الرئاسة والمال والفخر والكبر وامثال ذالك لا ان تقضي على رغبات الذات الحقيقية في الانسان من حب الخير للناس والايثار والكمال المعنوي ومواساة المحرومين والتصدي للظالمين،.. وقد يكون الاسلام دين حق اذا استطاع ان يخلص الانسان ليس من الذنوب فقط بل من سبب الذنوب والانحراف وهي نفسه الامارة بالسوء اي الانا فيه لا الاسلام الذي يمثل هويته ومعتقداته الذهنية لان العقيدة ربما تلتصق بالانا بحيث يصعب التفكيك بينهما وتقوم الانا بمصادرة الدين والعقيدة لصالحها وتتقنع بهما وتتخذهما صنما يعبده الانسان من دون الله فيتجمد الانسان عن الحركة صوب ذاته الحقيقية ويتحقق الاغتراب عن انسانيته. بل ان الدين المزيف يساعد الانسان في الهروب من ذاته ويمنحه اجوبة جاهزة وافكارا مسكنة تمنحه الراحة والكسل والرضا عن نفسه بعيدا عن حقيقة وجوده ولا يشعر بالحاجة الى الرجوع لوجدانه واعماق نفسه.. وشكرا لكم.

الانتماء للجماعة

قالوا وقلنا: .. قالوا: ان من امتيازات الاسلام على غيره من الاديان انه دين اجتماعي ويحث المسلم على الانخراط في علاقات اجتماعية قوية ويرفض التفرد والعزلة ومن ذلك ورد التأكيد على صلاة الجمعة والجماعة والحج والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وامثال ذلك. أقول: ربما كانت الدعوة للانتماء الى جماعة المؤمنين في بداية الدعوة الاسلامية ذات طابع ايجابي والغرض منها كسر طوق الانتماء للقبيلة الضيق والذي كان سائدا في ذلك الوقت وانخراط المسلمين في اطار اوسع بكثير وهو اطار الامة الاسلامية وزوال الفروق الطبقية والقبلية والعرقية بين المسلمين في ذلك العصر، ولا يخفى مافي هذه الدعوة من ايجابيات على صعيد تشكيل الدولة والمجتمع الاسلامي وتوثيق الروابط الاجتماعية بين افراده، ولكن ذلك لا يعني غض الطرف عن سلبياتها الكثيرة وبخاصة في هذا العصر ومن ذلك: ان الاسلام بهذه الدعوة قد خلص العرب والمسلمين من الانتماءات الضيقة والمحدودة وابدلهم بانتماء اوسع، اي منحهم هوية ذات اطار واسع بدل اطار القبيلة ولكنه لم يمنح الانسان هويته الانسانية، اي انه نقله من سجن ضيق الى سجن اخر اوسع منه، وبقي المسلم خاضعا لهذا الاطار وهو الامة الاسلامية وهذا يعني بقاء الحواجز بينه وبين المجتمعات البشرية الاخرى من غير المسلمين وخاصة بعد ان اطلق عليهم صفة الكفار واهل الكتاب ودار الحرب ودار الاسلام وغير ذلك مما منع المسلم من الانفتاح على هويته الانسانية واقامة علاقات سليمة مع سائر المجتمعات البشرية. ويترتب على ذلك بقاء حالة العصبية القبلية ولكن بوجه اخر، اي ان العلاقات والروابط الاجتماعية مبنية على الانتماء لجماعة معينين لا على الحق والعدالة والانصاف فالمسلم افضل من الكافر حتى لو كان الاول فاسقا فاجرا وكان الثاني صالحا وعادلا، ومن هنا نرى المسلمين يقبلون بحاكم مجرم مثل هولاكو وصدام وسائر سلاطين الظلم والجور في التاريخ الاسلامي ويوجبون اطاعته ولا يقبلون

بحاكم مسيحي او غير مسلم يحكمهم ولو كان عادلا واميناً. ومن ذلك انهم ثاروا على البريطانيين والفرنسيين ولم يثوروا على العثمانيين لعدة قرون رغم ظلمهم وتخلفهم. ان كل ماذكر اعلاه من ايجابيات الانتماء للجماعة من صلاة الجمعة والجماعة والحج صار وبالا على المسلمين في العصر الراهن، فالمساجد صارت اماكن لزرع الفتنة والارهاب والخرافة والفرقة بين المذاهب الاسلامية فلكل مذهب مساجده بل حتى اتباع المذهب الواحد نرى ان لا يصلون خلف فلان شيخ او فلان مسجد لانه من جماعة او تيار اخر، والحج بدوره لم يستطع اذابة الفرقة والعداوة بين السنة والشيعة ولم ينفع المسلمين سوى في انفاق الملايين من الاموال وهدر الطاقات والعمر دون اي فائدة، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اقتصر على التدخل في امور الناس الشخصية كلبس الحجاب وشرب الخمروتركوا الاهم وهو الامر بالعدل والنهي عن الاستبداد والظلم ومصادرة الحريات وغير ذلك. الخطر الاعظم في هذه الدعوة هو تكريس اغتراب الانسان عن ذاته الحقيقية من خلال الانخراط في الجماعة، اي ان الانسان قد يجد الامن والامان والمنافع الاخرى من خلال تقوية علاقاته مع الاخرين الا انه في ذات الوقت يبتعد عن ذاته الحقيقية ويعيش الغربة عنها وقد قال المسيح: ماذا ينفعك ان ربحت العالم وخسرت نفسك؟وهذا يعني ان تقوية العلاقات مع الاخرين سيكون على حساب الذات الحقيقية المتفردة في الانسان لان شخصيته ستكون ذائبة في شخصيات الاخرين ولا يستطيع ان يحقق لنفسه الاستقلال النفسي عنهم، وبالتالي يكون خاضعا في تقييمه وسلوكياته بل وعقائده للاخرين وما يرونه من معايير وافكار واخلاق، وعدم الاستقلال النفسي يؤدي الى عدم الاستقلال الفكري ويفقد الفرد بذلك حريته لان الانا فيه متماهية ومنسجمة مع الجماعة، فيعرف ذاته من خلال حكم الاخرين عليه ويرى نفسه بعيون الغيرفلا يعرف ذاته بشكل صحيح وقد ورد في المأثور انه من عرف نفسه فقد

عرف ربه، ومثل هذا الشخص كيف يعرف نفسه قبل ان يحقق لها الاستقلال عن الجماعة، وكيف يتسنى له تشخيص الحق من الباطل في افكاره وسلوكياته وهو غير حر في التفكير والسلوك؟ ولهذا يؤكد العرفاء على ضرورة الانفصال من الجماعة والتمرد على المجتمع كطريق وحيد للعودة الى الذات وسماع صوت الوجدان، فالعارف والوجداني لا يبحث عن الله في السماوات بل في اعماق ذاته، وكيف يتسنى له العثور على ذاته وقد ذابت في الجماعة؟لان وجوده مع الجماعة في علاقات قوية من شأنه ان يزيف الذات ويخلطها مع ذوات الاخرين فينشغل عن ذاته الحقيقية بذات من صنع الجماعة ووفق مقاييسهم، ومن هنا كان الانشداد القوي للجماعة وسيلة للهروب من الذات ومن الله ومن الوجدان ومن مواجهة الحقيقة. فيكون الاخرون جزءا من كيانه ووجوده يرتاح لهم ويأنس بهم بدلا من ذاته الواقعية، ولكي يعود الى ذاته لابد له من تحقيق الاستقلال النفسي اولا عن الاخرين، وهذا يقوده الى الحرية والخلاص من قيود المجتمع وتقاليده وعقائده، ثم يلتفت الى ذاته ووجدانه ويعمل على تقويته وتربيته ليجد الله فيه. ثم ينطلق لخدمة الناس حسب معايير صحيحة وسليمة، ومع عدم تحقيق الاستقلال عن الجماعة سيكون خاضعا لمعايير الجماعة، وستكون حريته مزيفة وبالتالي ستكون ذاته مزيفة ايضا ويعيش الحياة المزيفة ويكون كالقشة في مهب الريح ويخسر ذاته ووجدانه وانسانيته وذلك هو الخسران المبين...واسف على الاطالة وشكرا لكم.

العقل في الاسلام

قالوا وقلنا: .. قالوا: ان الاسلام يدعم العقل بقوة ويحث على العقل والتعقل كما ورد في ايات القران (افلا يعقلون، افلا يتفكرون، ايات لاولي الالباب وو.. *وكذلك ورد في

الاحاديث الشريفة (اول ماخلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل وقال له ادبر فادبر فقال الله: وعزتي وجلالي ماخلقت خلقا افضل منك.. الحديث).

اقول؛ نلاحظ على هذا الكلام عدة نقاط: العقل، وان وردت له تعاريف كثيرة، الا ان المقصود به هنا مايفهمه العقلاء والعرف من انه القوة التي يستطيع بها الانسان التمييز بين الصواب والخطأ وبين الخير والشر والنافع والضار في جميع الامور، ومعلوم ان هذا المعنى غير مقصود في ايات القران والاحاديث بل المقصود هو العقل الديني او المشروط بالايمان بدليل ان القران يتهجم دوما على غير المؤمنين بانهم (لا يعقلون، لا يفقهون، سفهاء وو.. *وهذا يعني ان القران لا يحث على العقل والتعقل بل على الايمان والتدين فقط. وقد ورد في النصوص ايضا: ان دين الله لا يصاب بالعقول. !! اذا اعمل الانسان عقله ووجد ان المسيجبة افضل من الاسلام او لم يثبت له وجود الله فلماذا يفتي علماء الاسلام بقتله لانه مرتد؟ ربما يقول علماء الاسلام ان هذا الشخص لم يستخدم عقله بل سارخلف الاهواء والشهوات وعقله عقل شيطاني وو.. ولكن هل المسلمون عندما امنوا بالاسلام اتبعوا عقولهم ام كان ذلك بسبب الوراثة والتربية والمحيط الاجتماعي؟ وربما المسلم ايضا امن بالاسلام تبعا لاهوائه من الخوف من النار والطمع بالجنة وحور العين او الخوف من نقمة المجتمع والطمع في مكاسب اجتماعية وسياسية، فلماذا هذا الكيل بمكيالين؟ اذا كان الاسلام يحث على العقل والتعقل فماذا نصنع بالنصوص الكثيرة المخالفة للعقل في القران والاحاديث من قبيل تكلم سليمان مع الحيوانات والطوفان وسد ذي القرنين وياجوج وماجوج وصعود النبي الى السماء على بغلة مجنحة وصعود ونزول جبرئيل بالوحي من السماء وبول الابل ورضاع الكبير وجناح الذبابة وان الله له عرش يجلس عليه وتحمله ثمانية من الملائكة وانه جبار منتقم ومضل ومتكبر يقتل النساء والاطفال في عملية ابادة جماعية للاقوام الذين لم يؤمنوا

بدعوته و.. والقائمة تطول. قد يقال: ان ماورد في النصوص من قضايا مخالفة للعقل هي من القضايا التعبدية التي لا مجال للعقل فيها وهي مثل صلاة الصبح ركعتان او رمي الجمرات وتقبيل الحجر الاسود في الحج، ولكن لماذا تعترضون على الشيعة وانهم يؤمنون بالخرافات عندما يقولون مثلا ان السماء بكت دما على الحسين وان الوحوش بكت على الحسين وان الائمة كانوا يتحدثون مع الجن والحيوانات وان الله خلق جميع الانبياء من قطرات عرق النبي وان الله خلق الخلق من اجل فاطمة وو.. وكلها وردت في نصوص الشيعة؟ او تعترضون على المسيحيين بانهم يؤمنون بان الله ثلاثة وان الخبز والشراب في العشاء الرباني هما جسد المسيح ودمه، وتعترضون على الهندوس بتبركهم ببول البقرة، فهم يقولون ايضا ان هذه الامور من القضايا التعبدية في ديننا.. المشكلة ان علماء الاسلام يستخدمون العقل فقط في ابطال مذاهب الاخرين ورؤية الثغرات والنقائص في دين الاخر ولا يستخدمونه لرؤية الثغرات والنقائص في دينهم. الطامة الكبرى والمصيبة العظمى في العقل العملي في الاسلام، ففي مجال العقل النظري نعتقد انه لا يخلو دين من خرافة لانه يتحدث عن امور غيبية ويجاري عواطف الناس لا عقولهم، ولكن ماذا نصنع بالاحكام المخالفة للعقل العملي التي تمس حقوق الانسان من قتل المرتد والارهاب وسحق حقوق المرأة واهل الكتاب وغير ذلك مما يريد الاسلاميون تطبيقه في مجتمعاتنا في هذا العصر؟؟؟واخرها ماصدر عن السيد الشمري وزير العدل في الحكومة العراقية من قانون الاحوال الشخصية الجعفري وفيه يبيح زواج القاصرات ويبيح للاب او الجد تزويج بنته الصغيرة وحتى الرضيعة من رجل كبير يتمتع بها جنسيا مادون الدخول الى ان تبلغ التاسعة من العمر فيحق له الدخول بها !! والانكى من ذلك ان هذا الوزير ذهب الى مرقد الامام علي في النجف والقى بنسخة من هذا القانون في شباك الضريح ليقرأه الامام!! الا يحق للشعب العراقي ان يلطم على

وجهه من هذا الفعل الشنيع ومن هذا الوزير المخرف ومن هذه الحكومة الطائفية ؟؟ الى متى يبقى العقلاء والمثقفون في العراق ساكتين عن هذه المظاهر المخجلة في الحكومة،، والى متى تلتزم نساء وفتيات العراق الصمت عما يجري من امتهان لشرفهن وكرامتهن باسم القانون الشرعي؟؟ ماالفرق بين فعل هذا الوزير المخرف وبين مايفعله الهندوس من التبرك ببول البقر او مايفعله الهمج من المسلمين من شرب بول البعير؟؟ لقد كنت في الماضي اتساءل بحرقة متى ينتهي هذا الارهاب في العراق ولماذا يقتل المئات من الابرياء كل يوم في الاسواق والطرقات.. فيأتيني الجواب ان كل ذلك لتطهير الشعب العراقي من اثار وجرائم النظام البائد، وكنت اسكت على مضض بانتظار ان ينتهي الارهاب ويتم القضاء على ازلام النظام البائد، وحاليا صار النظام البائد واتباعه في خبر كان ولكن بقي الارهاب وعاد السؤال من جديد: الهي الى متى يبقى العراق والشعب العراقي ينزف دما كل يوم وينزف معه قلبي على اهلي وشعبي وانا اراهم اجسادا مضرجين بدمائهم في كل مكان؟؟ ولكن هذه المرة لم احصل على جواب، وكلما راودني هذا السؤال لم احصل على جواب ولم يحصل لي ان الله لا يجيبني على سؤالي.. الى ان جاء الجواب يوم امس عندما كنت اتصفح الفيسبك فرأيت تظاهرة كبيرة في احد الشوارع يتقدمها رجال دين ومعهم الكثير من الهمج الرعاع كما يسميهم امير المؤمنين يطالبون الحكومة باقرار القانون الجعفري للاحوال الشخصية، وكأن قائلا يهمس في اذني ان الارهاب باق حتى تتطهر عقول الناس من بقايا الفكر الديني الهمجي وحتى يتطهر الشعب العراقي من هيمنة مشايخ الشيعة والسنة.. فسكت وفي القلب حرقة.

كرامة الانسان.. ذاتية ام عرضية؟

قالوا وقلنا: .. يقول القران: ولقد كرمنا بني ادم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات.. (الاسراء *ويقول الاعلان العالمي لحقوق الانسان: لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.. المادة: يولد الناس احرارا متساوين في الكرامة والحقوق. اقول: يستدل علماء الاسلام بهذه الاية القرانية على ان الله هو الذي منح الكرامة للانسان كما انه تعالى حمله في البر والبحر ورزقه من الطيبات، فهذه الامور ليست ذاتية للانسان بل لان الله وهبه اياها ولو شاء لسلبه منها، أي ان هذه الكرامة وبشهادة سياق الاية، عرضية لا ذاتية للانسان لان الذاتي لا يمكن منحه او سلبه من الشئ كما هو الثابت في الفلسفة، فلا يعقل ان يخلق الله المرأة ولا يجعلها انثى او يخلق رقم ولا يجعله زوجا لان الانثوية من ذاتيات المرأة والزوجية من ذاتيات الاربعة، وهكذا الحال لو قلنا بان الكرامة ذاتية للانسان او الحرية هي ذاتية للانسان، فلا معنى لان يعطيه الله الكرامة او الحرية او يسلبهما منه، نعم يستطيع ان لا يخلق الانسان ولكن بمجرد ان يخلق الانسان فانه يكون حرا وذا كرامة لانهما من ذاتيات الانسان، وهنا ندرك المعنى الدقيق للكرامة الذي ورد في لائحة حقوق الانسان (الكرامة المتأصلة في جميع افراد البشر). وهذه المسألة يترتب عليها امور مهمة في تقييم الانسان وكيفية التعامل معه، وقلما نجد الحديث عنها بالقياس الى الحرية وحقوق الانسان في حين انها لا تقل اهمية عنهما، ولكن قبل ذلك لابد من توضيح المقصود من الكرامة للانسان، فهي حالة يشعر بها كل فرد بانه يجب ان يحترم ولا يهان مثلا اذا شتمه شخص وقال له: انت حمار او حيوان. فانه يشعر بالاستياء والاهانة او عندما يكذب فانه يشعر في داخله بالامتعاض لان الكذب يتنافى مع كرامته او عندما يطلب حاجة او مالا من اخر يشعر بالذلة والمهانة لان التسول يتنافى مع كرامته، وهناك كرامة وشرف وعزة موهومة

هي وليدة الانا القشرية فلا ينبغي الخلط بينهما كما هو الحال عند المتكبرين والانانيين بحيث يرون انفسهم اعلى واكرم واعز من الاخرين، وعلامتها انها تكون دائما بالقياس الى الناس اما الكرامة الاصيلة فليست ناظرة الى وجود الناس وعدم وجودهم او حب التفوق عليهم. الاسلام وفي الكثير من احكامه لا يرى للانسان كرامة ذاتية ويخصصها بالمؤمنين (ولله العزة ولرسوله والمؤمنين) ومن ذلك فرض الجزية على اهل الكتاب مع اذلالهم (حتى يعطوا الجزية عن يد وهو صاغرون) حيث يقول الفقهاء ان الذمي عندما يأتي بالجزية ليدفعها للحاكم يجب ان يكون مطأطئ الرأس ويفتح يده التي فيها المال فياخذها الحاكم منه فتكون يده هي العليا لا ان يضعها في يد الحاكم فتكون يد المسلم اسفل من يده كل ذلك امعانا في اذلاله، وهكذا الفتوى بنجاستهم ونجاسة الكافر وضرب الزوجة واسترقاق الاسرى والسبايا وبيعهم كالنعاج في سوق النخاسة، فاي كرامة ستبقى لهم بعد هذا؟وحتى المسلم اذا زنا مثلا يجلد امام الملأ دون مراعاة لكرامته في حين ان العقوبات الحديثة تنهى عن كل مايسئ الى كرامة المتهم حتى لو كان قاتلا.. بل ان الفقهاء من الفريقين لا يرون كرامة للمخالف في المذهب فيفتون بجواز غيبة وسب المخالف لانه لا حرمة له ولا كرامة.. الى غير ذلك. ونحن في المدرسة الوجدانية (تبعا لمدرسة العرفان) نرى ان الكرامة ذاتية للانسان كما في الحرية له لان الانسان يحمل في ذاته الروح الالهية سواء بالفعل كالمؤمن او بالقوة كالاطفال، وحتى المنكر لله فانه يحمل الروح الانسانية التي نعتقد انها هي الروح الالهية، بل ان العرفاء من المسلمين يستدلون على الكرامة الذاتية للانسان لا بالاية المذكورة اعلاه (ولقد كرمنا بني ادم) بل بالاية (فاذا نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) أي ان سجود الملائكة لادم الجنس أي لكل انسان انما هو لوجود هذه الروح الالهية والانسانية فيه سواء بالفعل ام بالقوة، فكل انسان يستحق التكريم والاحترام كما جاء في الاعلان العالمي لحقوق الانسان ماعدا

الشخص الذي قتل الروح الانسانية في اناس اخرين كالارهابين والمجرمين القتلة فلا كرامة لهم لانهم قتلوا هذه الروح الانسانية او الالهية في انفسهم اولا"ولم يبق فيهم مايستحق الاحترام والتكريم أي انهم انسلخوا بهذا الفعل من انسانيتهم فليس هم انسان بلا كرامة لاننا قلنا بان الكرامة ذاتية للانسان لا يمكن تجريدها منه بل هم لا انسان.. وكالعادة لا ادخل الى التفاصيل واكتفي بهذا القدر حذرا من الاطالة وشكرا لكم.

المباني الفكرية للارهاب

قالوا وقلنا: .. قالوا: ان الاسلام دين التسامح والوسطية ويرفض العنف والارهاب وفي ذلك يقول القران (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن)، والجماعات المسلحة كالقاعدة وداعش لا يمثلون الاسلام وو.. الخ. أقول: هذا الكلام كثيرا ما نسمعه من المشايخ لتحسين صورة الاسلام في انظار الناس من المسلمين وغير المسلمين بعد ان تشوهت صورته كثيرا وبدأ الناس وخاصة الشباب والمثقفون يخرجون منه زرافات ووحدانا، لان هذا الكلام مخالف لبديهات الاسلام ولتاريخه الزاخر بالغزو والظلم والحكومات الجائرة وفتاوى الفقهاء اللاأنسانية والنصوص العدوانية الكثيرة في القران والسنة وسيرة نبي الاسلام المذكورة بالتواتر في امهات المصادر التاريخية، ولذا لا نطيل الكلام في رد هذه المقولة المزيفة والمفضوحة، ولكن مايهمنا الان هو بيان الاسس والمباني الفكرية والعقدية التي يستند اليها الارهاب الاسلامي لانه بدون معرفتها لا يتسنى لنا علاج هذه الافة الخطيرة التي بدأت تهدد جميع شعوب العالم ويكتوي بنارها المسلمين وغير المسلمين، واستعرض هنا اهم هذه المباني والمرتكزات: الاعتقاد بان الحقيقة واحدة لا اكثر، (مقولة الفرقة الناجية).

الاعتقاد بسهولة الوصول الى الحقيقة لكل انسان لان الدين الحق موافق للعقل والفطرة (فطرة الله التي فطر الناس عليها). الاعتقاد بامتلاك الحقيقة وانه على دين الحق. ونتيجة لهذه المقدمات الثلاثة يتبين ان الاخر المخالف على باطل وانه يعرف الحق ولكنه يتبع اهواءه والشيطان (ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان). الاعتقاد بوجوب محاربة الباطل ونصرة الحق، وهذا يعني وجوب مقاتلة اهل الباطل والقضاء عليهم (فقاتلوا اولياء الشيطان). الاعتقاد بالاخرة والجنة والنار وانها هي الحياة الحقيقية الابدية وان هذه الحياة مكان للاختبار فقط وليتميز المؤمن من غير المؤمن وليس لها اية قيمة اخرى. المبنى الاخير والذي يعتبر نتيجة لكل المقدمات المذكورة، الاستهانة بالانسان وحقوقه وحياته في هذه الدنيا، وعلى هذه الاسس يقوم الارهاب ومنه يستمد قوته وفاعليته واستمراره، ومعلوم للاسف ان جميع هذه المباني السبعة موجودة في الاسلام ولذا قلنا ان كل مسلم متدين فهو ارهابي سواء بالفعل ام بالقوة يعني يحمل في راسه بذور الارهاب. اما العلاج، فاما ان يترك المسلم الاسلام كله ويصير ملحدا او لا دينيا كما هو حال بعض المثقفين، وهذا قد يصعب على الكثير من الناس ولاسيما ان الالحاد لا يحل مشاكلهم النفسية والفكرية، او يتوجهوا صوب مذهب العرفاء ليجدوا فيه الحل وما يتوافق مع العقل والقلب، فمذهب العرفاء وبخاصة المدرسة الوجدانية يخلوا تماما من جميع هذه النقاط السبعة المثيرة للارهاب لانه يقرر مايلي: الاعتقاد بان الحقيقة متعددة وكثيرة، وان كل انسان او دين يملك جزء الحقيقة لا كلها. الاعتقاد بصعوبة الوصول الى الحق لان هذه المسألة ليست ذهنية وعقلية بل قلبية وتحتاج الى سنوات من تهذيب النفس والتحلي بالاخلاق وتوثيق العلاقة مع الله. وهذا يعني انه لا احد يمتلك الحقيقة المطلقة ولا يوجد دين واحد هو دين الحق والباقي باطل. ونتيجة هذه المقدمات انه لا يصح مقاتلة الاخر المخالف لانه ليس على باطل ولا انه يتبع

الشيطان. ان نصرة الحق تعني ان يتحرك الانسان نفسه في طريق الوصول الى الحق، وان تقديم الخدمة للناس والتخفيف من معاناتهم هو افضل طريق للوصول الى الحق لا مقاتلتهم ومعاداتهم. الاعتقاد بان الاخرة موجودة في هذه الحياة وتعتبر باطن هذه الحياة وان الجنة والنار والميزان والصراط والحساب و.. كلها موجودة في هذه الحياة لا بعد الموت، وهذا لا يعني عدم وجود حياة بعد الموت فهي للصالحين فقط ولا يوجد اي دليل عقلي عليها بل هي قضية ايمانية فقط وليست مضرة لحياة الانسان في هذا العالم، وتفصيل الكلام في هذه الفقرة يطول ولا يسع المجال لذلك. ونتيجة لكل ماتقدم ان كل انسان مهما اختلف في الدين والمذهب يجب احترامه واحترام حقوقه بل يجب حبه واسداء الخير اليه ويجب احترام هذه الحياة واعمارها واعتبارها اعظم نعمة الهية على الانسان. وكل نقطة من هذه النقاط المذكورة تحتاج الى شرح وتفصيل ولكني اعتمد على عقل القارئ الكريم وثقافته.. وشكرا لكم.

بين الفتح الاسلامي ومشروعية التدخل العسكري

قالوا وقلنا: .. قالوا: ان الفتوحات الاسلامية ليست من قبيل الغزو والاحتلال الذي يهدف الى توسعة البلاد والاستيلاء على خيرات الشعوب الاخرى ونهبها وليس المقصود منها نشر راية الاسلام بالقوة والسيف كما يزعم اعداء الاسلام، بل المقصود منها انقاذ الشعوب المقهورة من ظلم السلاطين وتحريرهم من قوى الظلام والكفر فاذا رأوا نور الاسلام كانوا بالخيار بين البقاء على دينهم او اعتناق الاسلام، وهذا يتوافق مع ارقى المقررات الدولية في العصر الحديث حيث تسمح الامم المتحدة ومجلس الامن بالتدخل العسكري لانقاذ الشعوب المقهورة كما حصل في الصومال والبوسنة وافغانستان والعراق

وليبيا والكويت. اقول: بداية لابد من بيان وجه الحق في التدخل العسكري في بلد اخر وما هي المبررات الاخلاقية له فنقول: ان مشروعية الحكومات في العصر الحديث تقوم على ثلاثة اركان: شرعية قبلية (وهي ان تأتي الحكومة من خلال صناديق الاقتراع او تكون الغالبية راضية بها) شرعية بعدية (ان تعمل الحكومة بعد انتخابها على خدمة المواطنين وتراعي العدالة وحقوق الانسان) شرعية دولية (لكي تكون هذه الحكومة معترف بها دوليا مما يكسبها الصيانة من الغزو الخارجي). ويترتب على ذلك: ان كل حكومة لا تراعي حقوق الانسان الاساسية فسوف تفقد مشروعيتها في السلطة حتى لو جاءت من خلال صناديق الاقتراع كما جرى للاخوان المسلمين في مصر ويحق للشعب الثورة عليها وازاحتها. ان كل حكومة تفقد شرعيتها فسوف تفقد شرعيتها الدولية مما يفقدها الحصانة من التدخل الخارجي. اذا فقدت الصيانة والعصمة الدولية جاز اسقاطها بشروط: *ان تطلب غالبية الشعب ذلك،) وان لا يكون التدخل الخارجي بقصد البقاء والاحتلال كما جرى في فترة الاستعمار من القرن الماضي. *ان لا يكون ضرر هذا التدخل على الشعب المراد انقاذه اكثر من نفعه. مثلا اذا كان الزوج يضرب زوجته فلا يحق للجار التدخل لنصرة الزوجة اذا علم ان تدخله هذا سيؤدي الى عواقب وخيمة كأن يقوم الزوج بطلاق زوجته او قتلها، وهذا هو السبب الذي يقف وراء احجام الدول الغربية في التدخل العسكري في سوريا واسقاط نظام الاسد لان ذلك قد يؤدي الى تدخل روسيا وايران عسكريا لصالح النظام وتشتعل الحرب في المنطقة او يستولي الاسلاميون المتشددون كداعش والنصرة على الحكم في سوريا بعد اسقاط نظام الاسد ويذيقون الشعب السوري الويلات ومعلوم ان النظام السوري العلماني رغم استبداده هو افضل بكثير للشعب السوري من داعش والقاعدة. وهذا بالضبط ماحصل في التدخل الخارجي في البلدان المذكورة حيث ايدت معظم الدول ومنها الدول الاسلامية والعربية مثل هذا

التدخل الخارجي لتحرير الكويت او لاسقاط نظام صدام بعد ان طلبت المعارضة اسقاطه وهم غالبية الشعب العراقي من الكرد والشيعة، وهكذا الحال في البوسنة وليبيا او تفقد الشرعية الدولية بعدوانها على دولة اخرى كما حصل في غزو العراق للكويت اوافغانستان عندما هاجمت القاعدة الولايات المتحدة ورفضت حكومة افغانستان تسليم بن لادن اليها. ومعلوم ان مثل هذا التدخل العسكري ليس فقط جائزا من الناحية القانونية بل متطابق مع القيم الاخلاقية والانسانية لان العالم الان صار كالقرية الواحدة ولا تستطيع دولة ان تبقى تتفرج على دولة اخرى وترى ان تلك الدولة ترتكب المجازر بحق شعبها ومع ذلك تعترف بشرعيتها وتقيم علاقات معها. وعندما نأتي الى الفتوحات الاسلامية لا نجد فيها اي واحدة من هذه المبررات الاخلاقية وقيم العدالة التي تبيح للمسلمين غزو البلدان الاخرى، فلا جاء نفر واحد من مصر او العراق والشام وايران وطلب من النبي او الخلفاء الراشدين نصرة شعوب تلك البلدان، ولم تحدث فيها ثورة على ملوكهم كما حدث في العراق وليبيا ليأتي الجيش الاسلامي لنصرتهم، ولم يكن الفتح الاسلامي اقل ضررا على اهالي تلك المناطق من حكوماتهم حيث اقترن مع سفك دماء الوف الرجال وسبي مئات الالوف من الاطفال والنساء بحيث ان التاريخ يحدثنا عن مورد واحد منها وهو ان قائد الجيش الاسلامي في شمال افريقيا بعث ب الف بنت باكر كجواري الى الخليفة الاموي في الشام. ولم يكن الجيش الاسلامي بارحم عليهم من حكامهم اذا علمنا بان احد قيادات جيش الفتح هو خالد بن الوليد الذي قتل في احدى غزواته مالك بن نويرة وهو مسلم ونزا على زوجته في تلك الليلة، فاذا كان خالد يفعل هذا مع شيخ عشيرة مسلم فما بالك بغير المسلم؟؟ ثم ان الجيش الاسلامي لم يفتح البلدان ويسلم مقاليد الحكم الى شعوب تلك المناطق بل بقي فيها وفرض على كل منطقة واليا من العرب المسلمين ومعه كتيبة من الجند للسيطرة عليها وفرض على مابقي منهم الجزية والخراج

ومن ابى يقتل وتصادر املاكه.. والحديث عن المآسي والمجازر التي ارتكبها الجيش الاسلامي بحق شعوب المناطق المفتوحة يستدعي تأليف كتب عدة وهي مذكورة في امهات المصادر التاريخية الاسلامية.. بعد هذا كيف يقال بان الفتوحات الاسلامية مشروعة ولها مبررات اخلاقية عادلة؟؟.. بقي فقط ان تقولوا ان الفتوحات الاسلامية كانت لغرض نشر الاسلام في جميع البلدان ولو بقوة السيف وهذه هي الحقيقة بدون لف ودوران، وحينئذ تكون القاعدة وداعش وجبهة النصرة على حق وهي الاسلام الصحيح لانها تريد فتح البلدان واقامة دولة اسلامية ولو بقوة السيف والمفخخات.. ويحق لنا ايضا كوجدانيين وانسانويين ان نشجب ونستنكرمن الناحية الاخلاقية كل ماوقع من فتوحات وغزوات اسلامية في التاريخ الاسلامي... والرأي اليكم.

الولادة الثانية

قالوا وقلنا: ... قال السيد المسيح: لن يلج احد ملكوت السماء (او ملكوت الله) من لم يولد مرتين. أقول: هذه الحقيقة العرفانية العميقة والمهمة في حياة الانسان بحاجة الى بعض التوضيح، فالمسيحيون يقولون بان الانسان يموت بالخطيئة الاولى وهي خطيئة ادم وقد هبط الى هذه الدنيا وانفصل عن ملكوت الله ولا يستطيع العودة اليه الا بواسطة الايمان بالمسيح وقد ارسل الله ابنه الوحيد ليصلب ويكون هذا الصلب كفارة لتلك

المعصية المركوزة في النفس البشرية ولا خلاص للانسان منها الا بالايمان بالمسيح لينال الحياة الجديدة، وفي الاسلام رغم وجود قصة ادم ومعصيته وهبوطه الى الارض في القران الا اننا لا نجد كلاما صريحا عن الولادة الثانية سوى ماورد في الاية (او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس.. الانعام)، ولكن لا يوجد كلام في كتب علماء الاسلام عن الحياة الثانية غير الحياة بعد الموت ويؤكدون على مفهوم الهداية بدل الحياة بان يؤمن الانسان بالله ورسوله ويعمل صالحا لتكتب له النجاة والحياة الابدية بعد الموت. اما في مدرسة العرفان فنجد ان هذه الحقيقة قد رسمت بكل وضوح، فليس المقصود من ادم هو الانسان الاول الذي خلق الله واب البشرية بل هو كل انسان على الارض يملك الروح الادمية، والخطاب في هذه القصة موجه الى جميع البشر ولكن على صورة قصة اسطورية وتمثيلية يفهمها عامة الناس. وليس المقصود من النهي عن الشجرة هي شجرة معينة في الجنة بل شجرة الاهواء والشهوات في الانسان. وليس المقصود من الهبوط الى الارض هو السقوط الفيزيقي البدني من الجنة بل سقوط الانسان في وحل الانا وانفصاله واغترابه عن ذاته الحقيقية اي وجدانه الانساني. وليس المقصود من الشيطان هو ذلك الكائن المنفصل عن الانسان والذي خلقه الله قبل الاف السنين قبل ادم وكان يعبد الله الى ان عصى امر الله بالسجود لادم بل هو الانا في الانسان التي كانت مطيعة لله في مرحلة الطفولة وتهدف الى جلب الخير للطفل ودفع الشر عنه ومنحه استقلالية وكيان منفصل عن الاخرين، ولكن عند ظهور الوجدان او الضمير الانساني في مرحلة البلوغ العقلي والعاطفي للانسان تحدث العداوة والصراع بين الانا وهذا الكائن الجديد في ذات الانسان لانها ترى فيه خطرا على وجودها ومصالحها الشخصية والانانية فتتحول حينذاك الى شيطان يريد للانسان الشربعد ان كانت ملكا من الملائكة. وليس المقصود من العداوة في الاية (اهبطوا بعضكم لبعض عدو) العداوة بين

ادم والشيطان بل العداوة بين الانا المجازية في الانسان ووجدانه وذاته الحقيقية. واخيرا ليس المقصود من الموت هو الخطيئة ولا الحياة هي الايمان بالمسيح او بالله ورسوله بل الموت هو موت الوجدان وقطب الخير في الانسان وان يعيش الانسان فقط بالانا المجازية، والحياة او الولادة الثانية هي ان يعيش الانسان بوجدانه ويستمع لصوت الله في قلبه. ولكي يتولد الانسان مرة ثانية في هذه الحياة ويعيش حياة جديدة لابد ان يمر بمراحل ثلاث: اليرقة، والشرنقة، والحقيقة. فكل انسان يعيش في بداية حياته وفي مرحلة الطفولة حياة اليرقة (الدودة) ويتناول كل شئ يجده في الخارج من غذاء مادي وفكري وعقائدي كما في دودة القز التي تأكل بنهم ماتجده حولها من ورق التوت، حتى ينمو ويكبر ليصل الى مرحلة الشرنقة وفيها يستقل عن المحيط الاجتماعي وتكون له شخصية مستقلة ويجب ان يأخذ احكامه وتعاليمه من داخله ويرفض الغذاء من خارجه كما في الشرنقة التي تلف نفسها بخيوط الحرير وتبقى مدة منعزلة عن المحيط الخارجي وتتغذى من داخلها، ثم تتكامل وتصير حشرة كاملة وتشق الشرنقة وتطير وهذه هي مرحلة الحقيقة في الانسان والحياة الجديدة والولادة الثانية، وهذا يعني ان كل دين يؤمن به الانسان في المرحلة الاولى والذي اكتسبه من محيطه واسرته هو دين اليرقة سواء كان اسلام او مسيحية او بوذية ’شيعة وسنة وحتى شيوعية ولادينية، اي دين المرحلة الاولى ويجب ان يتخلص منه فيما بعد ليصل الى الحقيقة اي دين الوجدانية وهو دين المرحلة الاخيرة. وهذا يعني ان الله الذي كان في المرحلة الاولى مفارقا للانسان وجالس على عرشه في السماء يدخل في هذه المرحلة الى داخل الانسان وقلبه، والشريعة التي كان الانسان يستقيها من خارجه اي من نصوص القران والسنة ومن كلمات رجال الدين من مسلمين ومسيحيين يستقيها بعد الان من قلبه ووجدانه حيث يعيش الانسان بوجدان قوي ويتحرك في حياته تبعا لوجدانه ولا يصغي الى اصوات الناس من حوله اذا

اعترضوا عليه ولا يعاديهم ويتشاجر معهم لانهم مازالوا يعيشون المرحلة الاولى (اليرقة) ويعطيهم الحق في اعتراضهم عليه لانهم لا يدركون مايقول ولا يفهمون الحياة الثانية. وهذا لا يعني ان يتكبر عليهم او ينظر اليهم بازدراء كما يفعل بعض المثقفين ازاء عامة الناس لان الانا كماتدفع الانسان المتدين للتمسك بعقيدته ودينه قد تأمره ايضا بترك عقيدته ودينه، بل يشكر الله على هذه الحياة الجديدة ويسعى لمساعدة الاخرين والاخذ بايديهم للوصول الى الكمال الاخلاقي والمعنوي...وشكرا لكم.

القانون الجعفري وحقوق الانسان

قالوا وقلنا: .. يقول السيد الشمري وزير العدل العراقي في قانون الاحوال الشخصية الجعفرية، المادة: الاب والجد من طرف الاب لهما الحق حصرا ولاية التزويج على الطفل الصغير والصغيرة وعلى المجنون المتصل جنونه بالبلوغ. اقول: لاشك ان السيد الوزير لم يأت بهذا القانون من فراغ وبدون سند شرعي، فقد درس ودرسنا في الحوزة العلمية هذه الاحكام والفتاوى الشرعية المتفق عليها تقريبا من فقهاء الشيعة.. ولاشك ايضا ان مثل هذه الفتاوى كانت مقبولة في الماضي ولمئات السنين من قبل الفقهاء ومن الناس، فماذا حدث الان بحيث اثارت هذه اللائحة القانونية كل هذه الضجة والاعتراضات حتى من قبل مراجع الدين وبعض المحسوبين على التيارات الاسلامية ؟ الباحث او المراقب للحدث سوف لا يجد صعوبة في العثور على امرين مهمين يقفان وراء هذا التغيير في تفكير الناس وقناعاتهم: *ان جميع الفتاوى لم تعد ناجزة كما في السابق بل لابد لكي تتحول الى قانون ان تمر بمجلس النواب وتصادق عليها الغالبية فتكون ملزمة، وهذا يعني تطور كبير في الثقافة التشريعية والحقوقية بحيث لا يكتفي

المسلمون بوجود حكم الله في مسألة معينة لتكون قانونا ملزما لهم الا بعد الموافقة عليه من قبل نواب الشعب، اي ان الانسان المسلم وصل الى مستوى انه يقرر بنفسه مايصلحه ويرفض اي حكم يفرض عليه بدون موافقته او موافقة وكلائه حتى لو كان الحكم من الله. (وهذا هو الفارق الجوهري بين القانون والحكم الشرعي او الفتوى).

*ظهور حقوق الانسان على المسرح الدولي وفي الثقافة المعاصرة كمعيار وميزان لمعرفة سلامة القوانين وعدالتها ولم يكن هذا المعيار في الماضي، ومعلوم ان هذا القانون (الجعفري) يتعارض في غالبية مواده مع بنود اللائحة العالمية لحقوق الانسان، وكمثال اخترنا المادة من القانون الجعفري المذكورة اعلاه. ولكن من اين حصلت لائحة حقوق الانسان على هذه المكانة بحيث صارت هي المعيار للحق والباطل بدل الفتاوى الشرعية؟ وكيف يعقل ان تكون القوانين الوضعية اقرب للعدالة وحقوق الانسان من الاحكام الالهية؟.. الكلام في هذا الموضوع يحتاج لتفصيل كثير، ولكن اصل القضية تستند الى بديهة وجدانية في مسالة الحقوق ويعتبرها الفقهاء قاعدة فقهية اساسية وهي: الناس مسلطون على انفسهم واموالهم. ومنها تتفرع باقي الحقوق كحق الحكومة والاب والزوج والوكيل ومالى ذلك، اي لدينا حق بالذات وحق بالعرض، وسلطة الانسان على نفسه واموالـه حق بالذات والباقي حق بالعرض اي لابد ان يستند الى مابالذات ليكون مشروعا وحقا والا فهو باطل، واذا ضممنا الى ذلك قاعدة اخرى تقول انه لا يمكن ان يأتي الله بتشريعات مخالفة لما هو مركوز في ذات الانسان وعقله اي مخالفة لبديهات العقل العملي والا كان ظالما وهو محال، يتبين ان كل حكم شرعي مخالف لقاعدة الناس مسلطون على انفسهم اولحقوق الانسان المبنية على حقوق فطرية كحق الانسان في الحياة والحرية والكرامة هو حكم باطل وليس من الله. بعد هذه المقدمة الضرورية نأتي الى محل البحث فنقول: من اين للاب او الجد الولاية على الصغير والصغيرة بحيث

يحق له تزويجهما متى شاء حتى لو كانت الصغيرة رضيعة يتمتع بها الزوج مادون الدخول فاذا بلغت سن التاسعة جاز له الدخول بها كما تصرح بذلك مادة اخرى من هذا القانون؟ ان كل حق عرضي ناشئ من حاجة ملحة في الانسان تدعوه للتنازل عن جزء من حقه الذاتي في السلطة على نفسه وماله وحريته وتفويضه لشخص اخر او سلطة اخرى لتأمين حياته وسائر حقوقه، والعلة في سلطة الوالدين على الطفل هي حاجة الطفل لرعاية خاصة لتامين اسباب الحياة والنمو، ومعنى ذلك كما يقول المفكرناصيف نصارفي منطق السلطة ان سلطة الوالدين على الاولاد سلطة: مشروطة، ومحدودة، وموقتة.. فهي مشروطة بقيامهم بواجب العناية والرعاية والتربية.. وهي محدودة بنطاق مايلزم لكي تمكن الطفل من ممارسة حقوقه الطبيعية بنفسه، وهي موقتة لان الطفل عندما يبلغ سن الرشد يصبح كائنا عاقلا وحرا ومساويا لغيره من الراشدين وتنتفي حينذاك سلطة الوالدين عليه.. وهذه المادة من القانون الجعفري تنقض كل هذه الشروط الثلاثة لسلطة الاب والجد على الصغير والصغيرة وزيادة.. فولاية الاب والجد هنا لا هي مشروطة ولا محدودة ولا موقتة، اما الاول فتزويج الطفلة لا يرتبط اطلاقا برعاية الطفل وتربيته بل هو تخلي عن مسؤولية الرعاية وتفويضها الى شخص اخر بدون حق.. اما الثاني فسلطة الاب محدودة بحدود مايلزم لنمو الطفل الى وصوله لسن الرشد وليس منها تزويج الطفل اي تفويض بضع الصغيرة الى رجل اخر ليتمتع بها ومعلوم ان هذا الحق ليس من الحقوق العرضية المفوضة للاب والجد.. اما الثالث فتزويج الصغيرة يقع مؤبدا وتقدم ان سلطة الوالدين موقتة فلا يحق لهما استخدام هذه السلطة لما يتجاوز المدة المقررة لولايتهما، وربما يقال ان البنت عندما تكبر يحق لها طلب الطلاق، ولكن هل يعني هذا ان هذه البنت لم تخسر شيئا من كرامتها وسمعتها في المجتمع وتستطيع الزواج مرة اخرى بكل سهولة وخاصة اذا خلفت اولادا من الزوج الاول؟.. ثم اين حق

الام في هذا القانون، ولماذا يقدم عليها حق الجد، وهل انه اعرف بمصلحة الطفل من امه، وماذا لو اختلف الاب والجد على تزويج الطفلة فرفض الاب ووافق الجد، ولماذا يتم احتقار الام ولا يؤخذ برأيها في زواج ابنتها الصغيرة فتؤخذ منها وتلقى في احضان رجل كبير ليتمتع بها.. وما الذي يضمن ان ذلك الرجل وبعد ان يشبع منها يطلقها لتعود الى امها وهي ملوثة نفسيا وجسديا.. ؟؟ قد تقول: ان الطلاق ربما يقع في زواج الكبيرة ايضا،، ولكن هنا فرق كبير بينهما، فزواج الكبيرة الراشدة كان باذنها ورضاها وبالتالي فهي تتحمل المسؤولية عما يحدث لها، اما الصغيرة فليس لها رأي ولا معنى لرضاها لقصورها وهذا يعني ان تزويجها يكون بدون رضاها ويعني زواج بالاكراه وهو اغتصاب بلا شك وكل زواج بصغيرة هو اغتصاب في شرعة حقوق الانسان لان هذه الصغيرة لا تملك الوعي الكافي بمصالحها.. بعد كل هذا يخرج علينا المشايخ كل يوم ليقولوا ان الاسلام اعطى حقوق المرأة كاملة ومن ذلك انه اشترط رضاها في الزواج.. !!!!.. والكلام ذو شجون.

الاخلاق في السياسة

قالوا وقلنا: .. قال الامام علي في نهج البلاغة: والله مامعاوية بأدهى مني ولكنه يغدر ويفجر ولولا كراهية الغدر لكنت ادهى الناس. وقال ايضا: قد يرى الحوَل القلَب وجه الحيلة ودونها مانع من امر الله ونهيه، فيدعها رأي العين وينتهز فرصتها من لا حريجة له في الدين. (نهج البلاغة، الخطبة).

أقول: ومع كل هذه النزاهة والعدالة في حكم الامام علي الا ان الخلافة لم تدم له سوى سنوات ونيف وكثر المعترضون عليه حتى من شيعته في الكوفة والعراق، بينما استمرت

حكومة معاوية لاكثر من عشرين سنة وكان جميع المسلمين حتى الحسن والحسين وابن عباس وابن الزبير والمهاجرين والانصار راضون بحكومته ولم يثوروا ضده.. هنا يثار هذا السؤال: هل ان الناس لا تحب العدالة والنزاهة في الحكم، ام يوجد شئ اخر جعلهم يرفضون حكومة الامام ويقبلون بحكومة معاوية؟ الشق الاول مرفوض قطعا لان الناس تحب العدالة، نأتي الى الشق الثاني فنتساءل: ماهو ذلك الشئ في حكومة معاوية يجعلها مقبولة عند الناس حتى عند الصالحين والاشراف؟ وبعيدا عن الاجوبة الجاهزة وخاصة عند مشايخ الشيعة التي يعرف بطلانها من له ادنى اطلاع على تاريخ الاسلام. لابد من البحث في اصل المسألة ومعرفة حدود العدالة في الشأن السياسي وهل ان الاخلاق المطلوبة في السياسة هي نفسها في المجال الاجتماعي او تختلف عنها فهناك اخلاق الحاكم واخلاق المحكومين كما هو مذهب ميكافيلي ونيتشه، وهناك عدالة اشتراكية واخرى ديمقراطية راسمالية وعدالة انتقالية وتوافقية وعدالة في الاسرة والقضاء والاقتصاد ومااالى ذلك، وعليه يمكن القول بوجود عدالة علوية واخرى اموية وهكذا؟ هذه المسألة كانت ولا زالت مطروحة في فلسفة الاخلاق، فهل ان الاخلاق وبخاصة العدالة لها واقع خارجي ينبغي السعي لتطبيقها كما ذهب اليه افلاطون والمعتزلة وغيرهم من اتباع المدرسة المثالية في الاخلاق، او انها من المشهورات العرفية كما ذهب اليه ابن سينا والمدرسة النفعية واخرون من مفكري عصر الحداثة؟ اي ان العدل انما صار حسنا لا في ذاته بل لان فيه خير وصلاح المجتمع وبعكسه الظلم. فالعدل هنا يدور مدار المصلحة العامة، فقد يغض الناس النظر عن بعض التمييز غير العادل طمعا في تحقيق الامن الذي هو اهم في نظرهم من العدالة المحضة. والظاهر ان الامام علي من اتباع المدرسة المثالية ومعاوية من اتباع المدرسة الواقعية، وعليه لا يرى الامام علي بأسا من خوض حروب اهلية طاحنة لتحقيق العدالة في الحكم ولو ادى ذلك الى استياء

الغالبية من الناس والاضرار بمصالحهم، بينما كان معاوية يرى مصالح الناس في الامن والاستقرار وحفظ النفوس اولى من تحقيق العدل بالمعنى الاول فلا بأس باعطاء رشاوي الى رؤساء القبائل لكسب ولائها لتحقيق المصلحة العامة. ان كل باحث في الشأن السياسي يجد بان الكفة تميل لصالح معاوية ليس لانه يغدر ويفجر بل لان السياسة لها معاييرها الخاصة بالعدالة قد لا تتفق مع العدالة لدى عامة الناس، والشاهد على ذلك ان النبي نفسه والخلفاء من بعده ساروا على نهج معاوية، فالتاريخ الاسلامي يحدثنا عن الكثير من عمليات الاغتيال والغدر وقتل الاسرى وتعذيبهم والتمييز في العطاء في سيرة النبي، اي انه كان ينظر الى مصلحة الاسلام والمسلمين ولو على حساب قتل الابرياء واسترقاق اطفالهم ونساءهم، وهكذا في سيرة ابي بكر عندما عفا عن خالد بن الوليد الذي قتل مالك بن نويرة ونزى على زوجته في تلك الليلة، وهكذا حال عمرالفاروق فبعد اعتراضه على ابي بكر في قصة خالد عاد وعينه قائدا لجيش المسلمين في حربهم ضد الفرس ولم يعاقبه كل ذلك لمقتضى المصلحة العامة، اما عثمان فيكفي ان المسلمين انفسهم ثاروا عليه وقتلوه. بينما رفض الامام علي اعطاء اخيه عقيل درهما واحدا من بيت المال زيادة على سهمه مما اضطره للجوء لمعاوية، والامثلة كثيرة.. ونتجاوز الزمن لنصل الى العصر الراهن فنجد ان الامام الخميني لم يسلك على منهج الامام علي بل على منهج النبي ومعاوية وقال بضرورة ان يكون المعيار مصلحة النظام لا العدالة المثالية، وهذا هو السبب الرئيس في ديمومة وبقاء الجمهورية الاسلامية والا كان قد اصابها ماصاب الامام علي في حكومته. وهذا لا يعني طعنا بالنبي او الخلفاء او الخميني وامثالهم بل للتأكيد على ان منصب الحكومة يقتضي من السلوكيات الخاصة التي قد تعتبر في مجال اخر من المحرمات والقبائح الاخلاقية، وهي مقولة وجود معايير مختلفة للعدالة لدى الحاكم والمحكومين فلا يصح ان نؤاخذ الحاكم بقيم

المحكومين او بالعكس. ولكن الا يبرر هذا الكلام مايفعله الطغاة وسلاطين الجور من ظلم وعدوان بحق شعوبهم لان كل حاكم مثل صدام والقذافي وهتلر يمكنه القول بانه يعمل من اجل المصلحة العامة؟ والا يكرس هذا الكلام مقولة ان السياسة لا تجتمع مع الاخلاق وكل شئ في السياسة مباح لان الاخلاق بمثابة قيود تكبل الحاكم كما كبلت الامام علي فلا تدعه يتصرف بحرية فيما يعتبره نافعا لشعبه ومجتمعه؟ هناك الكثير ممن يحمل هذه الرؤية عن السياسة ويعتبرونها بلا اخلاق ولذلك يدعون الى فصل الدين عن السياسة ولزوم ابتعاد رجال الدين عن التدخل في السياسة لهذا السبب، ولكني اعتقد بوجود اخلاق في السياسة غاية الامر قد تكون مختلفة كما هو الحال في الاخلاق في الحرب وقد ورد في الحديث (الحرب خدعة) وهكذا في اخلاق الاسرة والصداقة وامثال ذلك. وعندما ادعو لفصل الدين عن السياسة فهذا لا يعني فصلها عن الاخلاق ايضا.. المهم في السياسة ولكي تكون سلوكيات الحاكم مقبولة ومشروعة اخلاقيا كما هو الحال في الحكومات الديمقراطية ان ترتكز على ثلاث دعائم: ا ان تكون سلطته على الناس مشروعة وباختيار الناس ورضاهم. ان يهدف من سلوكياته خدمة الصالح العام لا مصالحه الشخصية والفئوية والمذهبية. اي تكون المخالفة الاخلاقية لها مايبررها في المصلحة العامة لا مصلحة الدين والمذهب ولا اية ايديولوجية اخرى. اجتناب الاستبداد بالسلطة وفسح المجال للتداول السلمي للسلطة، فحتى اعدل الناس لو وصل الى السلطة فسوف يصاب بهاجس التمسك والتفرد بها حتى لو كان من منطلق خدمة الناس والصالح العام.. وشكرا لكم.

وهم الحق

قالوا وقلنا: .. يقول القران: قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) يونس. اقول: لقد ترددت كلمة الحق عشرات المرات في القران وكلها تدعو الانسان الى اتباع الحق وان الطرف المقابل للحق هو الضلال والباطل (فماذا بعد الحق الا الضلال) وان الناس صنفان فاما مؤمن واما كافر ولا منطقة وسط بينهما. وهذه الثقافة كانت هي السائدة في الماضي حتى لدى العلماء والفلاسفة فكان الحق هو الغاية العظمى للانسان وان الهدف للانسان في حياته هو الوصول الى الحق والحقيقة.. بل ان الانسان لا يساوي شيئا بدون الحق، على سبيل المثال نرى الشيعة يبكون على الحسين لانه كان على الحق ويزيد على باطل وهكذا اهل السنة يرون الصحابة على حق فيقدسونهم وهذا المعنى مركوز في ذهنية المسلمين دون ان يفكر احدهم بان الحسين قتل مظلوما لانه رفض البيعة ليزيد واراد ان يعيش بكامل انسانيته وحريته، أي ليست المسألة في ان الحسين كان على دين الحق ويزيد على دين باطل بل المسألة في ان الاول اراد ان يعيش بمقتضى انسانيته وكرامته والاخر اراد مصادرة هذه الانسانية والكرامة من الحسين واتباعه، ولكن عامة الشيعة يتصورون ان الحسين قتل من اجل الاسلام والدين الحق، وهذا هو معنى محورية الحق في الثقافة القديمة على حساب محورية الانسان الذي كان مهمشا وليس له اعتبار الا بمقدار قربه وبعده من الحق، بخلاف مدرسة العرفاء التي تجعل من الانسان محور الحق حتى قال سيد الشهداء الحلاج: انا الحق. ولكن الحداثة قلبت جميع الموازين ومنها هذه المقولة واضحى الانسان وحريته وكرامته هي الاصل وان الحق يدور معه حيث دار لا ان الانسان يدور في فلك الحق.. وهذا يعني ان الحق المحض وبدون انسان مجرد وهم ينخدع به السذج من الناس، ولكن كيف حصل هذا الانقلاب في القيم والمفاهيم واصبح الانسان متبوعا

بعد ان كان تابعا، وسيدا بعد ان كان عبدا؟. هنا نستعرض عدة عوامل: ماحدث من انهيار كبير للمنظومة المعرفية للدين بسبب التطور العلمي والكشوفات الحديثة التي تتعارض بشدة مع مقولات الدين في هذا المجال، فبدأ الانسان يفكر بحرية بعد ان زالت عن عقله وبصيرته سحب المقدسات الموهومة فرأى ان الدين اذا اخطأ في المجالات العلمية والحقوقية والاخلاقية فقد يكون مخطئا ايضا في المجالات الغيبية كوجود الله والملائكة والجن والجنة والنار.. فلماذا يتعب نفسه ويتلف طاقاته في سبيل عقائد موهومة ويخسر بذلك هذه الحياة ايضا، ومن هنا بدأت مقولة الانسانوية او محورية الانسان بالنمو والظهور ومعها طبعا الاهتمام بحرية الانسان وحقوقه وكرامته التي فقدها في الدين الذي يؤكد على مقولة الحق بدل الانسان. العامل الاخر والمهم هو مايشاهده الانسان المعاصر من ارهاب وقتل الابرياء باسم الدين الحق، وجميع الفتوحات الاسلامية بما تتضمن من فجائع وكوارث انسانية والحروب الصليبية والاقتتال المذهبي والطائفي الذي حدث ويحدث في مختلف بلدان العالم سببها هذا الوهم المسمى بالحق حيث تدعي كل فرقة انها على الحق والاخرون على باطل ويجب مقاتلة الباطل واهله، والخلاصة ان البشرية لم تجن من مقولة الحق سوى الحروب والدماء والكوارث مما يعزز مقولة محورية الانسان بدل الحق، كما قال سيد العرفاء المسيح: من ثمارهم تعرفونهم. العامل الثالث ما ثبت في علم الهرمنيوطيقا وعلم النفس والفلسفة الحديثة منذ كانت الالماني بان الانسان لا يمكنه ادراك الحقيقة سواء العلمية او الدينية او الاخلاقية الا من خلال ذاته وانه لا يدرك العالم الا من خلال مايتجلى له، اي الرؤية النظاراتية لا الرؤية المرآتية، فقد كان العلماء والفلاسفة في السابق يتصورون ان ذهن الانسان كالمرآة ينعكس عليها كل ماهو موجود في الخارج بدون تدخل من ذات الانسان وعقله ولكن منذ كانت فلاحقا حلت الرؤية النظاراتية محل الرؤية القديمة وثبت ان كل انسان يرى العالم

من خلال نظارة ملونة بلون العقائد والتصورات الموجودة مسبقا في ذهن الانسان ومنها مقولة الزمان والمكان، وبهذا ينفتح باب التعددية في كل شئ ومنها الدين والمذهب، وهذا يؤكد وهم مقولة الحق ويعزز مقولة محورية الانسان. بعد هذا هل من الصحيح ان نبقى في وهم الحق.. هل من السليم ان نعيش في سراب الحق.. هل من المعقول ان نجهد انفسنا ونستهلك طاقاتنا ونتلف حياتنا بحثا عن الدين الحق والمذهب الحق ونغفل عن انسانيتنا وحياتنا وسعادتنا؟؟؟... والرأي اليكم.

روعة الاقتصاد الاسلامي

قالوا وقلنا: .. يقول السيد محمد باقر الصدر في كتابه اقتصادنا: الارض التي اصبحت اسلامية بالفتح هي: كل ارض دخلت دار الاسلام نتيجة للجهاد المسلح في سبيل الدعوة، كارض العراق ومصر وايران وسورية، واجزاء كبيرة من العالم الاسلامي.. وهي ملك عام للمسلمين جميعا، من وجد منهم ومن يوجد، اي ان الامة الاسلامية بامتدادها التاريخي هي التي تملك هذه الارض دون امتياز لمسلم على اخر في هذه الملكية، ولا يسمح للفرد بتملك رقبة الارض ملكية خاصة.. وهي باعتبارها ملكا عاما للامة ووقفا على مصالحها العامة، لا تخضع لاحكام الارث ولا ينتقل مايملكه الفرد المسلم منها الى ورثته، ولا تباع لان الوقف لا يجوز بيعه، وحين تسلم الارض الى المزارعين لاستثمارها لا يكتسب المزارع حقا شخصيا ثابتا في رقبة الارض وانما هو مستأجر يزرع الارض ويدفع الاجرة او الخراج.. (اقتصادنا، ص باختصار)، وقد ذكر السيد الصدر اقوال العلماء من السنة والشيعة المؤيدة لهذه الفتوى المتفق عليها تقريبا وذكر الادلة ايضا. أقول: نلاحظ على هذا الكلام، ان السيد الصدر في كتابه هذا، وبعد ان فند الاقتصاد

الاشتراكي والرأسمالي، طرح رؤيته عن الاقتصاد الاسلامي ليكون هو البديل الافضل لبلدان العالم الاسلامي في الشأن الاقتصادي، ومن جملة ماذكره من الفتاوى الاقتصادية هو ماذكر اعلاه، ولكن هل هذا الكلام معقول؟.. هل يعقل ان تصادر حميع الاراضي والدور والعقارات من اصحابها لحساب الدولة الاسلامية وتكون وقفا عاما لجميع المسلمين، ويجب على المسلمين جميعا دفع الخراج للحكومة. ؟ هل هذا هو الحل الامثل للاقتصاد في البلدان الاسلامية.. وهل توجد مشكلة في تملك الاراضي حتى يقوم السيد الصدر في حلها بهذه الطريقة العجيبة. ؟ واذا كان الامر كذلك فلماذا اعترض الصدر في هذا الكتاب على الاقتصاد الماركسي بانه صادر ملكيات الناس والفلاحين وجعلها بيد الدولة مما اثار سخط الفلاحين وثورتهم في عهد لينين، وبعد ان سحق الجيش الاحمر ثورة الفلاحين بمنتهى القسوة اضطرت الحكومة للاعتراف بملكية متواضعة لافراد الشعب في الارض. ؟ ولماذا لم يطلب السيد الصدر من اتباعه ومقلديه دفع الخراج عن دورهم واراضيهم للحكومة او له اذا كان يعتبر نفسه الحاكم الشرعي ونائب الامام الغائب. ؟ الم يرث الصدر دار ابيه في الكاظمية وهكذا الحال في جميع مراجع الدين كانوا يملكون او يستأجرون بيوتا من اصحابها، فاذا كان كلامه هو فتوى شرعية او يمثل رأي الاسلام والشريعة كما هو المفروض، فهذا يعني ان بيته وبيوت المراجع وبيوت جميع المسلمين في العراق وايران والشام ومصر و.. كلها مغصوبة ولا تجوز الصلاة فيها والتصرف بها الا باذن الحاكم الشرعي. ؟ ثم اين المواطنة وحقوق المواطن من كل ذلك بحيث لا يحق له امتلاك شبر واحد من وطنه الذي يعيش فيه ويرى في ذات الوقت ان الكفار يملكون في بلدانهم الدور والقصور وكل شئ.. الا يثير هذا الرأي استياء المسلمين من الحكومة الاسلامية اذا ارادت تطبيق هذا القانون في المجتمع الاسلامي. ؟ ولماذا لم تقم ايران الاسلامية بتطبيق هذا القانون الاسلامي في

ايران رغم ان الفقهاء في ايران يرون هذا الرأي ايضا في مسألة الاراضي المفتوحة.. الا يعني ذلك ان هذا القانون الاسلامي، مضافا لكونه غير معقول من الناحية النظرية، انه غير ممكن التطبيق من الناحية العملية. ؟ ثم ماذنبنا نحن وابناء هذا الجيل من المسلمين بحيث نمنع من تملك دار او عقار لمجرد ان اجدادنا قبل سنة لم يسلموا طواعية وحاربوا الجيش الاسلامي في ذلك الوقت.. ومن قال بانهم اجدادنا في العراق والشام ومصر، فربما جاء الجيش الفارسي من وراء النهر وحدثت معركة القادسية جنوب العراق، او جاء جيش الروم من روما واليونان وحارب الجيش الاسلامي في الشام.. هل يسوغ ذلك مصادرة جميع اراضي وبيوت الناس القاطنين في قرى وقصبات هذه البلدان وهم لا ناقة لهم بالحرب ولا جمل لمجرد ان جيش الفرس او الروم حارب الجيش الاسلامي في منطقة معينة.. وليت الجيش الاسلامي اكتفى بمصادرة الاراضي وفرض الخراج عليها بل ضم الى ذلك مصادرة النساء والاطفال كعبيد واماء للمسلمين.. وو.. عشرات الاسئلة وعلامات الاستفهام التي تثار على هذا الاقتصاد الاسلامي الرائع جدا ولا يسعنا الا ان نقدم التهنئة الحارة للاسلاميين بهذا الكشف الاقتصادي العظيم ونعترف لهم بان الاسلام هو الحل لكافة مشاكل الانسان والمجتمع.. في تقديري ان الباعث الذي دفع السيد الصدر وهو صاحب العقلية الفذة ومعه معظم فقهاء الاسلام لتبني مثل هذه الفتاوى السخيفة، احد ثلاثة امور او كلها: ان هؤلاء الفقهاء لا زالوا يعيشون في عصر الراعي والرعية وثقافة الخراج والجزية التي كانت سائدة في القديم ولم يلتفتوا الى المتغيرات العظيمة التي حدثت في عصر الحداثة في المفاهيم والقيم كالمواطنة وحقوق الانسان والديمقراطية وامثال ذلك. ان حجاب القداسة للنصوص والروايات القى بغباره على عقولهم ومنعها من التفكير السليم بحجة ان هذه النصوص تمثل حكم الله الذي لا نقاش ولا ريب فيه. السعي لادلجة الدين كرد فعل لوجود ايديولوجيات منافسة وبخاصة

الماركسية والاشتراكية، اي خوف هؤلاء الفقهاء وعلماء الاسلام من اكتساح هذه الثقافات والمدارس الفكرية الحديثة عقول الشباب المسلم وبالتالي ابتعادهم عن الاسلام فقالوا ان الاسلام فيه جميع مايحتاجه الانسان المعاصر من اقتصاد وسياسة وحكومة وقضاء واخلاق وكل شئ، وهذا هو معنى تحويل الدين الى ايديولوجيا،، ولا يسع المقام لشرح هذا المعنى لذا نكتفي بهذا القدر.. وشكرا لكم.

عندما يتحول الدين الى ايديولوجيا

قالوا وقلنا: .. قالوا: يجب اسلمة العلوم، ويجب اسلمة الدولة والمجتمع، ويجب اسلمة القوانين والثقافة والعرف، فالاسلام هو الحل لجميع مشاكلنا وفيه كل شئ وو.. أقول: هذا هو معنى ادلجة الدين او تحويل الدين الى ايديولوجيا، وبداية لابد من توضيح مبسط لمفهوم الايديولوجية، فهذه الكلمة من (ايديا) يعني الفكرة والعقيدة ثم ومنذ ماركس استعملت هذه الكلمة ايديولوجيا في الفكرة او العقيدة غير المطابقة للواقع، ومعنى انسان مؤدلج انه يعيش في عالم الاوهام، وهذا يقوده الى الانفصال عن الواقع وذاته الحقيقية وبالتالي تحصل ظاهرة الاغتراب عن ذاته ويعيش بشخصية موهومة ومجازية. ويتبين مما تقدم ان الايديولوجيا تتسم باربع سمات اوتقترن باربع حالات،) انها شمولية تستوعب جميع حياة الشخص المؤدلج،) انها تقترن بالجزمية والدوغمائية بحيث لا يرى صاحبها اية حقيقة مخالفة لافكاره،) انها تقترن بتثويرالعواطف على حساب العقل، ولذا تصيب الشباب اكثر من الكبار،) وتقترن غالبا بالعنف في سبيل فرضها على الاخرين. وطالما ظهرت افكار ونظريات على مسرح التاريخ استطاعت السيطرة على الدولة والمجتمع من

خلال تحويلها الى ايديولوجيا كالنازية والماركسية اللينينية والقومية والبعثية واخرها الاسلامية المتمثلة بايران والاخوان المسلمين في مصر وافغانستان في زمن الطالبان. اما الدين بوصفه دعوة للايمان بالله والتحلي بالقيم والفضائل الاخلاقية فلا يمكن ان يجتمع مع الايديولوجيا بهذه السمات المذكورة، ولكن التاريخ القديم والحديث يحدثنا عن موارد كثيرة تحول فيها الدين الى ايديولوجيا، واولها على يد مؤسس هذا الدين عندما هاجر الى المدينة وسعى لتكوين دولة ومجتمع جديد، هنا كانت حاجة ملحة لادلجة الدين لتقوية التماسك الاجتماعي وتثوير الحماس للدفاع والحرب ضد الاخطار التي تهدد هذا النظام الجديد، اي استغلال الدين في السياسة. وهذا المعنى من ادلجة الدين وان كان معقولا ومطلوبا من القائد او المؤسس لاي حركة دينية واصلاحية في المجتمع الا انه لا ينبغي الغفلة عن امرين مهمين: *ان اتصاف الدين بصفات الايديولوجيا ليس من جوهر الدين بل من الاعراض والقشور،) ان عملية الادلجة هذه لا ينبغي ان تستمر وتستغرق زمنا طويلا بل هي خاصة في عصر التأسيس فقط، وبعد ذلك يأتي عصر الثبات والاستقرار وتتحول هذه الادلجة الى خطر يهدد النظام والمجتمع الى ان يقضي عليه كما حصل في الاسلام عندما تحول الى ملك عضوض في عهد بني امية، وكما انهار الاتحاد السوفياتي بعد ان استنفدت الايديولوجية الماركسية قوتها ولم يعمل القادة السوفيات على التخلص منها قبل فوات الاوان. الخطر الذي يهدد الدين من الادلجة هذه هو ابتعاد الدين عن ممارسة دوره الحقيقي في تهذيب النفوس وتقوية الايمان في اتباعه وبالتالي سيكون لدينا انسان مؤدلج ومجتمع مؤدلج وثقافة مؤدلجة، فالدين المؤدلج سيكون شموليا وتكفيريا ويهدف الى تولي السلطة وتطبيق الشريعة بعيدا عن مقتضيات العصر وحاجات الانسان المعاصرويتم فيه استغلال المقدسات من رموز دينية ومصاحف ومساجد ومراقد مقدسة بشكل واسع ضد الخصوم السياسيين وعلى

حساب العقل والقيم الانسانية.. والمجتمع المؤدلج سيعيش بروح العداء والتعصب وفرض رؤية واحدة على الناس ممايكرس الاستبداد والتفرد في الحكم بعيدا عن روح التسامح والتعددية، وسوف يفسح المجال لظهور ستالين وهتلر وصدام وامثالهم من الحكام المستبدين الذين قاموا على اكتاف ايديولوجيات شمولية متطرفة.. والانسان المؤدلج سيعيش الاغتراب عن ذاته الحقيقية وحاجاته الروحية والمعنوية، وسوف لا يجد حاجة لتغيير وضعه وتحسين حاله لانه يرى نفسه كاملا وصالحا وعلى الاخرين ان يغيروا حالهم ويصلحوا انفسهم، اي ان عجبه وحبه الشديد لعقيدته ودينه المؤدلج يمنعه من اجراء اي تعديل عليه بل يوصد الباب امام العقل ليتحرك بحرية للعثور على نقاط الضعف والخلل في عقيدته ودينه.. اما الثقافة المؤدلجة فهي الثقافة التي تفرض على المجتمع من الاعلى وتمنع حركة النقد للسلطة السياسية والدينية لان النقد بزعمهم يضعف وحدة المجتمع وتلاحمه مع السلطة مما يمهد الطريق لثقافة انصر اخاك ظالما او مظلوما وثقافة الحزب الواحد والقائد الاوحد وينعكس ذلك حتى على العلاقات الاجتماعية وروابط افراد الاسرة الواحدة لان الايديولوجيا لا تتحمل من يخالفها الرأي وبالتالي ستسود ثقافة الارهاب والطائفية والكراهية في مجتمعاتنا الاسلامية كما هي السائدة فعلا.. وشكرا لكم.

هل الله يريد لنا حكومة دينية ام مدنية؟

قالوا وقلنا: .. قالوا: يجب السعي لتشكيل دولة دينية تطبق فيها الشريعة الاسلامية ويكون القران فيها دستورنا لان الله يقول: (ان الحكم الا لله)، ويقول: (ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون)، ولن يصلح آخر هذه الامة الا بما صلح اولها، اي

تشكيل دولة دينية. أقول: لابد قبل البحث في هذه المسألة من الاجابة عن هذا السؤال: من لـه حق الحكم، الله ام البشر؟ وهذا السؤال قد يكون عجيبا للمتدينين لان الله هو الخالق والمالك لنا ونحن عبيده فهو احق بالحكم، ولكن مع قليل من الانتباه تتكشف المغالطة في هذا الكلام، وذلك ان المطلوب هو من يحكم فعلا لا من وراء الغيب، اي لابد للناس من حاكم من انفسهم كما قال الامام علي عندما اطلق الخوارج هذه العبارة (الحكم لله)، فقال: (كلمة حق يراد بها باطل الا وانه لابد للناس من امير..)، فلا خلاف في لزوم ان يتحرك الحاكم او الحكومة فيما يرضي الله تعالى، ولكن المسألة من هو الذي يعين الحاكم، وماهو المنهج الذي يسير عليه بحيث يحرز رضا الله؟ هنا ينفصل مسلك الفقهاء عن مسلك العرفاء ومفكري الحداثة، حيث تكون مرجعية الفقهاء الله الموجود خارج الانسان اي الله في القران والسنة، بينما تكون مرجعية العرفاء الله الموجود داخل الانسان والذي يمثل ذاته الحقيقية وانسانيته، وهذه هي مرجعية الحداثة ايضا بما تمثل هذه المرجعية من قيم انسانية وحقوق فطرية في الانسان. وبهذا يمكن التمييز بين الحكومة الدينية برؤية فقهية وبين الحكومة الالهية برؤية عرفانية وحداثوية، فالحاكم بالرؤية الثانية هو من يختاره الناس لحكومتهم. والغرض من الحكومة خدمة الناس، وهذا قطعا سيكون مورد رضا الله ايضا لانه هو الذي خلق الانسان حرا واعطاه العقل ليستخدمه في التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح لا ليجمده ويتبع مرجعيات من خارجه، وهذا يتفق تماما مع الحكومة المدنية، اما الحكومة الدينية فتهتم بتطبيق الشريعة ولو على حساب حقوق الانسان والقيم الاخلاقية، اي ان الحكومة الدينية تهتم برضا الله التاريخي الذي كان يعيش قبل عام وتحدث مع الناس في القران والسنة. اما الحكومة المدنية فتهتم برضا الله المعاصر والموجود في اعماق الذات الانسانية. وبذلك ينكشف زيف الاسلاميين الذين يوهمون الناس بان دولتهم الدينية تهدف لتحقيق رضا

الرب وان الدولة المدنية بشرية ووضعية ومخالفة لارادة الله.. هذا اولا. وثانيا: ان الدولة الدينية تسلك مسلك التعبد بالنصوص، والدولة الالهية المدنية تسلك مسلك العقل وتتحرك لخدمة الناس من موقع حاجاتهم المعاصرة وحقوقهم الفعلية لا من موقع حاجات الانسان قبل مئات السنين. وهذا يعطي مرونة اكثر للحكومة المدنية في تطبيق قوانينها مع حاجات ومقتضيات العصر ولا تتجمد على الماضي. وبعبارة اخرى ان كلا الحكومتين يهدف الى اقامة العدل وخدمة الناس، الا ان العدل في الحكومة الدينية يتعلق بالماضي، والعدل في الحكومة المدنية يتعلق بالحاضر، وبديهي ان الله عندما يأمر بالعدل فمراده العدل في مفهوم العرف والعقلاء في كل زمان لا ما كان يفهم منه في زمن خاص وبقعة معينة من العالم. لان فهم الانسان للعدالة تابع لثقافة العصرفقد يكون حكم من الاحكام عادلا في ثقافة القدماء كالتمييز في الحقوق بين الرجل والمرأة، والمسلم وغير المسلم، والسيد والعبد، ولكنه يعد ظلما في ثقافة اخرى ومجتمع اخر يقوم على اساس المواطنة والمساواة بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات. وثالثا: تنعكس هذه المسألة على الدين نفسه، فيكون لدينا رؤيتان للدين، احداهما دين مرن ومتحرك ينسجم مع حاجات الانسان الروحية والبدنية في كل عصر وفي كل مجتمع، والاخرى دين جامد وقديم ولا ينسجم مع حاجات وتطلعات الانسان المعاصر بل يدعوه لتجميد عقله ورفض الثقافة الجديدة بكل مافيها من قيم انسانية واخلاقية واحترام لحقوق الانسان والتمسك بثقافة قديمة بكل مافيها من غزو وسبي ورق وجواري واحكام قضائية وحشية وانتهاك لحقوق الانسان وكرامته. ورابعا: على مستوى التطبيق والعمل فان الدولة الدينية ليست دولة مستقرة ولا يمكنها توفير الامن والسلام لشعبها لان فتاوى الفقهاء مختلفة في جميع المسائل مما ينعكس سلبا على الوضع السياسي والاجتماعي في البلد فيما يفرزه من خلافات وصراعات قد تصل الى النزاع المسلح كما حدث في افغانستان

والصومال وحاليا في سورية بين الفصائل المسلحة وكل منها يدعي انه يمثل الاسلام الحقيقي واخرها ماطرحه السيد الشمري وزير العدل العراقي من قانون الاحوال الشخصية الجعفري واثار موجة من الغضب والاستياء حتى بين مراجع الشيعة انفسهم ولا نجد مثل هذه الخلافات والنزاعات في الدولة المدنية او القوانين المدنية المنبثقة من الحقوق الفطرية للانسان وتنطلق من ارادة الناس واختيارهم... والرأي اليكم.

هل الخلل في النظرية ام في التطبيق

قالوا وقلنا: .. قال الاسلاميون: الخلل في التطبيق، اي ان الاسلام دين الله للناس (ان الدين عند الله الاسلام) وهو حق وصحيح في جميع تعاليمه واحكامه، ولكن المسلمين لم يطبقوا الاسلام بصورة صحيحة، فنتج عن ذلك حكومات مستبدة وظلم وجور واخرها مانراه من ارهاب وقتل باسم الاسلام ولكنه لا يمثل الاسلام الصحيح، ولا ننسى تدخل الاستعمار واعداء الاسلام في تشويه سمعة الاسلام والمسلمين واثارة الحروب والنعرات الطائفية بينهم. وقال العلمانيون: بل الخلل في النظرية، لانه لا يعقل ان تكون النظرية صحيحة وصالحة ومع ذلك تكون فاشلة على مستوى التطبيق وتحقيق العدالة وبناء المجتمع الصالح طيلة سنة، فحتى دولة النبي لم تخل من ظلم وقتل الابرياء باسم الغزو والجهاد، فكيف الحال بسائر الحكومات الاسلامية الاخرى، والتاريخ خير شاهد على مانقول. اقول: من اجل رعاية الانصاف والموضوعية في البحث نسجل بعض النقاط: عندما نريد الحكم على اية نظرية او دين ومذهب فهناك ثلاث طرق او مناهج: *المنهج العقلي بأن نحتكم الى العقل ومن خلال البرهان لاثبات صحة او سقم هذه النظرية او

تعاليم الدين،) المنهج العملي (البراجماتي) بأن ندرس التأثيرات الايجابية والسلبية لهذه النظرية او الدين على مستوى العمل والتطبيق ونرى مثلا ان هذا الدين هل نجح في تربية الانسان الصالح ام لا؟) المنهج التاريخي، بأن نقرأ السيرورة التاريخية لهذا الدين ونحكم عليه من خلال ذلك، وهنا لا يمكن القول بان هذا التاريخ لا يمثل الاسلام كما يفترض الشيعة ان المسلمين انحرفوا بعد وفاة النبي وتاريخهم لا يمثل تاريخ الاسلام الصحيح، لانه في هذه الصورة يتم الخلط بين المنهج الاول والاخير، وهو خلاف المنهج الظاهراتي في دراسة الحوادث وفق ماظهرت لنا على امتداد تاريخها. اما الاول، وهو المنهج العقلي فنرى ان بعض تعاليم الاسلام واحكامه قد تكون مقبولة عقلا مثل الدعوة للتوحيد ونبذ الشرك والتأكيد على ازالة الطبقية والعرقية وان المسلمين سواسية امام القانون وان اكرمكم عند الله اتقاكم ولزوم اقامة العدل ورفض الظلم والتأكيد على العمل الصالح والتعاون على البر والتقوى وماالى ذلك، ولكن نفس هذه الامور المقبولة عقلا اقترنت بالاباطيل، فالتوحيد اقترن مع التجسيد وان الله في السماء وجالس على العرش وله اعوان من الملائكة وله صفات لا تليق به كالمتكبر والماكر والمضل والمستهزئ وغيرها، وازالة الطبقية اقترن بظهور طبقية جديدة من مسلم وغير مسلم، وسيد وعبد، وهاشمي وعامي فالخمس يعطى للهاشمي فقط والزكاة للعامي وهكذا، هذا بالنسبة للامور المقبولة عقلا في الاسلام، اما الامور الخرافية وغير المقبولة عقلا والمخالفة للعلم والاحكام المخالفة للاخلاق وحقوق الانسان فكثيرة جدا لا يسع المقام لذكرها، فهذه النقطة تثبت وجود خلل في اصل النظرية. اما الثاني، وهو المنهج البراجماتي، فنسأل: هل ان الاسلام نجح في تربية الانسان الصالح ام لا؟ الحقيقة ان الاسلام نجح في ذلك على مستوى الموجبة الجزئية، اي ان بعض المسلمين وبخاصة العرفاء والمصلحين والاخياروصلوا الى مقامات عالية من المعرفة والصلاح والالتزام

بالقيم الاخلاقية من خلال تعاليم هذا الدين، منذ الصدر الاول للاسلام كابي ذر والامام علي والحسين وامثالهم من الذين تصدوا للظلم ودافعوا عن المظلومين والى هذا الزمان كالاشخاص الذين تصدوا لنظام الطاغية صدام واعتقلوا وعذبوا في السجون واعدموا لانهم رفضوا الظلم وتحملوا التعذيب والاعدام بدوافع دينية، او الثورة في ايران على الاستبداد كانت بدوافع دينية، ولكن في ذات الوقت لا يمكننا ان ننكر ان كثير من المتدينين وبدوافع دينية ايضا صاروا ارهابيين وقتلة بفتاوى دينية، لا يقال ان هؤلاء لا يمثلون الدين، فمثل هذا الكلام يجانب الانصاف، لان الكثير من النصوص الدينية وفتاوى رجال الدين تؤيد وتدعم هؤلاء الارهابيين، ولا يصح في البحث الموضوعي وضع الحسنات فقط لصالح الدين ورفض هذه المساوئ بحجة انها ليست من الدين. اما الثالث، وهو المنهج الظاهراتي التاريخي، فايضا توجد صفحات مشرقة في تاريخ الاسلام وان كانت قليلة، كالحضارة الاسلامية في زمن العباسيين وكثرة العلماء والفلاسفة في تاريخ الاسلام، والى جانب ذلك توجد الكثير من الصفحات السود في هذا التاريخ، والسبب في قلة الصفحات المشرقة يعود بالدرجة الاولى الى عصر الحداثة وانقلاب المفاهيم وتفتح العقول ونضج الانسانية وحقوق الانسان كما ان الشخص عندما يكبر ويعقل يرى ان اكثر تصرفاته في زمن الطفولة حمقاء وسفيهة، ولذلك نرى ان هذه الحالة لا تقتصر على الاسلام، فجميع الامم والاقوام البشرية ذات تاريخ اسود من الظلم والاستبداد والاستهانة بالانسان وحقوقه وكرامته. ومن هذه الجهة لا ينبغي للعلمانيين ان يعيبوا على الاسلام تاريخه الاسود لانه لم يكن اسودا في ثقافة ذلك العصر بل يمكن القول انه افضل من تاريخ الشعوب والمجتمعات الاخرى. ولكن يحق لهم الاعتراض على المشايخ لتمسكهم بالفكر الديني القديم ومحاولة فرضه على الناس في هذا العصربشتى الوسائل. ويبقى على عاتق المصلحين والمخلصين من علماء الاسلام

مسؤولية تهذيب هذا الدين واصلاح الكثير من احكامه وتعاليمه بما يتفق مع العقل والوجدان وحقوق الانسان لضمان بقاء هذا الدين واستمرار عطائه الاخلاقي والمعنوي للمسلمين، والا فان المسلمين على مفترق طريقين وامامهم خياران لا اكثر وكلاهما مر: ان يتركوا هذا الدين ويتجهوا صوب الالحاد واللاأدرية، والالحاد بدوره لا يعد حلا للمشكلة لدى الغالبية من الناس حيث يبقى الانسان في دوامة الحيرة والعبثية في الحياة، او يتمسكوا بهذا الدين على علاته وتكون النتيجة تكريس التخلف والطائفية والارهاب والتبعية للاجنبي. قد تقول: ان اصلاح الاسلام يعني هدمه لان الخراب فيه واصل الى الجذور، اي القران والسنة، فاي عملية اصلاح لهذا الدين تعني ادخال العقلانية الى هذا الدين، واذا دخلت العقلانية فسوف ينكشف خواء اسس هذا الدين من قبيل ان القران كلام الله ووجود جنة وحورعين ونار وسعير، ولهذا نرى ان المشايخ يعارضون اي نقد يوجه لاصل الدين لانهم يعلمون ان هذا النقد اذا بدأ فانه لا يتوقف حتى يقضي على هذا الدين. أقول: مع ذلك يبقى غالبية الناس متمسكين بهذا الدين ولا يستطيعون التخلي عنه لا عنادا او حبا في الباطل بل لان عقولهم لا تستوعب النقد الموجه للدين ورموزه المقدسة، وعلينا الاهتمام بهؤلاء وعدم تركهم للذئاب، فالاصلاح يفيد هؤلاء بأن يبعدهم عن التطرف والتكفير والطائفية والخرافات المضرة بالانسان والمجتمع، اما من وصل الى مرتبة جيدة من النضج العقلي والوجداني بحيث وجد ان هذا الدين لا يتفق مع عقله ووجدانه وقرر تركه واستغنى عنه بتعاليم وجدانه فاقول له: هنيئا لك الحياة الجديدة... وشكرا لكم.

من ثمارهم تعرفونهم !!

قالوا وقلنا: ... قال السيد المسيح: احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بثياب الحملان ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة. من ثمارهم تعرفونهم هل يجتنون من الشوك عنبا أو من الحسك تينا. هكذا كل شجرة جيدة تصنع أثمارًا جيدة وأما الشجرة الردية فتصنع أثمارًا رديئة. (متى *اقول: هذا الكلام للسيد المسيح هو اساس الفلسفة البراجماتية التي نشأت في امريكا على يد بيرس وطورها ورسم معالمها العارف والفيلسوف الامريكي وليم جيمس، والبراجماتية تؤكد ان معرفة الحقيقة لاي نظرية علمية او دينية يتم من خلال اثارها العملية وليس من خلال الادلة النظرية، ولسنا بصدد استعراض الفلسفة البراجماتية بل نشير الى ان الكلام المذكور للسيد المسيح ناظر الى الدين والحقائق الدينية فقط ويقرر ان معيار صحة دعوى النبوة لا يكون من خلال النظر في الادلة النظرية كالمعجزات بل من خلال النظر الى الثمار والنتائج، لانه يقول في كلام اخر له: فلا تصدقوهم حتى لو اتوا بالمعجزات. وهذا يؤيد ماتوصل اليه فلاسفة الحداثة وعلماء اللاهوت منذ عهد كانت فلاحقا من ان القضايا الدينية لا يمكن البرهنة عليها بالعقل النظري، أي ان العقل عاجز عن اثباتها او دحضها، ولابد من الانتقال الى العقل العملي ومعرفة النتائج والثمرات العملية لقضايا الدين لمعرفة صدقها ام كذبها. لحد الان لا توجد مشكلة في هذه الرؤية وهذا المعيار لمعرفة الحقيقة الدينية ومعرفة النبي الصادق من الكاذب، فكل من يدعي النبوة اذا اردنا معرفة صدقه او كذبه يجب علينا النظر في نتائج كلامه وتعاليمه، فاذا كانت مفيدة للناس فهو صادق والا فلا.. لكن المشكلة في تشخيص الفائدة والثمرة وما هو المقصود منها؟ وهنا عدة احتمالات: ان يكون المقصود منها ماينفع الناس في حياتهم الدنيوية، كالعلوم والاكتشافات الحديثة التي نفعت البشر في مختلف مجالات الحياة، ويمكن رد هذا الكلام بأن الانسان بحسب طبيعته وعقله يستطيع تحقيق ذلك ولا حاجة لنبي مرسل من الله يدعوه لهذا الامر،

مضافا الى ان العلوم الحديثة قد تستخدم في الشر والدمار كما رأينا في الحرب العالمية الاولى والثانية وتلويث البيئة وماالى ذلك. ان يكون المقصود الدعوة الى الاخلاق الحميدة والمثل الانسانية،، وهذه ايضا لا يحتاج فيها البشر الى نبي، لانها مركوزة في ذواتهم وعقولهم، فكل انسان عاقل يعرف حسن العدل والاحسان والصدق والامانة وقبح الظلم والغش والسرقة وامثال ذلك، مضافا الى جميع المذاهب الفلسفية والتيارات والاحزاب السياسية تدعو الى ذلك كالماركسية والاسلام والهندوسية والحضارة الغربية فلا يعلم من هو الحق في ادعائه، ولو انتظرنا الثمرة فقد يفوت الاوان، مثلا حزب البعث نادى بالوحدة والحرية والاشتراكية، فاذا انتظرنا سنوات لنعرف صدق هذه الدعوى من خلال ظهور ثمارها وتحققها على ارض الواقع فقد يفوت الاوان لاصلاح الخلل بعد ان يتبين كذبها وبعد سيطرة المدعون على المجتمع ومقاليد الامور. وهكذا الحال في الدعوة الماركسية او الليبرالية الغربية وغيرها فيما لو طبقت في مجتمعاتنا. ان يكون المقصود من الثمرة ان يقوم النبي بتشريع قوانين واحكام لتنظيم امور المجتمع كما هو الحال مع نبي الاسلام، ولكن هذا المعنى ايضا غير مقصود من كلام المسيح بدليل ان المسيح نفسه لم يأت بمثل هذه القوانين والاحكام وترك الامر للحاكم ولقيصر، مضافا الى ان العقل البشري اثبت انه قادر على سن قوانين ومقررات لادارة شؤون المجتمع افضل مما جاء به الانبياء. ان يكون المقصود الدعوة للسلام والمحبة كما هو الحال في المسيحية والبوذية، ولكن السلام والمحبة قد لا تثمران الخير للبشرية لوجود اعداء البشرية الذين لا ينفع معهم سوى القتال، أي تكون الحرب احيانا افضل من السلام، والعداوة افضل من المحبة، فهل يعقل ان يترك الاوربيون هتلر يحتل ارضهم وبلادهم ويهلك الحرث والنسل دون ان يقوموا بردعه وقتاله؟ وهكذا الحال مع سائر المجرمين والمستبدين والاشرار، ولا اظن ان السيد المسيح يرضى بذلك، فمثل هذه الدعوة تكون ثمرتها شوكا لا عنبا

للناس.. صحيح ان المسيح قال: احبوا اعداءكم، ولكنه يقصد قطعا اعداءكم الشخصيين لا اعداء الانسانية، أي اذا كانت لديك عداوة شخصية مع شخص اخر فينبغي ان تخالف هواك وتسعى للصلح معه ومحبته لا كما يدعي ارباب الكنيسة من السلام والمحبة بشكل مطلق، لانه لا معنى بأن تحب ولدك وفي ذات الوقت تحب العقرب الذي يريد لدغه، لان ذلك يعني انك لا تحبه، ولا معنى لان تحب البشرية وفي ذات الوقت تحب هتلر وستالين وصدام وامثالهم من اعداء البشرية. وبهذا المعنى تفهم مقولة المسيح الاخرى: من ضربك على خدك الايمن فادر له الايسر، لانه اذا اخذناه بشكل مطلق فهذا يعني انه لو جاء شرير واراد اغتصاب زوجتك فاعطه ابنتك ايضا!! اذآ لابد من تقييد هذه المقولات بالضرر الشخصي لا ما يمس حقوق الناس وكرامتهم. ان تكون علامة النفع وصدق الدعوة، استمرارها وبقاؤها بين البشر، وعلامة الدعوى الباطلة زوالها بسرعة كما يقول القران (اما الزبد فيذهب جفاء واما ماينفع الناس فيمكث في الارض)، ولذا نسمع من البعض ان الدليل على حقانية الاسلام وصدق النبي محمد هو بقاء الاسلام منذ عام ولحد الان، ولكن الواقع يفند هذا الكلام، فهناك الكثير من العقائد الباطلة بقيت منذ الاف السنين ولحد الان مثل عقيدة اليهود بانهم شعب الله المختار او عقيدة الشرك والوثينية التي سبقت جميع الاديان ولا زالت موجودة. او بقاء الاسلام نفسه الذي يعتقد غالبية البشر انه دين باطل. بقيت ثمرة اخيرة ومهمة جدا ولا يستطيع الانسان لوحده الحصول عليها الا بتدخل الاهي وغيبي، وهي انقاذ الانسان من سجن الانا وكسر قيود الانانية وحب الذات فيما يمثل مرحلة هامة جدا في سلم التكامل المعنوي، وهدف الانبياء الصادقين هو مساعدة الانسان في تحقيق هذه الولادة الثانية، لان حب الذات والانا مترسخ في الانسان الى درجة عجيبة وهو الاصل في جميع الشرور والمصائب التي يواجهها الانسان في حياته سواء منه او من الاخرين، ولذلك علامتان: *ان يكون

هذا النبي هو اول من يطبق على نفسه مايدعو اليه من قيم انسانية وتجرد من حب الذات الى حد انه مستعد للتضحية بنفسه من اجل الناس،) ان لا يكتفي بتوجيه النصح الى الناس وارشادهم الى طريق السلامة كشرطي المرور، بل يدخل الى حياتهم ويأخذ بأيديهم كمنقذ الغريق ليوصلهم الى ساحل السلامة ويتحمل في ذلك الشدائد والمصاعب دون أي توقع من الناس.. اذا كان كذلك فهو نبي صادق ومرسل من الله للناس والا فلا... وشكرا لكم.

لماذا نقد الدين؟

قالوا وقلنا: ... يقول المشايخ: لا ينبغي نقد اصل الدين لانه امر الهي وغيبي ووحياني، اي فوق مستوى العقل البشري، مضافا الى ان نقد الدين سيؤدي الى اهتزاز ايمان الناس وفتح الباب على الالحاد والعبثية واللاأدرية وسيكون كل شئ مباحا كما قال الاديب الروسي داستيوفسكي، ولذا يجب الاقتصار على نقد ممارسات بعض المتدينين المحسوبة على الدين وتخليص الدين من البدع والشوائب لا نقد اصل الدين. اقول: لنا على هذا الكلام عدة ملاحظات: ان المشايخ انفسهم لم يقصروا في نقد اصل الدين، غاية الامر ينقدون الدين المخالف لا دينهم، فكتب وفضائيات الاسلاميين مشحونة بنقد المسيحية والطعن بمعتقدات غير المسلمين، وكتب وفضائيات اهل السنة تنقد وتطعن عقائد الشيعة، والشيعة بدورهم يردون عليهم بالمثل، فلماذا يجوز لكم ما لا يجوز لغيركم؟. ان النقد لا يقصد محاولة لهدم الدين كما يتصور المشايخ تبعا لتصورهم القديم للنقد وكما يمارسونه في حق الاديان والمذاهب الاخرى، بل المراد من النقد بمعناه الكانتي الحديث، وهو غربلة الدين والكشف عن نقاط القوة والضعف فيه والنافع والضار

من تعاليم الدين وما هي حقيقة الوحي، وماذا يريد الله من الانسان، واساسا هل الله موجود، وهل له صفات بشرية، وهل تكلم مع بعض الناس وارسل معهم رسالة للبشر، وو.. ؟؟ هذا هو المقصود بالنقد في الحداثة، ولا أحد يقول بمنع مثل هذا النقد لان القران وعلماء الاسلام قد طرحوا هذه المسائل على بساط البحث والمناقشة. ان نقد الدين قد اتخذ ابعادا واسعة في عصر الحداثة وظهرت افكار ومذاهب عدة في تفسير اصل الدين ومنشاه ولا يقتصر الامر على المثقفين في مجتمعاتنا الاسلامية، فهناك من ذهب الى ان اصل الدين هو غريزة البحث عن الاب السماوي بعد ان فقد الانسان الحماية والامن من الاب الارضي (فرويد)، ومنهم من ذهب الى ان اصل الدين هو المجتمع الذي يريد الهيمنة على افراده وشدهم برباط غيبي للحفاظ على التماسك والتكاتف الاجتماعي (دوركايم)، ومنهم من ذهب الى ان اصله اسقاطات موهومة لصفات انسانية على قوة غيبية خالقة لهذا العالم (فويرباخ)، ومنهم من ذهب الى ان اصله الطبقة الحاكمة التي تريد تخدير الطبقة المحكومة بواسطة الدين لمنعها من الثورة (ماركس) وو.. وبما ان العالم في ثورة المعلومات والاتصالات صار كقرية واحدة فلا ينبغي للمثقف ورجل الدين ان يدفن رأسه بالرمال ولا يتحرك لبحث هذه الافكار والمذاهب بحجة انها من الشيطان والاستعمار. لسنا نحن سبب هذه المشكلة بل المشايخ ورجال الدين هم السبب، لانهم يريدون فرض الدين على الناس ولو بالقوة والارهاب وفتاوى التكفير والمروق من الدين تجاه المثقفين والعلمانيين وتخويف الناس منهم ومن افكار الحداثة، ونحن ندعو فقط الى تفعيل العقل والعقلانية في الحياة لا اكثر ولا ندعو الى الغاء الدين وهدمه كما يوحي المشايخ للناس بذلك. بعد هذه المقدمة نستعرض موارد نقد الدين لنرى هل توجد مساحة في الدين فوق مستوى النقد كما يزعم المشايخ؟ المعروف ان كل دين يتضمن اربعة حقول او مستويات واحدة في باطن الاخرى: الايمان القلبي والعاطفي

ويمثل اصل وجوهر الدين المعتقدات الاخلاق الدينية الشعائر والطقوس. ولنبدأ من الاخير، فمما لاشك فيه ان هذا الجانب من الدين يستحق النقد باعتراف المشايخ انفسهم، وذلك بسبب ظهور طقوس وشعائر قد لا تكون من اصل الدين كبعض الشعائر الحسينية التي انتقدها علماء الدين انفسهم. وهناك الكثير من العادات والتقاليد العشائرية والعرفية قد اختلطت بالدين بحيث تصور الكثير من الناس انها من الدين، بل ان الكثير من عادات العرب في الجاهلية كان النبي والمسلمون يمارسونها بحكم العادة فاختلطت بالدين. اما الاخلاق الدينية والتي تستند الى آلية الترغيب والترهيب فنحن نعتقد انها ليست اخلاقا حقيقية لانها لا تنطلق من حب الاخر واقعا بل من الانانية المعدلة، فلولا الوعد بالثواب لما قام المتدين بهذا الفعل الاخلاقي كالصدقة وصلة الرحم وحسن الخلق مع الناس، ومن هنا يأتي دور النقد لاصلاح الخلل، حيث نعتقد ان الاخلاق الدينية نافعة كمرحلة وسط لنقل الانسان الى مرحلة ارقى وهي الاخلاق الوجدانية بحيث يفعل الخير بدوافع انسانية محضة لا طمعا في الثواب الالهي. اما العقائد الدينية، فكذلك تستحق النقد والغربلة بادوات العقل والمنطق لمعرفة الصواب منها وتمييز الصحيح من الخطأ، والمعقول من غير المعقول، ولا اظن احدا من المشايخ يعترض على ذلك، لان علماء الاسلام متفقون على ضرورة اخذ العقائد بالعقل وحرمة التقليد فيها. وفي نظري ان جميع العقائد الدينية لا يمكن البت فيها بالعقل لتدخل العاطفة والمخيلة والتلقين في تكوينها فهي قضايا شخصية بحتة. المهم السعي لا لاثباتها عقلا بل لتمييز العقائد النافعة من الضارة، وهنا يأتي دور العقل النقدي. بقي الاخير وهو الايمان القلبي بالله، فنعتقد ايضا انه بحاجة للنقد وان الانسان المؤمن يحتاج دوما لتجديد ايمانه وتمييزه عن الايمان الزائف، لانه ربما حصل على هذا الايمان من خلال التلقين منذ الطفولة او كان بسبب الخوف من النار والطمع بالجنة او نشأ بدوافع مصلحية او كان من قبيل الاوهام

التي تحولت بمرور الزمان الى ايمان راسخ في القلب، وربما تعرض هذا الايمان لسرقة الانا والنفس الامارة،، ومن هذه الجهة يجب على المؤمن ان لا يقنع بايمانه الفعلي بل يعرضه دائما للنقد والغربلة ويسعى لتجديده وبقائه حيا طريا فاعلا. بقي ان نشير الى كلام داستيوفسكي حيث قال: لو لم يكن الله موجودا لاصبح كل شئ مباحا.. وهنا اقول: لو لم يكن الله موجودا فالوجدان موجود،، فهؤلاء المتدينون والمشايخ يتصورون ان الملحد بلا وجدان مثلهم ومن شأنه ان يرتكب كل رذيلة والحال ان غالبية الكفار والملحدين واللادينيين احسن اخلاقا من المسلمين واقوى وجدانا ولا يجدون حاجة للايمان بالله ليفعلوا الخير ويمتنعوا عن الشر... وشكرا لكم.

بين الدين والتدين!

قالوا وقلنا: .. يقول القرآن: (ان الدين عند الله الاسلام.. *آل عمران أقول: في هذه الآية خلط بين الدين والتدين، وقد التبس الامر على كثير من المفسرين وعلماء الدين وذهبوا في تفسير هذه الآية الى ان المراد هو تسليم القلب لله، اي الاسلام العام الذي يستوعب جميع الاديان السماوية ودعوات الانبياء (انظر تفسير الميزان ذيل هذه الآية)، والحال ان تسليم القلب لله هو تدين لا دين، وببيان أوضح ان المقصود من الدين في الآية تارة يكون المعنى النظري، اي مفهوم الدين من التوحيد وارسال الانبياء والكتب السماوية والمعاد وامثال ذلك، فكون هذا الدين عند الله الاسلام لا ينفعنا شيئا، لانه بمجرد ان يخرج من عند الله ويصل الى البشر يتشظى ويتفرق على شكل فهوم وقراءات متعددة بحكم تأثير البيئة والتربية والثقافة وما الى ذلك ولا يبقى واحدا، والمفهوم من الآية مورد البحث ان الدين واحد وهو الاسلام.. وحسب تقسيم كانت للواقع الى: نومن

وفنومن، او ماهو في ذاته وما يظهر لنا، فالاسلام في ذاته اي في اللوح المحفوظ او عند الله لا نعلم منه شيئا، والاسلام كما يبدو لنا فهو ليس كما عند الله، اذآ مافائدة حصر الدين بالاسلام عند الله؟.. والاهم من ذلك ان تقسيم كانت المتقدم ناظر الى الامور الواقعية المحسوسة في العالم، والدين من القضايا الاعتبارية والذهنية كما في الانسان الكلي الذي لا وجود له في الخارج الا بوجود افراده، فلا معنى ليكون له وجود مستقل عند الله الا على اساس نظرية المثل الافلاطونية.. وتارة اخرى يكون المراد المعنى العملي للاسلام وهو التسليم لله، فهو التدين، وهنا ايضا لا يمكن ان يكون التدين واحدا، لأن التدين يرتبط بشكل وثيق بنمط الشخصية والمزاج ونفسيات الناس، وهي ليست على نمط واحد كما هو الثابت في علم النفس، واذا اردنا تصنيف الناس حسب تدينهم فيمكن القول بوجود ثلاثة انحاء من التدين: تدين الشعائر، والشريعة، والشعور:

*تدين الشعائر: وهو تدين العامة من الناس، اي تدين العوام من اتباع كل دين ومذهب، ويتميز بانه تدين يهتم بالشعائر والطقوس والغرض منه ارضاء حاجات نفسية وعاطفية وخيالية للمتدين ولا ينطلق من موقع العقل والتحقيق، ولذا تكثر فيه المعتقدات الخرافية والطقوس العبثية، ويتسم ايضا بكونه تاريخي، اي يهتم بتاريخ الدين ويحسبه من الدين، وكذلك يتسم بالتقليد لمرجعيات دينية او تقليد الآباء والغالبية من الناس ولا يخرج عن اطار المألوف في المجتمع، والتدين بهذا المعنى قد تكون ايجابياته وفوائده النفسية والاجتماعية اكثر من سلبياته لما يحقق للفرد من هدوء وراحة نفسية وتلاؤم مع العرف والمجتمع وتقوية العلاقات الاجتماعية وغير ذلك. *تدين الشريعة: وهو تدين رجال الدين والاحزاب الاسلامية والاسلاميين بشكل عام، والمقصود من الشريعة هنا المعنى العام ومايشمل العقائد والاحكام الشرعية، وهذا الصنف من المتدينين بحثوا في مسائل الدين ودرسوا احكامه وتعاليمه حتى تحول لديهم الى ايديولوجية تستوعب كافة

مناحي الحياة، ولذلك هم اخطر من الصنف الاول على المجتمع والاخلاق والعقلانية بل على الانسان نفسه، لان الدين عندما يتحول الى ايديولوجيا ينتج الاغتراب عن الذات كما يقول فويرباخ، والشخص المؤدلج لا يفهم من الاخلاق الا ما يصب في صالح ايديولوجيته حتى لو قادته الى قتل الابرياء واستخدام العنف في سبيل فرض دينه على الآخرين، ومن افرازات هذا التدين الاسلام السياسي، لأن المتدين بدين الشريعة يرى ان الاسلام دين ودولة ولا يصح الفصل بينهما بحال ولذا يتهم العلمانيين بالكفر والانحراف عن الدين، بل يتهم كل من خالفه في بعض قضايا الدين بالانحراف لأن الايديولوجية لا تتحمل الخلاف، ويترتب على ذلك الدوغمائية والتعصب وربما الاقتتال الطائفي، ومن سمات هذا التدين رفض الحداثة والديمقراطية وحقوق الانسان والمساواة بحجة انها وضعية وان الاسلام يحتوي على جميع مايحتاجه البشر من احكام وتعاليم وهي احكام سارية المفعول الى يوم القيامة حتى الغزو والرق وزواج القاصرات والجزية وامثال ذلك، بينما نرى ان الصنف الاول من المتدينين لا يقفون هذا الموقف السلبي من الحداثة بل يأخذون منها ما ينفعهم من الحقوق والقوانين والمفاهيم، بمعنى ان اتباع التدين الشعائري يعانون من جهل بسيط، اما اتباع تدين الشريعة فيعانون من جهل مركب ومن الصعب بمكان اقناعهم بالعودة عن تدينهم والانفتاح على الحداثة والعقلانية ومقتضيات العصر. *تدين الشعور: وهو التدين القائم على اساس التجربة الدينية والايمان القلبي بالله والتوكل عليه وتوثيق العلاقة معه والاستمداد من الشرع الباطن وهو الوجدان بعيدا عن التمسك الحرفي بالنصوص والفقه، ومن افرازاته الحب للناس والسعي لقضاء حاجاتهم والتخفيف من معاناتهم والالتزام بالقيم الاخلاقية والمثل الانسانية، ومن سماته انه مرن ويتقبل الحداثة وحقوق الانسان ولا ينغلق على القديم، وايضا من سماته انه تدين فردي ولا يخضع لضغوط المجتمع ولا يؤمن بالتقليد، ومثل هذا التدين، مضافا

الى دوره الهام في اخراج الانسان من سجن الذات الفردية والنفس الانانية ومنح الانسان الامل والبهجة والمعنوية في الحياة، فانه يخلو من كافة السلبيات المترتبة على التدين الاول والثاني، وهذا النمط من التدين هو ما ندعو اليه ونسميه بالتدين الوجداني وهو تدين العرفاء.

الدين وسعادة الانسان !

قالوا وقلنا: .. يقول القرآن: (ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى) طه ويقول ايضا: (الا بذكر الله تطمئن القلوب) الرعد اقول: الآية الثانية هي عكس النقيض للآية الاولى ولا يعني انهما متفقان في النتيجة كما يتوهم البعض ولكنهما متلازمتان، اي ان القرآن يقرر هذه الحقيقة، وهي ان المعرض عن ذكر الله سوف يعيش حياة بائسة في الدنيا والآخرة بعكس الشخص الذي يذكرالله فانه يعيش بقلب مطمئن بعيدا عن حالات القلق والتوتر في الحياة مما يعني الحياة المريحة والطيبة، واضاف المشايخ والاسلاميون ان الالتزام بالاسلام يكفل للانسان سعادة الدنيا والآخرة وان المعرض عن الله والدين يعيش حياة صعبة وبتعبير الاية اعلاه: معيشة ضنكا في الدنيا والاخرة.. هذا الكلام يستحق التوقف عنده وتسجيل بعض الملاحظات: *ان الواقع يكذب هذه المقولة، فالكثير من المتدينين في مجتمعاتنا الاسلامية بعيشون حياة بائسة وصعبة من جميع الجهات والكثير منهم مصاب بامراض وعقد نفسية وازمات حادة مع انهم يصلون ويذكرون الله كثيرا، وفي المقابل نجد ان الكثير من الناس اللادينيين في الغرب وخاصة في الدول الاسكندنافية يعيشون بسعادة كما اثبتت الدراسات والاحصاءات، وهذا يعني عدم وجود ملازمة بين عدم ذكر الله والشقاء في الحياة كما

تصرح به الاية المذكورة، ولا بين اعتناق الاسلام والسعادة في الحياة كما يدعي مشايخ الدين.. هذا في الدنيا، اما في الآخرة فالآية تقول بانه سيحشر اعمى، ونسأل: اذا كان مصيره الى النار فسواء كان اعمى ام مبصرا فحاله واحد، ومن يعذب بالنار ماذا ينفعه البصر؟ *على فرض ان الدين يجلب السعادة للانسان فربما تكون سعادة موهومة كما يشعر المدمن بنشوة عند تناوله للمخدرات، ولا احد من العقلاء يقبل بهذه السعادة الزائفة كما يقال مثلا للطفل اليتيم بأن اباك قد سافر الى الصين وسيأتي لك بهدية عندما يعود، فربما يقبل الطفل بهذه الخدعة ويرتاح مؤقتا، وربما وعود الدين بالجنة وحور العين من هذا القبيل، اي ان الدين قد ينفع في بث الصبر والسكينة في نفس المتدين الذي يواجه مصاعب ومصائب في حياته وقد يمنحه السعادة ايضا ولكن ليس كل سعادة مقبولة ومحبذة ولو كانت من طريق الخداع لا سيما وان الدين قد وعد الناس وعودا كثيرة ولكنه اخلف وعده كوعده بالاستجابة للداعي (ادعوني استجب لكم) وكذلك (صلة الرحم تطيل العمر)، والمسلمون اكثر من الغربيين في صلة الرحم ومع ذلك اقل عمرا منهم حسب تقارير الاحصاء، وكذلك (ان تنصروا الله ينصركم)، وقد نصروا الله والدين ولم ينتصروا على اسرائيل وامريكا ولا حتى على صدام والقذافي الا بعد ان نصرهم الغرب الكفار ولازالوا يطلبون النصر من الله في سوريا ضد الحكومة العلمانية اكثر من ثلاث سنوات ولا من مجيب رغم التضحيات الجسيمة والدمار الهائل الذي حل بسوريا، وكذلك (الصدقة تدفع البلاء) وحوادث السير في البلدان الاسلامية والامراض اكثر من بلاد الغرب رغم تصدق المسلمين قبل الحوادث وبعدها، وقال (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا)، واليوم نرى عكس ذلك، وكذلك ماورد في الاية اعلاه من هذا القبيل و.. والقائمة تطول، فاذا اخلف الدين وعوده للمسلمين في هذه الحياة فربما يخلف وعده ايضا في الحياة الاخرى ونذهب الى هناك ولا نجد شيئا.. اي ان هذه الوعود ذات فائدة

نفسية فقط كما يعطي الطبيب احيانا بعض اقراص الفيتامين للمريض بمرض نفسي كالعصاب وربما تؤثر هذه الاقراص الوهمية في التخفيف من مرضه.. المصيبة ان المتدينين يعلمون بهذه الحقيقة ولكنهم مع ذلك غير مستعدين للتخلي عن وعود القرآن لانهم يتصورون ان اله القرآن هو الله الحقيقي، ومعلوم ان الله الحقيقي لا يكذب ولا يخلف وعده، ولكن لو علموا ان اله القرآن هو اله محمد الشخصي لا الله الحقيقي لانحلت المشكلة. *نسأل: ماالمقصود من طمأنينة القلب الذي يترتب على ذكر الله، ومنه يعلم الشقاء المترتب على عدمه؟ اذا كان القصد راحة البال والنفس فالبهائم ايضا تعيش راحة البال وسكينة النفس ولا أظن ان القرآن يدعو المسلمين ليكونوا كالبهائم، او يكون القصد راحة البال مع الرقي في الانسانية، ونحن نرى ان الانسان كلما ازداد انسانية وسار في طريق الكمال المعنوي والاخلاقي قلت سعادته وازداد شقاؤه كما هو حال المصلحين.. هل كان الامام علي سعيدا ومرتاح البال وهو يرى عشرات الالوف من الارامل واليتامى الذين فقدوا معيلهم في حرب الجمل وصفين وهو الذي يقول بعد ان أغار جند الشام على قرية من قرى العراق وسلبوا سوارا من امرأة كتابية: .. ولو ان امرأ مات من بعد هذا اسفا لما كان عندي ملوما !!.. او يكون المقصود بطمأنينة القلب قوة الايمان واليقين الذي لا يشوبه شك وتردد في ايمانه، فالارهابيون والسلفيون يعيشون هذه الحالة ايضا بحيث انه مستعد لتفجير نفسه وقتل من حوله لشدة ايمانه بدينه، ولا أظن ان القرآن يدعونا لذكر الله حتى نكون مثلهم.. *في تقديري ان السعادة التي ينشدها كل انسان في الحياة على نوعين: سعادة مجازية ومؤقتة، وسعادة حقيقية ودائمة، فربما يشعر اغلب الناس بسعادة عندما تسير معيشتهم كما يرام وعند توفر الحاجات الاولية من الطعام والمسكن والصحة والامن والزواج وامثال ذلك، او يشعر العاشق بسعادة اذا تزوج بمعشوقته، او حصل المرء على ثروة كبيرة من ميراث ويتمكن بواسطته ان يوفر

لنفسه كل مايحتاجه في حياته، ولكل مثل هذه السعادة مهزوزة ولا تدوم فربما يقوم حاكم جائر بزجه مع الملايين من الناس في حروب طاحنة او يتعرض هذا الشخص او ابنه لمرض عضال او يخسر ثروته او تفقد معشوقته جمالها الساحر او تتركه بعد فترة و.. من هنا كانت هذه السعادة غير مطلوبة لاصحاب العقل والوجدان.. *اما السعادة الحقيقية كما يراها العرفاء وبعض علماء النفس الانسانويين كأميل فرانكل وجوردن بورت وآيزيا برلين، فتتحقق فقط عندما يحقق الانسان المعنى لحياته ويحقق بذلك ذاته الحقيقية ويرضي وجدانه (طبعا تحقيق المعنى يختلف عن تحقق الذات ولكنهما متلازمان)، فيعيش البهجة والراحة الباطنية باستمرار رغم وجود تحديات وظروف صعبة في الحياة، وهذه المرتبة من تحقق الذات ورضى الوجدان لا تتحقق بذكر الله كما يتوهم المتدينون، فلا معنى لأن تطلب من صديقك ان يضحك بدون ان تحكي له نكتة او طرفة لأنه لو ضحك بدونها فسيكون ضحكه مجازيا ولا يعبر عن انشراح نفسي، ومع حكاية نكتة سيضحك حقيقة دون حاجة لأن تطلب منه ذلك.. وهكذا حال من يطلب من الانسان ان يذكر الله من دون الشعور بالارتباط القلبي معه والعشق له كما تطلب الآية ذلك، ومع وجود الحب لله لا داعي لأن يطالب بالذكر لأن حبه لله يكفي لأن يذكره دوما، وهل تحتاج الام لمن يذكرها بطفلها؟ بمعنى ان الذكر الصادق مترتب على وجود الحب ومعلول له لا انه علة للحب فيما بعد، فالحب لله لا يكون من خلال الذكر اللساني، وربما يكون مثل هذا الذكر بدافع من الانا والنفس الامارة للحصول على الثواب او لاقناع صاحبها انه مؤمن ومتدين، ولذلك نرى السلفيين هم اكثر الناس لذكر الله وتلاوة القران والصلاة مع انهم لا يفهمون معنى الحب اطلاقا. هذا احد الطرق لتحقيق الذات ونيل السعادة في الحياة وهو طريق الحب لله، ولكن طريق السعادة الحقيقية وتحقيق الذات واضفاء المعنى للحياة لا ينحصر بذلك.. فبوذا مثلا لم يكن يعتقد باله ولكنه

وصل الى قمة الكمال المعنوي والسعادة الحقيقية من طريق التأمل وتهذيب النفس من رغبات الانا، وهكذا حال المصلحين الانسانويين في البلدان المتقدمة.. القاسم المشترك بينهم الخلاص من الانا والانانية وتكريس الشعور بالحب للانسانية والفضيلة حتى تتغلب على مصالحه الشخصية بأن يهتم المرء بتأسيس ميتم او مدرسة وروضة للاطفال الفقراء او يبني مشفى او يشترك في احدى المؤسسات الخيرية ويصرف بعض ماله ووقته على الامور الانسانية والخيرية او يناضل ضد قوى الهيمنة والمافيات الموجودة في بلده او يعمل على تثقيف الناس وتنوير عقولهم دون طمع شخصي من كل ذلك، او يساهم في الاختراعات والاكتشافات العلمية التي تخدم البشرية مثل اديسون ونيوتن وانشتاين وغيرهم من عمالقة العلم والحضارة، او يبدع في احد الفنون اذا كان يملك الحس الفني كالرسم والنحت والموسيقى والقصة وغيرها.. مانريد قوله ان الطرق لتحقيق الذات واضفاء المعنى للحياة وبالتالي نيل السعادة الحقيقية الوجدانية متعددة وكل انسان يملك طريق او اكثر للوصول اليها ولكن اكثر الناس عن هذا غافلون.

موقف الاسلام من المرأة

حقوق المراة ومساواتها الكاملة في كافة المجالات من الموضوعات المهمّة التي أثارت سجالاً واسعاً بين الشرق والغرب، وبالتحديد بين الصياغة الغربية لحقوق المرأة التي تقوم على أساس ضمان حق الحرية والمساواة للمرأة كإنسان تشترك مع الرجل في هذه الحقوق الفطرية، وبين الصياغة الإسلامية التي لا تنطلق من موقع التنكر لحقوق المرأة والمساواة مع الرجل في واقع الإنسانية، بل من موقع التأكيد على الفروق البيولوجية والوظيفية بين الرجل والمرأة ممّا يدعو إلى التعامل مع هذا الواقع بلغة العدالة

على حساب المساواة، وأنّ ما ورد في الشريعة الإسلامية من أحكام خاصة بالمرأة ينسجم مع العدالة أكثر ممّا ورد في الصياغة الغربية لحقوق المرأة كما يدعي الإسلاميون. وقد كتب علماء الإسلام الكثير من الكتب والمقالات في هذا المجال وتحدّثوا عن النهضة الحضارية التي أحدثها الإسلام بالنسبة إلى تحسين صورة المرأة في الذهنية العربية واعتبارها شريكة الرجل في الإنسانية بعد أن كانت ولا زالت مقهورة ومستضعفة في الثقافات والحضارات الأُخرى، وإلى جانب ذلك نجد هؤلاء الإسلاميين يحرصون كل الحرص على نقاط الضعف في الحضارة الغربية فيما يتعلق بحقوق المرأة وخاصة في التأكيد على ماضي المرأة في المجتمعات الغربية، ورصد الازمات والتوترات التي تعيشها المرأة في العالم المعاصر نتيجة الارباك والانحراف الذي تعيشه في عالم الأخلاق والحقوق والقيم، فلا حبّ ولا تعاطف ولا تعامل إنساني مع المرأة، بل ابتزاز وتحطيم العاطفة وتدمير الأُسرة بحيث لم تعد المرأة في الذهنية الغربية سوى أداة لتفريغ الشهوة والمتاجرة باسمها على المستوى السياسي وبصورتها على المستوى التجاري. ومن جهة أُخرى نجد اهتماماً متزايداً في كتابات الإسلاميين لردّ الشبهات التي يثيرها التيار التقدمي العلماني على الفكر الإسلامي فيما يخص حقوق المرأة والدفاع عن أحكام الشريعة بالنسبة إلى تعدد الزوجات والحجاب والارث والقوامة للرجل وأمثال ذلك ممّا تزخر به انتاجات الإسلاميين في هذا الصدد. ولما كان البناء على الاختصار فسوف نوكل أمر تفصيل هذه الأُمور إلى تلكم الكتب الإسلامية والفقهية ونكتفي هنا بتسجيل بعض الملاحظات التي تؤسس لوعي إسلامي معاصر فيما يتعلق بعقيدة المسلم تجاه حقوق المرأة: أولاً: لا إشكال في أنّ الإسلام رفع من شأن المرأة وحررها من قيود القيم الجاهلية التي امتزجت مع تقاليد مجحفة وأوهام بالية كانت تستوطن الذهنية القديمة على مستوى التشكيك في إنسانيتها وتهميش مكانتها وتوكيد جهالتها وأنّ كل من له أدنى إطلاع على

تاريخ الإسلام وموقفه تجاه المرأة لابدّ أن يعترف بأنّ موقف الإسلام من المرأة كان بمثابة منعطف حضاري في تاريخها وتاريخ الإنسانية بعامة، حيث أحسّت المرأة ولأول مرّة في تاريخ حياتها المليء بالاضطهاد والتحقير والازدراء، أنّها تقف في إنسانيتها على قدم المساواة مع الرجل لتطالب بحقوقها المشروعة على مستوى الحياة الاجتماعية والعائلية، وأنّ الشريعة الإسلامية والنصوص المقدسة قد ساوت بينها وبين الرجل في توجيه الخطاب الإلهي للناس فيما يخص الإيمان والعمل الصالح والعلاقة مع الله تعالى والحساب والجزاء في الحياة الآخرة. ولا نريد هنا التوغل في تفاصيل هذا الموضوع واستعراض ما كان حال المرأة في الجاهلية وحالها في الحضارات البشرية الأُخرى من يونانية ورومانية وهندية مما كثر الحديث عنه في الكتب الإسلامية وخطابات التيار الأُصولي التي يغلب عليها طابع التبجيل والتمجيد بكل ما ينتسب إلى الدين والمذهب، لإعتقادنا بأنّ مثل هذه المقارنة لا تجدي شيئاً على مستوى حل المشكلة، بل تؤدّي إلى تكريس التعامل مع الموروث الروائي باعتباره وافياً للشروط الحضارية المعاصرة والسعي لفهم الحدث بأدوات قديمة وقراءة واقع المرأة في هذا الزمان بمنظار ضيّق يستوحي مقوماته من معطيات التراث وأعراف المجتمعات المغلقة. ثانياً: لا إشكال كذلك في أنّ النصوص الدينية الكلية والمفاهيم الإسلامية والقرآنية العامة تقر حقيقة مساواة المرأة للرجل في شرف الإنسانية والحقوق الفطرية، بحيث يمكن جعل هذه النصوص كأصل أوّلي وأساس فقهي يقوم عليه صرح البناء التشريعي والحقوقي لقضايا المرأة، ومن هذه النصوص القرآنية قوله تعالى: (يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْس وَاحِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَآءً) (□) (.. فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِل مِنْكُمْ مِنْ ذَكَر أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْض.. *(□). (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْض.. *(□). وغيرها. النصوص الشريفة الواردة في القرآن والسنة والتي

تقرر اشتراك الرجل والمرأة في الإنسانية وكونهما مخلوقين من نفس واحدة وأنّ كلكم من آدم و آدم من تراب، وأنّ الكرامة الإلهية للإنسان وردت في الخطاب القرآني لبني آدم (□) من دون تخصيص بالرجل أو المرأة، وأنّ بعضهم من بعض أو بعضهم أولياء بعض، فالولاية لا تنحصر بالرجل على المرأة، بل كل منهما ولي الآخر كما نقرأ في الآية الأخيرة من الآيات المذكورة آنفاً. ومن هذه النصوص يمكننا فهم موقف الإسلام كدين من المرأة، وأمّا موقف الإسلام كشريعة، أو موقف الإسلام الفقهي وما يتضمنه من أحكام خاصة بالمرأة فلا ينبغي أن يحسب على الدين لتنوع المرجعيات الفكرية لدى الفقهاء وتابعية الأحكام لمتغيرات الزمان والمكان والظروف الاجتماعية والأجواء الثقافية لكل عصر من العصور، ولكل مجتمع من المجتمعات. وبعبارة أُخرى: يجب الفصل بين موقف الإسلام من المرأة بما هو دين وموقفه منها بما هو شريعة، والنصوص التي أوردناها آنفاً تقرر حقيقة دينية حاسمة في مساواة المرأة مع الرجل في الإنسانية والحقوق الفطرية من شأنها أن تكون حاكمة على سائر التشريعات الفرعية التي تقوم على أساس التوافق مع الثقافة السائدة والانسجام مع المحيط الاجتماعي الخاص بعصر التشريع. ثالثاً: السؤال المهم الذي يطرح نفسه هنا هو: هل أنّ الإسلام استطاع أن يعطي جميع ما للمرأة من حقوق وشأنية وكرامة تجعلها تقف مع الرجل في مرتبة واحدة، بحيث لا تحتاج إلى إجراء بعض التعديلات القانونية على حقوق المرأة الواردة في الفقه الإسلامي، أم لا؟ للإجابة على هذا السؤال بالإمكان استعراض رأيين أوثلاثة آراء تشترك جميعها في أنّها تنظر إلى هذه المسألة من زاوية إسلامية ولكنها تختلف في الأُسس والبنى التحتية التي ينطلق منها الباحث الإسلامي لمعالجة القضية. الرأي الأول: هو ما يراه أغلب الكتّاب والفقهاء في التيار الإسلامي الاصولي من أنّ حقوق المرأة وبمقتضى اكمال الدين وخاتمية الرسالة قد روعيت بأفضل وجه في الأحكام الشرعية وأنّ الإسلام

قد ضمن جميع ما تحتاجه المرأة من حقوق وكرامة وعدالة تتواصل و تنسجم مع الوضع النفسي والفسيولوجي للمرأة بصورة دائمة بحيث لا يمكن للإنسان العمل على صياغة قوانين ومقررات جديدة وفق مستجدات الواقع أفضل ممّا ورد في الأحكام الشرعية الواردة في الشريعة المقدسة. وينطلق أصحاب هذا الاتجاه في دفاعهم الفقهي عن رأيهم هذا من خلال مسبوقات فكرية وأُصول موضوعة تدفعهم إلى اختيار هذا الرأي من قبيل أنّ المشرّع لهذه الأحكام والقوانين هو خالق الإنسان وهو أعلم بما خلق وأرحم بالإنسان من نفسه فلا يعقل أن يأتي الإنسان بقانون أفضل من القانون الإلهي، وكذلك مفهوم عالمية الرسالة وخاتمية الدين وأنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة، وأنّ الإنسان في تشريعاته لا يخلو من مؤثرات عاطفية ونوازع نفسانية تشترك مع العقل في صنع القرار وصياغة القانون، وغير ذلك من الاصول والمفاهيم الدينية التي تمثّل الخلفية الفكرية في الذهنية المسلمة وفي وعي أصحاب التيار الإسلامي الأُصولي. الرأي الثاني: وهو ما نجده لدى بعض المتجددين والمثقفين من الإسلاميين الذين يحاولون التمسك بالنصوص الواردة في التراث الفقهي والديني من جهة ويحاولون من جهة أُخرى الاستفادة من المعطيات والأفكار الجديدة التي أفرزتها النهضة العلمية في العالم الجديد، هؤلاء يرون أنّ الإسلام وإن جاء بمقررات وقوانين تكفّلت إخراج المرأة من دائرة الظلام إلى دائرة الضوء وضمنت لها حقوقها المشروعة في الحرية والملكية والمساواة مع الرجل، إلاّ أنّ الشريعة المقدسة لم تحالفها الظروف الاجتماعية والثقافية لتقرير جميع الحقوق المشروعة للمرأة، فاكتفت بالوصول بالمرأة إلى الحدّ الأدنى من المساواة والعدالة، واضطرت تحت ضغط البيئة والمحيط الاجتماعي والثقافي الحاكم في عصر نزول التشريع إلى القناعة بهذه التشريعات والرضى ببعض أشكال التبعيض ريثما يتكامل العقل البشري ويصل المجتمع الإنساني إلى مراتب أفضل من حيث الثقافة

الاجتماعية والوعي الإنساني، فيقر للمرأة حقوقها كاملة، فهذه القضية حالها حال قضية الرق في الإسلام حيث تحرك الإسلام على مستوى تحرير الرقيق مع مراعاة الظروف الثقافية والتقاليد الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك الأزمنة، وهذا ما لم يلحظه أصحاب الرأي الأول ولم يلتفتوا إلى عنصر العرف ودوره في صياغة التشريعات والأحكام الفقهية في عصر النص وتوهموا أنّ جميع الأحكام الإسلامية الواردة في الفقه والفتاوى والنصوص الدينية صادرة من السماء من دون ملاحظة الواقع المتخلّف على الأرض. وتأسيساً على هذه الرؤية يقول هؤلاء المتجددون بأنّ حكم الإسلام بإباحة زواج الرجل من أربع نسوة لم يكن تشريعاً بالإباحة في بعده القانوني الموضوعي، بل لغرض تحديد العدد في جانب الكثرة فقط حيث كان الإنسان العربي يتزوج بما شاء من النساء بدون تحديد، فجاء الإسلام ومنعه من هذا السلوك والتعامل الاجتماعي. وبعبارة أُخرى: إنّ هذا التشريع أخذ بنظر الاعتبار جانب المنع من الأكثر لا جانب الإباحة بالزواج في دائرة العدد المذكور. وهكذا الحال في القوامة للأُسرة فقد كان المجتمع العربي يعيش ثقافة المجتمع الذكوري، فلابدّ أن يأتي التشريع منسجماً مع هذه الثقافة وهذا العرف فاعطى القوامة للرجل بعد أن اشترط عليه النفقة ومراعاة العدالة وأمثال ذلك، وفي الحقيقة أنّ الإسلام لم يعط حق القيومية للرجل على المرأة لأنّها كانت موجودة على مستوى الواقع الاجتماعي ولكن الإسلام أمضى هذه القوامة لا أكثر. وبتبع هذه الثقافة الذكورية قرر الإسلام حق النفقة على الرجل ووجوب طاعة الزوجة له واستئذانه في الخروج من المنزل وقرر لها نصف ما قرر للرجل في الميراث والدية وأمثال ذلك بينما كانت تعيش الحرمان من جميع الميراث والدية في السابق. الرأي الثالث: وهو ما نراه أوفق بالأدلة والشواهد السوسيولوجية في عصر التشريع والنص، ويقوم هذا الرأي على أساس عدالة ومعقولية التشريع الإسلامي بالنسبة لحقوق المرأة في تلك الأجواء الثقافية

والظروف الاجتماعية التي تواصلت مع التجربة الإسلامية في المدينة، لا على أساس ثبات هذه الأحكام واستمرارية هذا التشريع إلى آخر الزمان كما رأينا في الرأي الأول، ولاعلى أساس أنّ الإسلام لم يتمكن من فرض العدالة الكاملة في دائرة الحقوق نتيجة لضغط الظروف وتحديات الواقع الاجتماعي، بل على أساس أنّ العدالة الحقيقية كانت تتجسد في هذه الأحكام والتشريعات التي جاء بها الوحي لرسم معالم المشروع الحضاري الإسلامي وخلق المجتمع المثالي المتناسب مع الثوابت الحضارية في معادلات الواقع العربي في ذلك الزمان، وهذا لا يعني بالضرورة الجمود على هذه التشريعات في حال تغيّر الموضوع بتغير الزمان والمكان كما هو مقرر في الفقه، وهذا الرأي أو هذه النظرية هي التي تتمحور حولها أبحاث هذا الكتاب، فمن جهة نرى من اللازم اماطة اللثام عن أجواء عصر نزول التشريع والكشف عن ملابسات الحكم الشرعي من حيث كونه إستجابة عادلة لتحديات الواقع ومتطلبات المجتمع الإسلامي الأول، وأيضاً تأصيل المعيار القانوني لمعرفة ما إذا كانت هذه التشريعات بحق المرأة عادلة أو غير عادلة في أزمنة لاحقة من جهة أُخرى، فمن البديهي أنّ مجرّد ورود حكم شرعي قانوني في النصوص الدينية والموروث الفقهي لا يدل بالضرورة على مطابقته مع العدالة إلاّ على أساس نظرية «الأشاعرة» في التحسين والتقبيح الشرعيين، وأنّ الحسن هو ما حسنه الشارع وأمر به، والقبيح ما قبّحه الشارع ونهى عنه، ولكننا تبعاً للمعتزلة لا نرى هذه الرؤية التي تفضي إلى اهتزاز معيار العدالة في المنظور العقلي والاستسلام المسبق لعدالة كل ما ورد في النصوص الدينية من حقوق وأخلاق حتى لو تقاطع مع العقل والفطرة، بل نرى أنّ معيار العدل والحسن والقبح في الأحكام والأخلاق يقع خارج دائرة الدين والشرع (كما قررناه في محله في كتاب العدل الإلهي) وبه يستطيع الإنسان رصد الإشكالات الفكرية التي تكتنف الحكم الشرعي في دائرة موازين العدالة بعيداً عن أجواء

التعصب المذهبي والجمود الفقهي. الفصل بين الدين والشريعة: ومن هنا نقرر ضرورة الفصل بين مقولة «الدين» ومقولة «الشريعة» فالدين هو ما تشترك في مضمونه جميع الأديان السماوية من قبيل الإيمان بالمبدأ والمعاد وأشكال العلاقة الروحية بين الإنسان وخالقه والتحرك في خط التقوى والعدالة والقيم الإنسانية والفضائل الأخلاقية، وهو الإسلام بمعناه العام: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلاَمُ.. *([])، ولذلك كان جميع الأنبياء يدعون للإسلام بهذا المعنى الكلي كما ورد مراراً في الآيات الكريمة. أمّا «الشريعة» فهي الأحكام والقوانين والسنن الخاصة بكل طائفة وقوم من البشر من حيث مراعاتها لمتطلبات الواقع الاجتماعي والثقافي، ولهذا كان لكل نبي شريعته الخاصة به: (لِكُلّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً.. *([])، فالأول يدخل في دائرة «الثابت» والثاني في دائرة «المتغيّر» وعلى هذا الأساس تكون المفاهيم القرآنية التي أوردناها في الفقرة الثانية من مساواة المرأة مع الرجل في الإنسانية وكونهما من نفس واحدة وأنّ لها ما عليها من الحق وغير ذلك، داخلة في حوزة الدين وتمثل قضايا جوهرية وأُصول موضوعة بل أُصول متعارفة ببداهة العقل العملي في واقع الإنسان، بينما تمثل أحكام المرأة الواردة في الشريعة وفتاوى الفقهاء انساق في دائرة الشريعة تتعامل مع الواقع الاجتماعي بالدرجة الأُولى لا مع الفطرة، ولذلك تمثل ضرورة قانونية تفرضها المرحلة الحضارية للمجتمع الإسلامي والهدف منها التوفيق بين مستلزمات الواقع ومتطلبات الإيمان داخل دائرة المجتمع الذي تعيش فيه التجربة.

نقد الاعجاز البلاغي في القرآن

قول الطباطبائي صاحب الميزان في تصوير التحدي القرآني للبشر: «وقد تحدى القرآن بالبلاغة كقوله تعالى: (أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين، فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل أنتم مسلمون) والآية مكية.. وفيها التحدي بالنظم والبلاغة فان ذلك هو الشأن الظاهر من شؤون العرب المخاطبين بالآيات يومئذ، فالتاريخ لا يرتاب أن العرب العرباء بلغت من البلاغة في الكلام مبلغاً لم يذكره التاريخ لواحدة من الأمم المتقدمة عليهم والمتأخرة عنهم.. » ([]) ويقول صاحب تفسير «المنار» في بيان المعجزة البلاغية للقرآن: «الوجه الثاني: بلاغته التي تقاصرت عنها بلاغة سائر البلغاء قبله وفي عصر تنزيله وفيما بعده، ولم يختلف أحد من أهل البيان في هذا، وانما أورد بعض المخالفين بعض الشبه على كون بلاغة كل سورة من قصار سوره بلغت حدّ الاعجاز فيه. والقائلون به لا يحصرون اعجاز كل سورة فيه، ويتحقق التحدي عندهم باعجاز بعض السور القصيرة بغيره، كاخبار الغيب في سورة الكوثر التي هي أقصر سورة، على أن مسيلمة تصدى لمعارضتها بمحاكاة فواصلها، فجاء بخزي كان حجة على عجزه وصحة اعجازها.. » ([]) ونلاحظ عليه: ـ إن الآية محل الشاهد لا إشارة فيها للتحدي البلاغي كما يدعى، وانما هو مجرد تحدٍّ لأن يأتوا بعشر سور مثله، ولا دليل على أنّها مثله في خصوص البلاغة والفصاحة، وقول العلامة أنّه هو الشأن الظاهر من شؤون العرب المخاطبين بالآيات يومئذ هو أول الكلام، فحتى على فرض أن العرب يومئذ كانوا قد بلغوا من البلاغة مبلغاً، إلاّ أنّه مجرد شأن ظاهر كما يقول، وهو مبني على خلفية ذهنية ومسبوقات فكرية على أن العرب مهروا في البلاغة والفصاحة، في حين أن هذا المعنى مجرد ادعاء، فلكل لغة وقوم بلاغتهم وفصاحتهم

وشعراؤهم وادباؤهم، فمن قال بأن العرب وشعراءهم أبلغ من الفرس أو الفرنسيين في لغتهم وأدبهم وشعرهم؟ فنحن امام قضية يستحيل الحكم فيها لصالح أحد الأقوام والثقافات البشرية، لأن مقاييس بلاغة كل لغة وثقافة مختصة بتلك اللغة لا تتعداها إلى غيرها، فالأدباء العرب يرجحون الأدب العربي الجاهلي من حيث البلاغة والفصاحة، والأدباء الفرس يرون في شعر حافظ وسعدي وبهار (ملك الشعراء) أنّه أبلغ من جميع الأشعار، وهكذا ترى كل امة في أدبائها وشعرائها ذلك. ـ إن القرآن نفسه يكذّب هذا الإدعاء بالتحدي البلاغي، لأنه يتحدى الانس والجن قاطبة ويقول: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ([])). ومعلوم أن الأقوام البشرية لا تتكلم العربية بأجمعها، بل أن العرب لا يشكلون إلاّ جماعة صغيرة ونسبة قليلة جداً من الذين يتكلمون باللغات غير العربية، فاذا أضفنا الجن اليهم ازدادت نسبة الطرف المقابل كثيراً، ولا يعقل أن يتحدى الله سبحانه كل هؤلاء بأن يأتوا بمثل هذا الكتاب العربي في بلاغته وهم لا يفهمون من بلاغته شيئاً، ولو طلب منهم الإتيان بكتاب مثله بلغتهم لأمكن أن يدّعوا بأن كتابهم أفصح وأبلغ، ولا معيار في البين يمكن التحاكم إليه لتشخيص الفائز في هذه المسابقة. فالمفروض في المقام أن يتحدى القبائل العربية فقط لا الإنس والجن. ـ إذا كان معنى المعجز كون العرب لا يستطيعون الإتيان بمثله في البلاغة، فنهج البلاغة للإمام علي (عليه السلام) كذلك، فالعلماء وأهل الأدب والبلاغة يصفون هذا الكتاب أنّه: «فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق» ومحل الشاهد هو الجملة الأولى، فلو فرضنا أن كلام الإمام علي (عليه السلام) فوق كلام البشر من جهة البلاغة، فيصح تسميته بالمعجزة على التعريف المذكور، ولم يبق فرق حينئذ بينه وبين القرآن من هذه الجهة إلاّ من حيث التحدي، أي أن الإمام لو كان قد تحدى العرب على أن يأتوا بمثله لما استطاعوا، فثبت أن مجرد

الإتيان بكتاب بليغ لا يستطيع الآخرون على الإتيان بمثله يمكن أن يصدر من البشر ولا يختص ذلك بالله تعالى. فاذا استطاع الإمام علي أن يأتي بكتاب أعجز جميع العرب أن يأتوا بمثله، فالنبي الذي هو أبلغ وأفصح من الإمام علي بإمكانه أن يأتي أيضاً بكتاب تعجز العرب جميعاً عن الإتيان بمثله، وبعبارة أُخرى: أنّه كما عجزت العرب عن الإتيان بمثل نهج البلاغة وهو كلام بشري، فكذلك عجزوا أيضاً عن الإتيان بكتاب مثل القرآن الذي جاء به محمد (صلى الله عليه وآله)، وعليه فما المانع من أن يكون هذا الكتاب، وهو القرآن، كلام بشري أيضاً؟ ـ لماذا لا يمكن القول . مع تفريغ الذهن من المسبوقات العقائدية . أن نهج البلاغة في بعض موارده أبلغ من بعض آيات القرآن، فمع مقارنة بسيطة بين بعض الآيات من القرآن الكريم وفقرات من نهج البلاغة يتضح هذا المعنى جلياً وعلى سبيل المثال نختار من «نهج البلاغة» قوله (عليه السلام) : «فيا عجبا!! بينا هو . ابو بكر . يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته . لشدّ ما تشطّرا ضرعيها، فصيّرها في حوزة خشناء يغلظ كلمها، ويخشن مسّها، ويكثر العثار فيها والاعتذار منها، فصاحبها كراكب الصعبة، إن أشنق لها خرم وإن اسلس لها تقحّم، فمني الناس . لعمر الله . بخبط وشماس وتلون واعتراض. فصبرت على طول المدة وشدة المحنة» ([]) أو قوله (عليه السلام) في الموعظة: «أما بعد، فان الدنيا أدبرت وآذنت بوداع، وإن الاخرة قد اقبلت واشرفت باطلاع، الا وإن اليوم المضمار وغداً السباق، والسبقة الجنة والغاية النار، أفلا تائب من خطيئته قبل منيته، الا عامل لنفسه قبل يوم بؤسه.. الا وإني لم أر كالجنة نام طالبها، ولا كالنار نام هاربها، الا وانه من لا ينفعه الحق يضره الباطل. ومن لا يستقيم به الهدى يجر به الضلال إلى الردى.. » ([]) ومنها قوله (عليه السلام) في «دعاء الصباح»: «اللهم يا من دلع لسان الصباح بنطق تبلّجه، وسرّح قطع الليل المظلم بغياهب تلجلجه، وأتقن صنع الفلك الدوّار في مقادير

تبرجه، وشعشع ضياء الشمس بنور تأجّجه، يا من دلّ على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته، وجلّ عن ملائمة كيفياته، يا من قرب من خطرات الظنون وبعد عن لحظات العيون وعلم بما كان قبل أن يكون، يا من أرقدني في مهاد أمنه وأمانه، وأيقظني إلى ما منحني به من مننه وإحسانه، وكفّ اكفّ السوء عني بيده وسلطانه.. » ([]) ثم لنضع هذه العبارات إلى جانب سورة قرآنية للمقارنة البلاغية، ولتكن هذه السورة: «لايلاف قريش، ايلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا ربّ هذا البيت. الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف» أو سورة النصر: «إذا جاء نصر الله والفتح. ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجاً، فسبح بحمد ربّك واستغفره إنه كان توابا». فمع مقارنة سريعة بين الطائفتين من المقاطع الادبية والبلاغية يتضح لنا جلّي الحال وأن الاعجاز البلاغي للقرآن ليس سوى أدعاء فارغ يتشبث به من لم يعِ حقيقته ويتحركون في اثبات أرجحية الآيات المذكورة على مقاطع نهج البلاغة من موقع التعصب والحساسية المذهبية، ولكن لو تقدمنا في مسألة التحكيم بين هذه النصوص إلى غير المسلمين من الادباء العرب مثل: جرجي زيدان، جورج جرداق، جبران خليل جبران (رحمهم الله) والذين لا يخفى على كل باحث فضلهم وأثرهم المشكور على الثقافة العربية والاسلامية، فماذا تتصورون نتيجة التحكيم؟ غاية ما يتوقع من نتيجة التحكيم هو القول بالتساوي، وحتى على فرض أن تكون الآيات أقوى على مستوى البلاغة والفصاحة، فان هذا الامتياز للآيات لا يكون بشكل فاضح وسافر بحيث يمكن أن يعدّ معجزة، ومن مقومات الاعجاز أن يكون بشكل سافر إلى درجة لا يمكن قياسه ومقارنته بفعل البشر، كاحياء عيسى للموتى، أو انقلاب العصا إلى ثعبان حقيقي بحيث أهوى السحرة أنفسهم إلى السجود بمجرد رؤيته. أما لو كان الاختلاف طفيفاً بحيث يتردد فيه بعض الناس ويحملونه على نبوغ مدعي النبوة وأعلميته بالنسبة إلى سائر الناس فلا يصح ادعاء الاعجاز، وما نحن فيه من هذا

القبيل، فالافضلية البلاغية للآيات . لو سلمت . لا تكون بمستوى أن يقال أنّها معجزة بالنسبة إلى عبارات النهج. نعم قد تكون معجزة فيما إذا قورنت بكلام ركيك وسخيف مثلما أوردوا من آيات قرآن مسيلمة «الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل. له ذنب قصير وخرطوم طويل.. ». وأعجب ما يقال: إن «نهج البلاغة» كلام معصوم ومسترفد من منهل الوحي والنبوة، فهو معجز من هذه الجهة أيضاً، ولذا لا يصح مقارنة المعجز بالمعجز، وهذه . كماترى . حيلة العاجز، لأن المقصود هو مقارنة القرآن بكلام البشر أياً كان، والإمام علي (عليه السلام) بشر، وكلامه كلام بشر، والقرآن تحدى جميع البشر . بما فيهم الإمام علي . على أن يأتوا بمثله، والعرف والعقل المنصف والوجدان المحايد يشهدون على أن عبارات نهج البلاغة المذكورة مثل الآيات في البلاغة، والاختلاف الطفيف لو سلّم، لا يعدّ دليلاً قاطعاً على الاعجاز كما تقدم، بل يقال أن هذا أفضل من ذاك. والسرّ في ذلك أن القرآن جاء (تبياناً) ولتفهيم السواد من الناس وهدايتهم، ولذلك كانت الآيات القرآنية أسهل مؤونة وأوضح معنى من عبارات نهج البلاغة، ولم يكن غرض القرآن من أول الأمر التنافس مع بلغاء العرب وادبائهم كما توهم العلامة وكثير من العلماء والمفسرين، غاية الأمر أن القرآن بما أنّه كلام الله فلابد أن يكون بليغاً وخالياً من الخطأ البلاغي، ولكن أن يكون أبلغ من غيره بالضرورة فهو أول الكلام. ـ على فرض أن عبارات نهج البلاغة وكلمات النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته المعصومين (عليهم السلام) لا تناظر القرآن الكريم في بلاغته، ولكننا نفتقد إلى الميزان الذي نزن بلاغة الكتب والقصائد الأدبية المعاصرة للقرآن، ومن ثم اجراء مقايسة بينها وبين القرآن، لأن الأدباء الذين يفترض كونهم حكماً في مثل هذه المقارنة الأدبية إن كانوا من غير المسلمين لم تسمع حجتهم فيما لو حكموا لصالح تلك الكتب والقصائد الشعرية، وان كانوا من المسلمين فعقيدتهم تفترض عليهم التحيّز لصالح القرآن وتبرير

كل ما يوهم ضعفاً بلاغياً بتخريجات وذرائع مختلفة ليحفظوا للقرآن تفوقه البلاغي كما هو المشاهد في منهج العلماء والمفسرين في عملية المقارنة بين القرآن وبين غيره من الكتب، فالملاحظ أنهم يقارنون بين آيات القرآن وآيات يدّعون أنّها من مسيلمة الكذاب في قرآنه المزعوم «الفيل ما الفيل، له خرطوم طويل.. » ويسخرون من سخافة هذا الكلام بالنسبة إلى القرآن الكريم، في حين أن الأجدر بهم مقارنة القرآن بنهج البلاغة و«تحف العقول لآل الرسول» الذي يجمع بين دفتيه درر وجواهر من كلمات المعصومين (عليهم السلام) هي آية في البلاغة والفصاحة، لا أن يخلقوا كلاماً تافهاً وينسبونه إلى المنافس للقرآن ثم يجلسون ليتفكّهوا على سخافة ذلك الكلام وركاكته!! وعلى أية حال نحن أمام اشكالية معيارية خاصة في هذه المقارنة، لأن هؤلاء المحكّمين يعتبرون القرآن معجزة في البلاغة في مرحلة سابقة بل هو الميزان للفصاحة والبلاغة، وحينئذ لا يوجد ميزان ومعيار خارج دائرة المتسابقين ليقاس به درجة كل واحد من أفراد حلبة السباق. . على فرض أن القرآن تحدى العرب بالبلاغة، إلاّ أن نظرة تاريخية سريعة للموقف في ذلك الزمان يشير إلى عدم تحقق الفرصة للمشركين للموافقة على هذا التحدي وقبوله، وحينئذ يبقى التحدي القرآني البلاغي مجرد شعار واطروحة تفتقد الميدان العملي لترجمتها على أرض الواقع، المشركون عاشوا لمدة عشر سنوات (فترة وجودة النبي في مكة منذ الاعلان عن الدعوة إلى زمان الهجرة) لا يتصورون أن هذا الدين الجديد قد يبلغ به الخطر إلى أن يهدد وجودهم وكيانهم بين القبائل، فما هو إلاّانحراف جزئي عن مسيرة قريش في عبادة الاوثان وسلوك شاذ لدى فئة قليلة من الفقراء والعبيد يمكن معالجته بأدوات الارعاب والقهر والتعذيب. فلم يشعروا بالخطر الجدّي على دينهم وكيانهم حتى يهتموا للإتيان بكتاب نظير القرآن في البلاغة، وخاصة إذا علمنا أنّ أول آيات التحدّي نزلت في سورة الاسراء وهي من السور المكّية التي نزلت قبل الهجرة بسنة

أو سنتين، وسائر آيات التحدّي نزلت في المدينة، ولما أحسّ المشركون بالخطر وهاجر النبي إلى المدينة انشغلوا بالحروب والقتال مع أنصار هذا الدين الجديد وكانت المواجهة بينهما قد أخذت طابعاً عسكرياً وميدانياً، والغلبة لمن يغلب خصمه في ميدان القتال لا في البلاغة، واستمر الحال على هذا المنوال عشر سنوات أُخرى تقريباً حتى دخل المشركون وعلى رأسهم قريش في الإسلام جميعاً، وحينئذ أغلق باب التحدي عملياً، لأن أحد المسلمين مهما كان بليغاً لا يتجرأ على منازلة القرآن وقبول تحديه بل ولا يفكر في مثل هذا الأمر لأن مصالحه ستتعرض حتماً إلى الخطر، وأهون ما يصير إليه أن تضرب عنقه بتهمة الإرتداد وتكذيب القرآن. ـ إن مثل هذه المسابقات لا تقبل التحدي لمجموعة من الأفراد فضلاً عن جميع العرب وبالتعاون فيما بينهم، أي أن هذا التحدي يقوم على أساس فردي لا جماعي، وعلى سبيل المثال نلاحظ في المسابقات الرياضية أن بعض المسابقات يقبل التحدي الجماعي وبعضها لا يقبل، فالمصارعة ورفع الاثقال تقبل التحدي الجماعي بأن يتحدى شخص قوي عشرة من الأشخاص أن يتعاونوا فيما بينهم على مصارعته، أو على رفع الثقل الذي يرفعه لوحده، وأما في مثل السباحة أو العدو فالأمر يختلف، فالمتحدي هنا لا يتحدى المتسابقين بأجمعهم وبالتعاون فيما بينهم، بل يتحدى كل واحد على حدة، لأنه لا معنى للتعاون بين السابحين أو العدّائين ضد شخص واحد، فكل منهم يريد السبق والفوز بالجائزة، وحينئذ لابد وأن يكون أحدهم هو السابق. بعد هذا نقول: إن التحدي البلاغي هو من النوع الثاني لا الأول، فليس بامكان بلغاء العرب أن يتفقوا على الإتيان بقصيدة موحّدة لمعارضة القرآن، لأن فن البلاغة والشعر لا يقبل اشتراك الكثيرين على نص واحد، فكل شاعر له قريحته ومزاجه وذوقه الشعري والأدبي، والقصيدة الرائعة لابد وأن تكون من نسيج شخص واحد، وعلى هذا لا معنى لأن يتحدى القرآن جميع البشر بالتحدي من النمط الأول ويقول «ولو كان بعضهم

لبعض ظهيراً»، ولابد وأن يكون النزال في هذه المسابقة على شكل فردي، وحينئذ لابد وأن يكون الفائز أحد المتسابقين ولا يمنع من أن يكون أحد افراد البشر، ولا عجب في ذلك ولا معجزة، فقد يأتي أحد العدّائين ويسجّل رقماً قياسياً لا يستطيع أحد من البشر أن يصل إليه أو يسبقه، أو يحمل ثقلاً لا يستطيع أحد من الناس أن يحمله على انفراد، ومعه هل يمكنه أن يدعي قيامه بمعجزة ويتحدى الآخرين على هذا الأساس؟! ـ سلّمنا أن القرآن معجزة بلاغية ولم يستطع العرب أن يأتوا بمثله، إلاّأن ذلك لا ينفعنا من قريب أو بعيد، لأن القضية سوف تكون تاريخية فحسب، ولا يمتد ذلك التحدي القرآني ليشملنا نحن العرب فضلاً عن غيرنا، لاختلاف الانساق البلاغية ومناهج الفصاحة والبلاغة في هذا الزمان عن زمن نزول القرآن بحيث إن الأساليب البلاغية في عصر نزول القرآن أصبحت قديمة ومرفوضة في الأدب العربي الحديث، فلو أن الأدباء المعاصرين لم يستطيعوا أن يأتوا بمثل القرآن لم يكن دليلاً على ضعفهم الأدبي والبلاغي، بل لأنهم لم يمارسوا مثل هذا الأسلوب الأدبي القديم. قد يقال: يكفي في إثبات معجزة القرآن البلاغية وكونه حجة علينا وعلى جميع الأقوام البشرية أنّه تحدى العرب في تلك الفترة الزمنية وعجزوا عن الإتيان بمثله، فثبت أنّه من الله تعالى لا من البشر. فنقول: بأن هذا الكلام يساوي بين القرآن وبين معجزات الأنبياء السالفة كعصا موسى واحياء الموتى لعيسى، ويجعله معجزة تاريخية محضة، في حين أن علماء الإسلام في ردّهم على أرباب الأديان السابقة وأبطال مدّعاهم يتمسّكون بهذه الحجة وأن المعجزات المذكورة للأنبياء الماضين مثل موسى وعيسى قد أصبحت في ذمة التاريخ وزالت بزوال أصحابها، في حين أن معجزة الإسلام باقية وحيّة إلى يومنا هذا، وهذا المعنى لا ينسجم مع الإدعاء المذكور. . المفروض أن تكون المعجزة الإلهية متماشية مع ما هو سائد في ذلك المجتمع وأن يكون التحدي في الأمور التي يرتضيها الطرف المقابل ومستعد

للمبارزة وترجمتها على أرض الواقع العلمي بأن يكون له رموز وافراد تتوفر فيهم اللياقة الكافية والمهارة المتميّزة لقبول التحدي، في حين أن هذا المعنى غير متوفر في تحدي القرآن البلاغي للعرب، لأن العرب يومئذ كانوا شعراء فقط، وقد جاءهم القرآن بما لم يألفوا مثله ولم تكن لهم سابقة في هذا الميدان الأدبي إذ لم يكن في قريش ممن يعرف القراءة والكتابة سوى سبعة نفر، والنثر الأدبي يعتمد اشدّ الاعتماد على الكتابة والممارسة على الورق وليس كالشعر الذي يعتمد على القريحة فقط، وكان الأجدر بالقرآن فيما لو قصد التحدي البلاغي لهم أن يأتيهم على صورة شعر كما كان الشعر هو السائد، لا أن يأتيهم بشيء لا يعرفونه أو غير متمرسّين عليه. ـ لو سلمنا كل ذلك، وقبلنا أن القرآن معجزة شاملة وخالدة وفوق طاقة البشر، إلاّ أنّه يبقى شيء واحد، وهو أنّه كيف يمكن إثبات أن هذه المعجزة وهذا الكلام إنما هو من الله تعالى؟ فالعقل غاية ما يمكن أن يقوله في هذا الصدد أن هذا الكلام بهذا السبك البلاغي المعجز لا يمكن أن يكون من محمد (صلى الله عليه وآله) ولا أحد من البشر، بل هو صادر حتماً من قوة غيبية فوق طاقة البشر، ولكن هل أن هذه القوة الغيبية هي الله تعالى، أو الملائكة، أو الجن، أو مخلوقات من عالم آخر؟ العقل ليس له طريق إلى الكشف عن الجواب الصحيح، فتبقى العهدة حينئذ على الوجدان، وهذا هو ما سنفصله فيما بعد. قد يقال: إن الله تعالى سوف يقوم بفضح كل ما هو خارق للعادة إذا كان فيه اضلالاً للعباد وكذباً على الله، والاّ كان تركه والحال هذه اغراءً بالجهل وامضاءً للباطل، وذلك محال على الله تعالى ومخالف لمقتضى حكمته. فنقول: إنّه تقدم في الفصل الاول ما يدحض هذا الاشكال وانه لا يقبح على الله تعالى ذلك وخاصة في هذا المورد بالذات، لأن القرآن الكريم لا يعدّ اظلالاً للعباد واغراءً لهم بالجهل والباطل، فلماذا يتصدى الله تعالى لفضح المتحدث به؟ وبعبارة اخرى: إن القرآن ليس كتاب ضلال حتى يستدعي أن يقوم الله

تعالى بمقتضى قاعدة اللطف بالكشف عن هذا الزيف والدجل، بل هو كتاب نافع جداً للبشرية على مستوى الدعوة إلى الله والاخلاق والقيم الانسانية. هذا أولاً، وثانياً: إن الواقع التاريخي يكذب هذا الادعاء، فكم من المنحرفين وأهل البدع والرياضات قد ضلّوا وأضلّوا جماً غفيراً من الناس ولم يتصد الله تعالى لمنعهم من اغواء الناس واضلالهم، بل ترك الامر لعقول الناس ووجدانهم ليتحركوا من موقع المسؤولية والعقل لا من موقع الاهواء والاوهام. يقول السيد المرتضى في ردّه على من ذهب إلى أن حكمة الله تقتضي المنع من الاغراء بالباطل من قبل المدّعين والمنحرفين: «وهذا غير صحيح، لأن الذي يمنعه أن يفعل الله تعالى الاستفساد، فأما أن يمنع منه فليس بواجب، لأن هذا يوجب أن يمنع الله تعالى كل ذي شبهة من شبهته، وأن لا يمكّن المتعبدين المنخرقين من شيء دخلت منه شبهة على أحد. وقد علمنا أن المنع من الشبهات وفعل القبائح في دار التكليف غير واجب، وليس يجب إذا كان تعالى لا يستفسد أن يمنع من الاستفساد، كما لا يجب إذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه في دار التكليف.. ثم يقال للمعلّق بهذا: أليس قد ضلّ بزرادشت وماني والحلاج ومن جرى مجراهم من المنخرقين والملتمسين جماعة وفسدت بهم اديانهم، فألا منعهم الله من هذا الاستفساد إن كان المنع منه واجباً؟» ([]). وعلى أية حال: فهذا الاشكال الاخير على مقولة الاعجاز البلاغي هو ما ذهب اليه السيد المرتضى علم الهدى في «الذخيرة» حيث قال: «وقد بيّنا في كتابنا في جهة اعجاز القرآن أن من لم يقل في جهته ما اخترناه من الصرفة يلزمه سؤالان لا جواب عنهما إلاّ لمن ذهب إلى الصرفة: (السؤال الأول) أن يقال: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ ألقاه إلى مدّعي النبوة، وخرق به عادتنا، وقصد بنا إلى الاضلال لنا والتلبيس علينا. وليس يمكن أن يدعي الاحاطة بمنبع فصاحة الجن وأنّها لا يجوز أن يتجاوز عن فصاحة العرب. ومع هذا التجويز لا يحصل الثقة بأن الله تعالى هو المؤيد

بالقرآن لرسوله (صلى الله عليه وآله). وقد يمكن ايراد معنى هذا السؤال على وجه آخر، فيقال: إن محمداً (صلى الله عليه وآله) لم يدّع في القرآن أنّه كلامه، وانما ذكر أن ملكاً هبط به اليه، وقد يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً على ربه، وأن يكون القرآن الذي نزل به من كلامه لا من كلام خالقه، فان عادة الملائكة في الفصاحة ممّا لا نعرفه، وعصمة الملائكة قبل العلم بصحّة القرآن والنبوة لا يمكن معرفتها، فالسؤال متوجه على ما ترويه» ([]) ولهذا السبب ذهب السيد المرتضى والشيخ الطوسي والمفيد وجمع من المعتزلة إلى مذهب الصرفة وأن الاعجاز القرآني يتمثل في أن الله تعالى صرف العرب عن الإتيان بمثل القرآن وحال دون ذلك تكويناً، والاّ فالقرآن الكريم لا يعدّ معجزة بلاغية بحدّ ذاته بحيث يعجز البشر عن الإتيان بمثله. القول بالصَّرفة وفي تقريره لهذا القول يقول السيد المرتضى (قدس سره) : «في جهة دلالة القرآن على النبوة: اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن وجه دلالة القرآن على النبوة أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وسلبهم العلم الذي به يتمكنون من مماثلته في نظمه وفصاحته، ولو لا ذلك لعارضوا. وإلى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بالموضح عن جهة اعجاز القرآن، وقد حكي عن ابي اسحق النظام القول بالصَّرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها.. ثم قال: فان قيل: بيّنوا كيفية مذهبكم في الصرفة قلنا: الذي نذهب اليه أن الله تعالى صرف العرب عن أن يأتوا من الكلام بما يساوي أو يضاهي القرآن في فصاحته وطريقته ونظمه، بأن سلب كل من رام المعارضة العلوم التي يتأتى ذلك بها، فان العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله تعالى فينا بمجرى العادة». ([]) ثم يورد (قدس سره) بعض اشكالاته على من يقول بوجوه أُخرى من الاعجاز القرآني ومنها ما تقدم آنفاً من أن العقل بعد تسليمه أن هذا القرآن ليس من النبي (صلى الله عليه وآله) لا يأبى أن يكون من الجن أو الملائكة، والمطلوب من الاعجاز اثبات أن

هذا الكتاب هو كلام الله تعالى، فالدليل قاصر عن اثبات المدعى. ولكن سيأتي أن القول بالصرفة كذلك قاصر عن اثبات المدعى، وليس لاثبات ذلك سوى استخدام منهج «العقل الوجداني» لمعرفة حقيقة الاعجاز القرآني من خلال التفصيل بين «المعجزة المنصوبة» و «المعجزة المنسوبة» كما سيتبيّن في الفصل الاخير. مناقشة القول بالصرفة هذا وقد تصدى غير واحد من العلماء والمفسرين إلى دحض هذه المقولة واثبات أن القرآن معجز من حيث الفصاحة والبلاغة لا من حيث القول بالصرفة، ولكنك سترى أن اجوبتهم وردودهم لا تقوم على شيء من البرهان العقلي والمنطقي، ولم يأتوا بحجة مقنعة لابطال مذهب الصرفة المذكور. كلام الشيخ السبحاني ونبدأ في استعراض ما ذكر لابطال الصرفة بما قرره الشيخ السبحاني في «الالهيات» في هذا المجال حيث قال: «والحق أنّها (نظرية الصرفة) ليست بنظرية قيّمة قابلة للاعتماد، وقد اورد عليها وجوه من النقاش والاشكال نكتفي بذكر ثلاثة منها: الاول: ان المتبادر من آيات التحدّي ان القرآن في ذاته متعال، حائز أرقى الميزات وكمال المعجزات حتى يصح ان يقال في حقه بانه لو اجتمع الجن والانس الخ، وإلى هذا الوجه يشير الخطابي بقوله: «ان قوله سبحانه: «قل لئن اجتمعت الانس والجن» الآية: يشهد بخلاف هذه النظرية، لانها تشير إلى امر طريقه التكلف والاجتهاد، وسبيله التأهب والاحتشاد، وما فسرت به الصرفة لا يلائم هذه الصفة». ([]) الثاني: لو كان عجز العرب عن المقابلة لطارىء مباغت ابطل قواهم البيانية، لاثر عنهم انهم حاولوا المعارضة، ففوجئوا بما ليس في حسبانهم، ولكان ذلك مثار عجب لهم، ولأعلنوا ذلك في الناس، ليلتمسوا العذر لأنفسهم وليقللوا من شأن القرآن في ذاته. وقد أشار إلى هذا الوجه علي بن عيسى الرماني في «نكت الإعجاز» كما اشار اليه الإمام يحيى بن حمزة العلوي. ([]) الثالث: لو كان الوجه في اعجاز القرآن هو الصرفة كما زعموا، لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، ولما ظهر منهم

التعجب لبلاغته وحسن فصاحته كما اثر عن الوليد بن المغيرة، فان المعلوم من حال كل بليغ فصيح سمع القرآن يتلى عليه، انه يدهش عقله ويحير لبّه وما ذاك الا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف وحسن مواضع التصريف في كل موعظة وحكاية كل قصة، فلو كان كما زعمه اهل الصرفة لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلمّا علمنا بالضرورة اعجابهم بالبلاغة، دلَّ على فساد هذه المقالة». ([]) وأنت خبير بما في هذا البيان من الخلل والقصور، فالتحدي للانس والجن لا ينافي أن الله تعالى قد صرفهم عن الإتيان بمثله وسلبهم المقدرة عن مجاراة بلاغته وفصاحته. والتبادر المدعى في جوابه الاول لا يكون له شأن الاّ في دائرة البحث اللغوي والبلاغي لا في دائرة البرهان العقلي والمنطقي. اما ما ذكره ثانياً من أن الصرف الالهي لو كان لاثر عنهم ذلك ولكان مثار عجب لهم، فهو من غريب الكلام، فأي ملازمة بين أن يصرف الله تعالى المنتحلين والمحرّفين عن المساس بآيات القرآن من موقع التحريف والعبث بآياته وسوره على مستوى الزيادة والنقصان، وبين أن ينتبهوا إلى أن الله قد سلبهم القدرة وصرفهم عن ممارسة التحريف لكتاب الله؟ فما وقع للعرب في دائرة التحدي القرآني وعجزهم عن الإتيان بمثله لصارف الهي لا يلازم بالضرورة علمهم بوجود هذا الصارف الغيبي. واما الثالث من بيانه فهو ثالثة الاثافي، وكأن تعجب الوليد بن المغيرة من بلاغة القرآن يكفي شاهداً على هذا الادعاء العظيم وأن هذا الكتاب هو كلام الله تعالى!! وما اكثر ما تعجب اهل البلاغة والفصاحة من خطب الإمام علي (عليه السلام) واستعظموا بلاغتها ودقة معانيها كما مرّ علينا آنفاً، الاّ أنّه لم يدع أحد أنّه كلام الله، وما اكثر ما نتعجب نحن من مصنوعات البشر وما وصل اليه الإنسان في دائرة التقدم العلمي والتكنولوجي ولا يلازم ذلك أن نرتفع في صانع هذه الادوات والمصنوعات إلى مستوى الآلهة!! هذا والعجيب من الشيخ السبحاني واضرابه أنهم لم يتعرضوا لدليل القائلين بالصرفة بالذكر

ولم يوردوا له جواباً. وكان الأحرى بهم التحرك نحو حلّ ذلك الاشكال الذي دعا اولئك الاساطين من اهل المعرفة من علماء الشيعة والمعتزلة إلى سلوك مذهب الصرفة، وهو اشكال صدور القرآن من الجن أو الملائكة، ولا أظن أحداً يقدر على الخروج بمخلص منه الاّ بالقول بالصرفة، أو بما انتهينا اليه من الفصل بين المعجزة المنصوبة والمنسوبة واستخدام منهج العقل الوجداني في اثبات الاعجاز القرآني. كلام السيد الخوئي: وأعجب مما ذكر في ردّ القول بالصرفة هو ما أورده السيد الخوئي في «البيان»، حيث قال: «وهذا القول . أي القول بالصرفة . في غاية الضعف: أولاً: لأن الصرفة التي يقولون بها، إن كان معناها أن الله قادر على أن يُقدر بشراً على أن يأتي بمثل القرآن، ولكنه تعالى صرف هذه القدرة من جميع البشر، ولم يؤتها لأحد منهم فهو معنى صحيح، ولكنه لا يختص بالقرآن، بل هو جار في جميع المعجزات!! (ثم ماذا؟ فعلى فرض انه جار في جميع المعجزات فهل يبطل القول بالصرفة؟) وإن كان معناها أن الناس قادرون على أن يأتوابمثل القرآن. ولكن الله صرفهم عن معارضته فهو واضح البطلان، لأن كثيراً من الناس قد تصدّوا لمعارضة القرآن، فلم يستطيعوا ذلك. واعترفوا بالعجز. (فنفس عجزهم وعدم استطاعتهم يدل على الصرفة، وكأن السيد تصور أن القول بالصرفة يعني صرفهم عن اصل التصدي والمعارضة). ثانياً: لأنه لو كان إعجاز القرآن بالصرفة لوجد في كلام العرب السابقين مثله قبل أن يتحدى النبي البشر ويطالبهم بالاتيان بمثل القرآن، ولو وجد ذلك لنقل وتواتر لتكثر الدواعي اليه» ([]). وهذا أعجب من سابقه، لأن العرب لم يكونوا في صدد الاتصال بعالم الغيب والإتيان بكتاب من الله للبشر حتى يقال هذا الكلام، بل كان ديدنهم الشعر، ومعلوم أن الشعر ابلغ من النثر، ومعه لا حاجة لهم إلى الإتيان بنثر بليغ يوازي القرآن الكريم في بلاغته، وقد تقدم أن القرآن بمجرده وبغض النظر عن كونه كلام الله لا يعد معجزة بلاغية، وبالامكان العثور على بعض النصوص

الادبية وخاصة من نهج البلاغة هي أبلغ من بعض آيات القرآن الكريم، الاّ أنّه تبقى العذوبة والحلاوة في القرآن متميزة عن غيره، وليس ذلك لبلاغته كما يتوهم، بل لكونه من الله تعالى وصادر من اعماق وجدان الإنسان، لأن الله ليس منفصلاً عن خلقه، بل هو أقرب اليهم من حبل الوريد ويمثل بعداً وجودياً من ابعاد وجود الإنسان. والسبب الذي دعا هؤلاء العلماء إلى التمسك بمثل هذه الطحالب لردّ القول بالصرفة . مع كونهم اساطين الفكر والاستدلال في دائرة الفقه والاصول . هو اعتقادهم المسبق بكون القرآن معجزة، لتصريح القرآن بذلك، ولمّا لم يجدوا في التحدي القرآني بما يناسب ذلك الزمان سوى عنصر الفصاحة والبلاغة، توهموا أن الاعجاز القرآني يتمثل في هذه الدائرة واصروا على كون القرآن معجزة على مستوى البلاغة والفصاحة، ومن ذلك جاءت كلماتهم بعيدة عن افق البرهان المنطقي وكانت أشبه بالخطابيات والاستحسانات من حيث انطلاقهم في الدفاع عن هذه المفردة العقائدية من موقع الدفاع عن العقيدة والخوف لا من موقع الانصاف والتجرد من المسبوقات الدينية والعقائد الموروثة، وتصوروا أن انكار المعجزة البلاغية للقرآن سيوقعهم تحت ضغط تحديات المخالفين ويجردهم من الدليل على نسبة هذا الكتاب إلى الله تعالى، أي أنهم سلكوا في عملية اثبات أن هذا القرآن هو كلام الله تعالى من قناة الاعجاز وأن القرآن معجزة، وبما أنّه معجزة فهو من الله، ولكن سيأتي في المنهج المختار أنّه لا حاجة لسلوك هذا المسلك فحتى لو لم يكن القرآن معجزة فهو من الله، وبما انه من الله فهو معجزة، لا انه معجزة فهو من الله. الصحيح في ردّ القول بالصَّرفة والصحيح في مقام الردّ على مذهب الصرفة هو أن نقول بأنه لا لزوم إلى الصرفة اساساً، لأن البشر عموماً، فضلاً عن العرب، يستحيل عليهم بمقتضى كونهم بشراً أن يأتوا بكلام يخالف مقتضاهم ويماثل كلام الله تعالى، أي أن كلام البشر يتباين بالذات مع كلام الله تعالى، لا لأجل البلاغة

والفصاحة، ولا الاخبار بالمغيبات، ولا شيء آخر، وقد وردت الاشارة إلى هذا المعنى في الاية الشريفة: (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) ([]) وكلمة «لن» اشارة إلى هذا المحال والتباين الذاتي بين الكلامين. وعليه فالعرب غير قادرين على الإتيان بمثل القرآن لأنه كلام الله وكل افعال الله معجزة، والبشر لا يقدرون على الإتيان بأي شيء يماثل ما يصدر عن الذات المقدسة مهما كان تافهاً، فلا حاجة بعدها إلى اعمال القدرة الإلهية لصرف العرب عن الإتيان بمثله. ولكن هذا المعنى يتوقف اولاً على اثبات أن هذا القرآن هو كلام الله، ومن ثم الاعتراف بكونه معجزاً للبشر، وهو ما سيأتي الحديث عنه في الفصل الأخير.

الوعد الالهي بالارض المقدسة

ولا بأس أن نتريّث في هذه المحطّة للتحقيق في الوعد الإلهي المزعوم لبني اسرائيل بدخول فلسطين وأنّها هبة من الله لهم، فقصّة هذا الوعد هي التي تقف وراء كل ما جرى من حروب وسفك الدماء ومآسي منذ أكثر من آلاف سنة ولحدّ الآن بين الفلسطينيين واليهود، فما قصّة هذا الوعد؟ وهل يعقل أن يهب الله بلاداً ومدناً عامرة وقرى مسكونة لحفنة من أهل البادية ليأتوا من سيناء ويدمّروا ويقتلوا ويحرقوا الأخضر واليابس لمجرّد أنّهم موحدّون (مع أنّهم قبل أيام عبدوا العجل وقالوا لنبيّهم: اجعل لنا آلهة) ؟! أليس أنّ الأرض لمن أحياها؟ ألم يخلق الله البشر ويسخر لهم الأرض وما عليها ليعمروها ويستخلفهم فيها، فكيف يحقّ له أن يهب بقعة معينة لها أهلها وأصحابها لأشخاص آخرين لا يبدو من سيرتهم أنّهم أفضل حالاً من السكان الأصليين . إن لم نقل أسوأ . ولماذا هذا التحيّز لقوم دون قوم، وهل يعقل أنّ موسى (عليه السلام) الذي بعث

لبني اسرائيل ليزكيهم ويسير بهم في خط الإيمان والقيم والرسالة السماوية أن يقول لهم: اهجموا على قرى ومدن فلسطين واقتلوا من فيها واسكنوا في بيوتهم وانهبوا ثرواتهم لأنّ الله قد وعدكم هذه الأرض ووهبها لكم؟! ولماذا كانت فلسطين مقدّسة في ذلك الوقت دون سائر بقاع العالم، وبماذا تمتاز عن سائر المناطق الأخرى قبل مجيء اليهود إليها وقبل بعث الأنبياء فيها؟! هذه أسئلة وعلامات استفهام لا تكاد تجد لها حلاً في الفكر الديني السائد ولابدّ من التحقيق فيها من موقع العمق والدقة والتدبر في الآيات الشريفة للتوفيق بين مقتضيات العقل ومعطيات النصوص ولازاحة اللبس الحاصل في الذهنية المسلمة من جراء تداعيات الحرب والاقتتال العربي الاسرائيلي الطويل، وبديهي أننا لو اعترفنا بالوعد الإلهي لبني اسرائيل بالاستيلاء على فلسطين . كما يظهر من بعض النصوص الدينية . فسنواجه كل هذه الأسئلة والإشكالات فضلاً عن الاعتراف بحق اليهود التاريخي والديني بهذه الأرض. الذي يظهر لنا من هذه القصّة، بعد التأمل والتمعن في تفاصيلها، أنّ موسى (عليه السلام) لم يعد بني اسرائيل بفلسطين، بل وعدهم بإقامة دولة في سيناء، وهي أرض مقدسة لوجود جبل الطور فيها، وهو الجبل الذي كلّم الله موسى (عليه السلام) عليه وأرسله نبيّاً إلى فرعون وقومه: (فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ). ومرّة أخرى صعد عليه موسى ليتسلم الألواح والتوراة، وتقول الآية الكريمة عن سيناء: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوىً). (إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوىً). والشواهد التاريخية تؤكد أنّ سيناء لم تكن صحراء جرداء بل كانت أرض تنتشر فيها العيون والغدران والغابات وأنّ جبل الطور أيضاً كان مغطى بأشجار الزيتون، وعلى أية حال كانت سيناء أرضاً مقدّسة وصالحة للسكنى ولا يقطنها أقوام أو قبائل بشرية سوى بعض الرعاة المتنقلين، إلاّ أنّ ما حصل بعد سنوات مديدة من إقامتهم في

سيناء أن ازداد عددهم وتكاثر نسلهم وقويت شوكتهم فطمعوا في قرى ومدن الأقوام الأخرى كما هي عادة وثقافة الأقوام البشرية آنذاك، وكان على رأس الجيش الإسرائيلي يوشع بن نون الذي كان متلهفاً للغزو والنهب وكان يطمع بأن يكون ملكاً على اليهود بعد موسى ويقودهم إلى فلسطين، ولكن وجود موسى كان يعيق تحقيق هذا الهدف، ومعلوم أنّ بني اسرائيل كانوا يعيشون الضجر والتململ من حكومة موسى (عليه السلام) ومن شدّة التزامه الديني وصرامته في تطبيق الحدود الإلهيّة والقيم الأخلاقية، حتى أنّه في أحد المرات أمر بقتل سبعين ألف نفر ممن عبدوا العجل (كما ورد في الروايات) ويحدثنا القرآن عن هذه الواقعة بقوله: (.. فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ). ويحدثنا مرّة أخرى عن آذاهم لموسى (عليه السلام) وشكواه منهم: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ..). ومرّة أخرى أرادوا العودة لمصر لرغبتهم في تناول الخيار والبصل والثوم ممّا لم يكن متوفراً في سيناء: (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَام وَاحِد فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا..). وتحدثنا التوراة عن موقف بني اسرائيل من موسى بعد عبورهم البحر: «فتذمّرت جماعة بني اسرائيل كلها على موسى وهارون، وقال لهم بنو اسرائيل: (ليتنا متنا بيد الرب في أرض مصر، حيث كنّا نجلس عند قدر اللحم ونأكل من الطعام شبعنا، في حين أنّكما أخرجتمانا إلى هذه البرية لتميتا هذا الجمهور كلّه بالجوع» ويتبيّن من كل ذلك أنّ بني اسرائيل كانوا ناقمين على موسى (عليه السلام) وخاصّة بعد وفاة هارون الذي كان ألين عريكة وأكثر تعاطفاً مع بني اسرائيل من موسى. وفي أحد الأيّام وبعد أن توجه موسى وقد تجاوز الثمانين من العمر مع يوشع بن نون إلى أحد الجبال القريبة للعبادة إذ رجع يوشع لوحده إلى قومه وأخبرهم أنّ موسى قد مات، وقد دفنه بنفسه على الجبل. ويؤكد بعض

الباحثين أنّ يوشع قام بقتل موسى (عليه السلام) ليخلو له الجو وليقود بني اسرائيل إلى فلسطين، وربّما كان هو الذي ابتدع هذه الفرية وهي أنّ الله قد وعدكم هذه الأرض، ليثير حسّهم الديني ويقوي عزمهم على الحرب والقتال، ونعلم أنّ التوراة الأصلية لم يرد فيها كلام عن مثل هذا الوعد ولكن عندما كتب «عزرا» التوراة بعد حوالي ثمانية قرون من عصر موسى (عليه السلام)، أي بعد قصّة الأسر والسبي إلى بابل الذي تعرض له اليهود على يد نبوخذ نصر البابلي وبعد ما جاء كورش الفارسي وحرر اليهود من الأسر وأرسلهم إلى فلسطين قام عزرا . وهو كبير كهنة اليهود . باخراج هذا الكتاب إليهم مدعياً أنّه التوراة الأصلية، وذكر فيه أنّ الله قد وعد إبراهيم ومن بعده يعقوب وموسى بأن يهب لهم ولبني اسرائيل هذه الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً. يقول الدكتور سوسة في كتابه «العرب واليهود في التاريخ» ص: «حدث بعد هذا الاستطلاع وتريث موسى بعبور النهر، وانشقاق الرؤى بين موسى وقيادة الجيش بقيادة يشوع بن نون، الذي اتهم موسى على أثرها أنّه عصى الرب، ومن ثم، تمّ اغتياله من قبل يشوع. وهنا انتهت حياة موسى بعد أن أعلن يشوع بن نون: أنّ الرب نفذّ وصيته في هذا العاق. وتقول التوراة: إنّ الرب كلّم يشوع بن نون قائلاً: «إنّ موسى عبدي قد مات، فقم الآن واعبر الاردن هذا، أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لبني اسرائيل.. ». وممّا يشير إلى أنّ موسى (عليه السلام) كان يمانع من الهجوم على فلسطين ما ورد في التوراة من عقاب الله لموسى أن لا يدخل الأرض المقدسة: «فقال الرب لموسى وهارون: من حيث إنّكما لم تؤمنا بي حتى تقدساني على مرأى من بني اسرائيل فإنّكما لن تدخلا هذا الشعب الأرض التي وهبتها لهم». وبعد ذلك صدر الأمر ليوشع بالهجوم على فلسطين، وبعد عبور نهر الاردن، شرع بنو اسرائيل في الاستيلاء على أرض كنعان وكانت أريحا أول ما سقط في أيديهم، تقول التوراة: «فاندفع الشعب نحو المدينة كل إلى وجهته واستولوا

عليها، ودمّروا المدينة وقضوا بحدّ السيف على كل من فيها من رجال ونساء وأطفال وشيوخ حتى البقر والغنم والحمير.. ثم أحرق الاسرائيليون المدينة بالنار بكل ما فيها». وتضيف التوراة: ثم اتجه الاسرائيليون نحو عاي.. فقال الرب ليشوع: مدّ رمحك نحو عاي لأنني وهبتك المدينة، فمدّ يشوع الحربة التي بيده نحو المدينة فاندفع الكمين من مكانه بسرعة عندما مدّ يده بالحربة وركضوا واقتحموا المدينة واستولوا عليها وأحرقوها بالنار.. رجع المحاربون الاسرائيليون إلى عاي وقتلوا كل من فيها، فكان جميع من قتل في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر ألفاً، وهم جميع أهالي عاى.. ثم توجه إلى مقيدة واستولى عليها وقتل ملكها بالسيف وكل نفس فيها لم يفلت منها ناج، ثم توجه يشوع على رأس جيشه من مقيدة إلى لبنة وحاربها فأسلمها الرب هي أيضاً إلى يد اسرائيل مع ملكها فدمرها وقتل كل نفس فيها بحد السيف فلم يفلت منها ناج، ثم توجه إلى لخيش.. ». أقول: لو كان موسى (عليه السلام) حيّاً، فهل يعقل أن يقبل بمثل هذه المجازر للسكان الآمنين، فضلاً عن ارتكابه لها بنفسه؟ وهل يعقل أنّ الله يأمر بمثل هذه الجرائم الوحشية التي لم يحدثنا التاريخ البشري عنها سوى ما كان من المغول والتتر؟! ألا تقرّب هذه النصوص الفكرة المذكورة آنفاً وهي أنّ الوعد الإلهي المزعوم لليهود بفلسطين هي من بنات أفكار يوشع بن نون وأنّ موسى كان مخالفاً لمثل هذا العدوان؟!

حقوق الانسان من منظور اسلامي

سبق للأحزاب الإسلامية والمجاميع العلمية في الوطن العربي والإسلامي إصدار العديد من الدساتير المقترحة حول حقوق الإنسان من منظور إسلامي من قبيل ما صدر

عن جمعية الاخوان المسلمين في مصر، ومجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف ومشروع رابطة العالم الإسلامي، سوى ما أصدره الكتّاب الأسلاميون في هذا المجال من كتب ومقالات كثيرة تتناول البنى التحتية والمفردات التفصيلية للحقوق في نظر الإسلام مقارنة بما ورد في الحقوق الوضعية الغربية وخاصة ما ورد في لائحة حقوق الإنسان. ولكن أول إصدار رسمي يصدر عن الدول الإسلامية في هذا الشأن هو ما أقرّه مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية في عام م في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في القاهرة وقد جاء فيه: «مساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التى تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد، وتهتدي إلى تأكيد حريته وحقوقه في الحياة الكريمة تتفق مع الشريعة الإسلامية.. وإيمانا بأنّ الحقوق الإنسانية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كليا أو جزئيا.. إنّ الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، تأسيسا على ذلك تعلن ما يلي.. » وقد تضمن الاعلان خمسا وعشرين مادة، تحدثت عن المساواة في أصل الكرامة والتكليف، حق الحياة، حق بناء الأُسرة، حق الطفل في التربية والرعاية، حق التعليم، حق العمل الذي تكفله الدولة والمجتمع لكل قادر عليه، حرية الرأي، حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها. وكان مما جاء في المادة الخامسةوالعشرين: »الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة« وعندمانقرأ المواد المذكورة في هذا الاعلان لحقوق الإنسان الإسلامية لا نجد فرقا جوهريا مع حقوق الإنسان المذكورة في لائحة هيئة الأُمم المتحدة سوى بعض القيود المذكورة في اعلان القاهرة التي تكبل هذه اللائحة بما ورد في النصوص الإسلامية وتجعلها محكومة للموروث الفقهي واجتهادات الفقهاء المتباينة أحيانا، وبالتالي لا يمكنها الانفتاح على أجواء المجتمعات الإسلامية المعاصرة على مستوى التطبيق والممارسة،

وأساسا كيف يمكن أن تكون الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير مواد هذه الوثيقة كما جاء في البيان المذكور ونحن نعلم أنّ الشريعة الإسلامية الحقة ليست في متناول أحد من المسلمين، والموجود منها هو اجتهادات متنوعة وفكر بشري قد يخطيء وقد يصيب، فكيف يكون هذا الفكر البشري المتضارب والفهم المتنوع للنصوص الدينية هو المعيار للحقوق؟ ولماذا لا يكون المعيار هو ما يدركه الوجدان البشري والفطرة الإنسانية من حقوق تربط الإنسان بأخيه الإنسان بعيدا عن كل إشكال التفرقة في اللغة والدين والقومية وما إلى ذلك؟ المشكلة التي يعاني منها أرباب الفكر الإسلامي التقليدي في دائرة الحقوق والأخلاق هو أنّهم تصوروا وجود اختلاف أو تباين بين التشريع البشري والتشريع الإلهي في صياغة مفردات الحقوق وتفاصيل الأخلاق، في حين أنّ الاختلاف المزعوم هو اختلاف ظاهري فقط، كما في اختلاف ماء المطر النازل من السماء عن ماء النهر النابع من العيون، وحقيقتهما واحدة حيث إنّ العيون بدورها تستقي ماءها من الأمطار ومن الثلوج في أعالي الجبال، وهكذا فيما نحن فيه، فالوجدان البشري نور رباني وروح إلهي نفخه الله في الإنسان ليدرك الخير والشر الحقيقيين، كما قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ الشمس،. فهو مصدر إلهي في أعماق فطرة الإنسان إلى جانب مصدر (الوحي) في عملية التشريع، ولذا قال الحكماء المسلمين: «الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية»، وبهذا أيضا صار العقل أحد مصادر التشريع في الفقه الإسلامي إلى جانب الكتاب والسنة وقرر الأُصوليون أيضا قاعدة «كلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس»، ومن هذا القبيل أيضا ما ورد في الروايات الشريفة عن الإمام الصادق (ع) : «إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنية، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأمّا الباطنة فالعقول. » المشكلة التي يعاني منها التفكير الفقهي في أوساطنا الدينية هي أنّ الفقهاء يتعاملون مع الواقع

الاجتماعي والسياسي بلغة النصوص الواردة في الموروث الديني، أي يتحركون في عملية الاستنباط واكتشاف الحقوق الفردية والاجتماعية للإنسان من موقع الحجة الظاهرة فقط ولا يعملون على تأسيس وعي أخلاقي وحقوقي قائم على أساس الفطرة والعقل الوجداني أو الحجة الباطنة، ولذلك جاءت آراءهم وتحليلاتهم بعيدة عن أية صيغة عقلائية في دائرة الاختيار الإنساني، أي أنّهم يتحركون في حالة التزاحم بين النص والعقل، أو بين الحجة الظاهرة والحجة الباطنة، من موقع التعبد بالنص على حساب تهميش العقل، أو التعبد بالحجة الظاهرة على حساب اقصاء وتجميد الحجة الباطنة، بينما المفروض هو العكس، فعندما يقع التزاحم في دائرة الحقوق والأخلاق (لا في دائرة العبادات كالصلاة والصوم) بين الحجة الظاهرة (الوحي والنصوص الوحيانية) وبين الحجة الباطنة (الفطرة والوجدان) لابدّ من الأخذ بالحجة الباطنة وترجيح المرتكزات العقلية في مثل هذه المسائل وكليهما وحي إلهي وإسلامي، إلاّ أنّ أحدهما يستقي من الذات الإلهية من خلال مسيرة فكرية تاريخية لعلماء الإسلام بلغت قرنا حتى يصل بنا إلى المصدر الاساس للتشريع، والآخر يستقي من الذات الإلهية من خلال فاصلة قريبة جدا عن المصدر، أي ما يعيشه الإنسان من حالات وجودية وعلم حضوري بأحكام الله الوجدانية وبما يقذفه الله تعالى في قلبه من إلهام رباني بحسن العدل وقبح الظلم اللذان يمثلان الأصل والأساس لجميع القيم الأخلاقية والقوانين الحقوقية. ومن هنا يتبين الخطأ الذي وقع فيه بعض الكّتاب الإسلاميين والفقهاء التقليديين في دائرة حقوق الإنسان حيث تصوروا أنّ حقوق الإنسان التي وردت في أعلان الأُمم المتحدة هي صياغة بشرية للحقوق، والوارد في النصوص الإسلامية هي صياغة إلهية، ومعلوم أنّ الإلهي أفضل من البشري، والسماوي أفضل من الأرضي، فكان لابدّ من البحث في ركام النصوص وخبايا التراث للعثور على أُصول دينية لحقوق الإنسان والتصدي لحالة الانبهار بالفكر

الغربي لدى الشباب المسلم بهذه الطريقة، غافلين عن أنّ نفس هذه المحاولة تستبطن تناقضا منطقيا ينطلق من موقع وصف هذه الحقوق بأنّها إسلامية، أي متطابقة مع الإسلام والحال أنّ الإسلام يجب أن يتطابق مع الحقوق. فنحن نعلم بحقانية الدين الإسلامي وأنّه من الله تعالى لأنّ تعاليمه تتطابق مع الوجدان والعقل الفطري، ونرفض أي دين أو مذهب سماوي أو أرضي إذا كان يتقاطع مع تعاليم الوجدان، ولذلك ورد في الحديث الشريف: »إنّما بعثت لأُتمم مكارم الأخلاق«. فالدين الحق هو الذي يهدف إلى تقوية الأخلاق ودعم الحقوق الفطرية في واقع الإنسان والمجتمع البشري لا أنّ يؤسس لحقوق وأخلاق جديدة ويفرضها على الإنسان كضرورة دينية وحضارية تعبدية. وهذا هو ما ورد في الخطابات القرآنية للإنسان والبشرية في مجال الأمر بالعدل والاحسان وعمل الخير، والنهي عن الظلم والشر من قبيل قول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النحل: . وهنا يقول العلماء بأنّ هذا الأمر هو أمر إرشاديلما حكم به العقل من حسن العدل والاحسان وليس أمرا مولويا تأسيسيا حتى يقال بضرورة التعبد بالنص، أي أنّ مفهوم العدل ومصاديقه يدركها الإنسان بعقله ووجدانه، وإنّما جاءت النصوص الوحيانية لتوكيد هذا المعنى في واقع الإنسان والمجتمع البشري، وبكلمة أُخرى: أنّ هذه النصوص القرآنية أو الوحي الظاهر جاء لتأييد الوحي الباطن وتوكيده، وهذا هو أعظم عمل قام به الأنبياء حيث ربطوا بين الوحي والباطن والوحي الظاهر وأكّدوا للإنسان أنّ ما يجده في أعماق نفسه وفطرته إنّما هي أنوار إلهية مستوحاة من الروح القدسي الذي نفخه الله تعالى فيه، وقد قام الأنبياء بعملية شرح وتفسير لهذه الأحكام الوجدانية، وهو قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾الغاشية و. فمهمّة النبي تذكير الإنسان بما يجده حاضرا في أعماق نفسه من أحكام أخلاقية وقوانين حقوقية لا أكثر

وتثوير عناصر الخير والصلاح، وهو قول أميرالمؤمنين (ع) في نهج البلاغة في حديثه عن الغاية من بعث الأنبياء «ليثيروا فيهم دفائن العقول. » والظاهر أن السبب الذي دفع الفقهاء للجمود على النصوص في دائرة الحقوق أمران: الأول: توهّمهم أن جميع الأحكام الشرعية هي من قبيل العبادات التي يتحرّك فيها المكلّف من موقع التعبّد لأن «دين الله لايصاب بالعقول»، والحال أن المعاملات التي تقوم أساساً على الحقوق ليست كذلك. إذْ بإمكان العقل العملي إدراك وجه المصلحة أو المفسدة فيها، والشاهد على ذلك أن هذه الأحكام «كالبيع والشراء والوكالة والرهن و.. » تبتني أساساً على «سيرة العقلاء» والشارع قد أمضى هذه السيرة في دائرة المعاملات. والثاني: توهّمهم وجود مصالح خفية أخروية في المعاملات تدعو الفقيه للتعبّد بالنصّ وعدم المرونة في عملية الإستنباط الفقهي حيال هذه الأحكام، في حين أن الغرض منها دنيوي بحت وهو حلّ النزاع والخصومة بين طرفين لا أكثر. مع الشيخ جوادي الآملي في تنظيره لحقوق الإنسان إنّ الرؤية المتقدمة عن حقوق الإنسان الإسلامية تنسجم مع ما ذهبت إليه الأشاعرة، وهم أغلبية علماء أهل السنة، من التحسين والتقبيح الشرعيين، فالعدل هو مارآه الشرع عدلاً لا ما يراه العقل ولذلك كان من اللازم استيحاء الحقوق والقوانين العادلة من الشريعة فقط، وليس للعقل أي دور في صياغة القوانين العادلة، ولكن الغريب أن يصدر هذا الكلام من بعض علماء الشيعة وفقهائهم كالشيخ جوادي الآملي في كتابه (حقوق الإنسان) والمعروف عن علماء الشيعة ومنهم سماحة الشيخ الآملي انهم لا يرون رأي الأشاعرة بل يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين كما هو مذهب المعتزلة في هذه المسألة، وهذا يعني أنّ العدل والظلم ومصاديقهما تدرك بالعقل قبل الشرع، وإلاّ لاستحال إثبات أي شيء يتعلق بالعدل الإلهي أو حقانية الشريعة السماوية أو إثبات هدف الأنبياء وأمثال ذلك مما هو مقرر في علم الكلام، ولكن مع ذلك فانّ الشيخ جوادي الآملي

عندما يبحث مسألة حقوق الإنسان يرى رأي الأشاعرة في ضرورة أن تؤخذ هذه الحقوق من الشرع لا من العقل، يقول في كتابه المذكور: « الفصل الثاني: في أنّ حق تعيين حقوق الإنسان من شأن الله فقط: إنّ البعض تصوروا إمكان تدوين حقوق الإنسان بدون الأخذ بنظر الاعتبار إرتباط الإنسان بالكون والرؤية الكونية، إنّ تدوين هذه الائحة المسماة بلائحة حقوق الإنسان وامضائها ليس بصلاح ونفع جميع أو أكثر أفراد البشر في العالم اطلاقا، لأنّ الحق ليس من قبيل الاعتباريات المحضة كالآداب والرسوم والتقاليد العرفية، بل يقوم على أساس الرابطة الخاصة التي تربط الإنسان بالعالم، ولابدّ لتدوين حقوق الإنسان من قانون أساسي عالمي تدوّن فيه الأُصول الكلية ويعدّ منبعا للقوانين الأُخرى، ومثل هذا القانون الكلي لا يمكن أن يؤخذ من العرف والآداب والتقاليد البشرية، لأنّ منبع هذا الحق يجب أن يكون ثابتا ومشتركا بين أفراد البشر، وهذه الآداب والاعراف متغيرة وغير مشتركة بين الناس، ولهذا كان هذا الحق منحصرا بالله تعالى لانّ الله تعالى عالم على الاطلاق: (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ) يونس: . فمن المحال أن يقع الجهل أو النسيان بحضرته: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّا﴾ مريم: . ومن جهة أُخرى والكلام لا زال للشيخ الآملي فانّ (الفطرة) هي العنصر المشترك بين الناس والتي يعبّر عنها القرآن الكريم بالروح وهي غير قابلة للتبدل والتغير: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)، واعتبرها القرآن منبعا أصيلاً ولكن المنبع الأهم منها هو (الوحي)، ولهذا أمر القرآن الكريم جميع البشر ومنهم النبي الأكرم أن لا يضعوا قانونا من أنفسهم حيث يقول: ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾القيامة: . فاذا كان هذا هو حال النبي، فكيف بغيره من الأشخاص الآخرين. ثم يستدل المؤلف المذكور على هذا المطلب بقوله: «إنّ من الضروري كمقدمة لتعيين حقوق الإنسان أن نعرف الإنسان بجميع حاجاته وأبعاده في الحياة، ومن الواضح أنّ الله

تعالى فقط هو الذي يعرف جميع هذه الأبعاد، ومن هنا فان تعيين حقوق الإنسان ينحصر بالله تعالى، وهذا المعنى من الإرتباط الوثيق بين التكوين والتشريع في عالم الوجود ورد في الآيات القرآنية الشريفة من قوله تعالى على لسان نبيّه الكريم: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الانعام: . ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعا وَكَرْها وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾. آل عمران: . فالمعلوم الذي يتضمنه هذا الخطاب الإلهي هو أنّ جميع الكائنات منقادة إلى الله تعالى ومسلّمة أمرها بيده، وعليه فلا ينبغي أن يؤخذ الدين الذي هو مجموعة القوانين والاعتقادات إلاّ من الله تعالى وفق دساتيره وتعلمياته». المناقشة وهذا الكلام لسماحة الاستاذ الآملي يستحق المناقشة من عدّة وجوه: الأول: ما تقدم من أنّ الحقوق والأخلاق ينبغي أن تؤخذ من خارج دائرة الدين بمقتضى أصل التحسين والتقبيح العقليين الذي يعدّ أصلاً أساسيا ومحوريا لجميع منظومة العقائد لدى الشيعة الإمامية، وإلا لاستحال إثبات حقانية الرسول والرسالة الإلهية كما هو المسّلم به في أُصول الاعتقادات وهذا هو ما نتمسك به لدفع الأديان المحرّفة والمذاهب المنتحلة لمخالفة بعض معتقداتها للعقل كقول المسيحية أنّ عيسى ابن الله وقول اليهود بأنّهم شعب الله المختار وقول الثنوية بوجود إلهين اثنين، إله الخير وإله الشر وأمثال ذلك. هذا على مستوى العقل النظري، أمّا على مستوى الحقوق والأخلاق ومدركات العقل العملي فلا يختلف الحال، فلو أيّد الإسلام وأد البنات، أو قال بجواز اعتداء الأولاد على الوالدين، أو قال بجواز حرق الزوجة وهي حيّة مع زوجها الميت كما في تقاليد قدماء الهندوس، لعلمنا بطلان مثل هذا الدين وإن جاء المبشّر به بألف معجزة لإثبات أنّه مرسل من الله تعالى، وأساسا فاننا لا نعترف بإله ظالم ومعتدٍ اطلاقا، فمثل هذا الإله غير موجود حتى يمكن الاعتراف به والإيمان بوجوده، وليس هناك معيارلمعرفة هذه الأمور قبل الإيمان بالرسالة والدين سوى العقل الفطري والوجدان

و حتى بعد الإيمان بالرسالة الإلهية تبقى اصالة العقل وحاكميته على التشريعات الواردة في النصوص محفوظة، فلو أفتى بعض الفقهاء بجواز ضرب الزوجة والأولاد بدون مبرر لرفضنا أن تكون هذه الفتوى مستوحاة من الدين الإلهي والشريعة المقدسة. كل هذا يعني أنّ مسألة الحقوق لا يمكن اقتباسها من الشريعة للزوم الدور، أما ما ورد في الفقه من حق الميراث وتعيين الحصص من قبل الشارع، فليست هي بمعنى الحق المبحوث عنه، وإنّما هي تقدير نصاب السهام في الإرث، فبهذا المعنى يجوز أن يؤخذ تقدير هذه الحصص من الشريعة ولا يستلزم ذلك ظلما على أحد، ومعلوم أنّ هذا المعنى من الحق (أي تعيين السهام والحصص) خارج عن محل الكلام. هذا وقد تصور بعض الكّتاب الإسلاميين أنّ ما ورد عن الإمام زين العابدين (ع) باسم (رسالة الحقوق) تعبّر عن منظومة ونظام حقوقي متكامل يقوم على محورية الحق تعالى وينطلق من رؤية الرسالة المقدسة للقانون والمباديء الحقوقية في معاملات المجتمع البشري بعامة. والحال أنّه تصور ساذج، لأنّ الرسالة المذكورة وإن جاءت بعنوان الحقوق واستعرضت في مضامينها حقوقا في ظاهر الحال، إلاّ أنّها ليست سوى رسالة أخلاقية لا أكثر، والحق المذكور فيها هو الحق الأخلاقي الذي يدخل في مقولة التكاليف، أي أنّ الخطاب موجّه فيها للإنسان المؤمن بما هو مكلّف بمراعاة هذه الحقوق لا بما أنّ له الحق على الآخرين، ولذلك عندما يقول (ع) مثلاً «إنّ حق جارك أن تخدمه أو تعفو عنه عند الإساءة»، فلا يقصد الحق بالمعنى المعاصر والذي يسوّغ لصاحب الحق المطالبة بحقه عند امتناعك من القيام بخدمته ويشكوك إلى المحكمة كما هو الحال في حق مطالبة الدائن من المدين عند بلوغ الأجل، ولذلك اقتصرت الرسالة على التوصية فقط من دون أن يكون المراد هو عملية التقنين، نعم يمكن أن تصاغ بعض القوانين والمقررات الاجتماعية على ضوئها للإرتباط الوثيق بين الأخلاق والحقوق، ورغم ذلك فانّ هذا لا

يعني أنّ القوانين المستقاة من هذه الرسالة الشريفة هي قوانين شرعية بالأصل، ولذلك لم يعتمدها الفقهاء في استنباطاتهم الحقوقية. ثانيا: ما يورده العلمانيون على هذه الاطروحة الإسلامية من تضارب الآراء والفتاوى بين علماء المذاهب الإسلامية في صياغة هذه الحقوق، بل اختلاف الفقهاء من مذهب واحد في هذه المسألة، فاذا لم نستطع ترتيب الحقوق في داخل البيت الإسلامي، فكيف نريد تقنين صياغة شاملة وكاملة لحقوق الإنسان يوافق عليها جميع أفراد البشر من غير المسلمين؟ وإذا قلنا بأنّ المشّرع لهذه الحقوق هو الله تعالى كما رأينا في كلام الاستاذ الآملي، فسوف يثار سؤال عن كيفية اقتباس هذه الحقوق من الله تعالى ولماذا يجب أن يكون منحصرا بالشريعة الإسلامية، ومعلوم أنّ الملتزم بدين معين، سماوي أو أرضي، له قناعاته بدينه وليس من المعقول أن يجبر على أخذ هذه الحقوق من دين غير دينه وإله غير إلهه، والمفروض بلائحة حقوق الإنسان العالمية أن تكون مستوعبة لجميع الشعوب البشرية على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم وأفكارهم، والطرح المذكور يحصر حقوق الإنسان بالدائرة الإسلامية فقط، وأكثر من ذلك أنّه يحصرها أيضا بدائرة الحقوق الواردة في الفقه الشيعي فقط، أي يحدد هذه الحقوق بحدود الرؤية الشيعية لعدم قبول الشيعة لفقه أهل السنة الذي يقوم على القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ثم تضيق الدائرة في دائرة فقهاء الشيعة أكثر من ذلك حتى تنحصر بفئة خاصة من فقهاء الشيعة الذين يقولون في الحقوق السياسية مثلاً بولاية الفقيه (كما يراها الشيخ الآملي) فعندما يراد تدوين الحقوق السياسية للشعب ومنها حق انتخاب الحاكم وشكل الحكومة نجد أنّ الطرح المذكور لا يوافق على هذا الحق لاعتقاد صاحبه بالتنصيب الإلهي للفقيه على الأُمّة امتدادا لولاية النبي والأئمّة المعصومين (ع) كما قرأنا في الفصل السابق، وهكذا يؤدّي الالتزام بهذه الاطروحة إلى مصادرة كثير من الحقوق المسلّمة للإنسان تحت ستار المشروعية

الإلهية للحقوق!! ثالثا: أمّا بالنسبة إلى الاستدلال بالنصوص على المطلوب، فهو ليس أكثر من قراءة للنصوص في ضوء المسبوقات الفكرية للمؤلف دون أن تكون لها أدنى دلالة على المطلوب، وعلى سبيل المثال الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ القيامة: . على صدور المنع الإلهي للرسول الكريم في مجال التقنين والتشريع وأنّ رسول الله لا يحق له إصدار أي قانون سوى ما ورد في القرآن الكريم، وبحكم الأولوية يسري هذا المنع لجميع أفراد البشر، مع العلم بأنّ هذه الآية الشريفة تعتبر نصا (وليس ظاهرا) في نهي النبي الكريم عن استباق الوحي واستعجاله، والمعنى كما يقول العلاّمة الطباطبائي في الميزان: «لا تحرك بالوحي لسانك لتأخذه عاجلاً فتسبقنا إلى قراءة ما لم نقرأ بعد، فهو كما مرّ في معنى قوله: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه﴾ طه حيث تقدم في تفسيرها أنّ هذا النهي عن العجل بالقرآن يؤيد ما ورد في الروايات أنّ للقرآن نزولاً على النبي دفعة غير نزوله التدريجي» وهذا يعني أنّ المقصود هو الاستعجال بالقرآن بما هو ألفاظ وعبارات شاملة لكل ما نزل به الوحي من قصص النبيين والأقوام السالفة والمواعظ الاخلاقية والقضايا العقائدية، وليس له دلالة اطلاقا على منع النبي من تشريع قانون اجتماعي أو حكم من أحكام القضاء، مع العلم أن هذه المسألة خلافية بين علماء الإسلام، وهي أنّ النبي هل له حق التشريع أم لا؟ والأكثر ذهبوا إلى تقرير هذا الحق للنبي وأنّ النبي كان يمارس عملية التقنين في دائرة إيجاد الحلول التي تلامس أزمات المجتمع وتحديات الواقع، وهل يعقل أن الشارع المقدس أعطى هذا الحق للفقيه في هذا العصر لكي يمارس التشريع في منطقة الفراغ لما يراه صالحا للأُمّة (حسب رأي الشهيد الصدر)، أو أعطاه الولاية المطلقة على أمر التشريع (كما يراه السيد الخميني وبتبعه الشيخ الآملي) ولا يرى مثل هذا الحق لرسول الله (ص) !! مضافا إلى أنّ ما ورد في القرآن الكريم من القوانين

الاجتماعية والأحكام القضائية محدود جدّا بالنسبة لحاجات المجتمع الإسلامي الأول، فالكثير من العقود والمعاهدات والمقررات التي أقرّها النبي الأكرم (ص) ليس لها وجود في القرآن الكريم، أو أنّه أقرّها قبل نزول أي شيء من القرآن يتناول هذا الموضوع كما في معاهدته (ص) مع يهود يثرب التي تعتبر بحق نظام حقوقي كامل في مجال العلاقات السياسية والاجتماعية مع الآخر المخالف، أو ما ورد من واقعة بيعة الأنصار الأُولى والثانية للنبي الأكرم (ص) وما تقرره من بنود، أو قضية اقرار الأُخوة بين المهاجرين والانصار وما يستتبع ذلك من مسائل حقوقية وغير ذلك. وأمّا استدلاله بالآية الشريفة: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ سورة الانعام، الآية. على الإرتباط الوثيق بين عالم التكوين وأنّ الله بما أنّه مالك عالم التكوين فهو مالك عالم التشريع أيضا، فالآية الشريفة والآيات المماثلة لها في المضمون ليست ناظرة اطلاقا لمسألة الحقوق الاجتماعية بين أفراد البشر وكيفية بيعهم وتجارتهم ومعاملاتهم وشكل حكومتهم وما إلى ذلك، بل ما يفهم من جو الآية هوالتعلّق القلبي والمعنوي لكل إنسان الذي لابدّ أن يكون مرتبطا بالله تعالى ومتوكلاً عليه لا على الأسباب والعلل الطبيعة أو الاعتبارية الأُخرى، لانّ الله هو ربّ كل شيء وبيده ملكوت كل شيء فكيف اطلب قضاء حاجتي من غيره والحال أنّ هذا الغير محكوم ومربوب لله تعالى، وبعبارة أُخرى أنّ مضمون هذه الآية يقرر التوحيد الأفعالي لا التوحيد التشريعي. ثم على فرض أنّ الآية ناظرة إلى مسألة التشريع، وأنّ المشرع هو الله تعالى فقط وليس للإنسان حق التشريع في عالم الحقوق والقوانين، إلاّ أنّ المسألة المهمّة هي كيفية وصول هذا التشريع إلى الإنسان وهل أن ينحصر بطريق الوحي والحجة الظاهرة، أو أنّ الإنسان يستطيع إدراك هذا التشريع الإلهي بواسطة الوجدان والحجة الباطنة؟ وحصر الوصول بالطريق الأول ليس له مبرر منطقي ولا شرعي، وقد قرأنا آنفا قول الإمام الصادق (ع) من جعل

الحجية للعقل إلى جانب الوحي، وأساسا فانّ الخطأ الأساس الذي وقع فيه الإسلاميون في هذا المجال هو اخراج العقل الفطري أو الوجدان عن دائرة التشريع الإلهي وحصرهم التشريع بالوحي، وبهذا تكون حقوق البشر المعلنة في اللائحة العالمية دنيوية وبشرية في مقابل الحقوق الإسلامية الواردة في القرآن والسنة، في حين أن هذا التقابل باطل من الأساس وقد أضحى مبرراً بيد العلمانيين للطعن في الإسلام والحقوق الإسلامية، ولكن لو وسّعنا دائرة التشريع الإلهي لتستوعب ما يصل إلى الإنسان عن طريق الوحي والعقل العملي الذي يشترك فيه جميع أفراد البشر، لحصلنا على نتيجة مهمّة فيما نحن فيه حيث تكون الحقوق المعلنة في اللائحة المذكورة إسلامية في واقعها ومتطابقة مع الفطرة والمنطق السليم، وما جاء الإسلام إلاّ لتقوية الفطرة ودعم المنطلق السليم وتأييد الحقوق الفردية والاجتماعية للإنسان في حركة الحياة والواقع. وعلى أية حال لا نجد ملازمة منطقية بين ما ذكره في دليله من انقياد جميع المخلوقات لله تعالى في عالم التكوين، وبين حصر الأخذ بالدستور الإلهي والتعاليم الإسلامية بطريق الوحي والنصوص الدينية، فان كان هناك ملازمة بين التكوين والتشريع فليكن هذا التشريع الإلهي هوالواصل إليه عن طريق العقل والوحى معا لا مقتصرا على الوحي فقط. رابعا: أمّا ما ذكره من لزوم كون المشرّع للقانون عالماً بجميع حاجات الإنسان ومحيطاً بأبعاده الوجودية، فأصل اشتراط العلم صحيح ولا إشكال فيه، إلا أنّ كون الله تعالى أولى من الإنسان بالتشريع لأنّه أعلم به من نفسه خلط بين العلم في دائرة الحقوق، والعلم في دائرة الاحاطة القيومية لله تعالى على تفاصيل ودقائق المخلوقات وأبعادها الأُخرى، وبينهما عموم وخصوص مطلق، وما نحتاجه من العلم في حوزة التشريع هوالعلم من النحو الأول لا الثاني. توضيح ذلك: إنّ معرفة الإنسان بأنّه جائع ويحتاج إلى غذاء وأنّ من حقّه البحث عن الغذاء والماء يدخل دائرة العلم الحضوري، والعلم الإلهي بهذه الحقيقة

ليس بأكثر من علم الإنسان بها من قبيل أن قضية + = يدركها طالب الابتدائية كما يدركها انشتاين، وليس علم انشتاين بهذه القضية الرياضية بأكثر من طالب الابتدائية، وفيما نحن فيه من هذا القبيل فإن علم الإنسان بحاجاته وحقوقه المطروحة في لائحة حقوق الإنسان ليس بأقل من علم الله تعالى بها وإن كان علم الله تعالى في موارد أُخرى لا يقاس بعلم الإنسان، فالإنسان يعلم بالعلم الحضوري والوجداني بحاجته إلى المسكن أو الغذاء مثلاً، وهذا النحو من العلم هو من العلم البسيط الذي لا يعقل الزيادة والنقيصة في حقه حتى يكون الله تعالى أكثر علماً من الإنسان في هذا المورد، ولذلك يتطابق علم الله والإنسان في مثل هذه الموارد، فلا معنى لأن يكون الله تعالى أولى من الإنسان في قضية التشريع من جهة أنّ علمه تعالى في موارد أُخرى أكثر من علم الإنسان. وخلاصة الكلام، إننا لا نرى أي تعارض بين الحقوق الفطرية للإنسان المذكورة في لائحة حقوق الإنسان وبين الحقوق المذكورة له في الشريعة الإسلامية، وإن هما إلاّ مصدران من مصادر التشريع الإسلامي، وعليه تكون الحقوق الواردة في اللائحة المذكورة هي إسلامية في الصميم، بل لو تعارضت هذه الحقوق مع الحقوق الواردة في الفقه وفتاوى علماء الإسلام لوجب الأخذ بمعطيات حقوق الإنسان العالمية لتطابقها مع الفطرة والوجدان من جهة، ولكون فتاوى الفقهاء لا تمثل الوحي في الحقيقة، بل هي فكر بشري وصياغة فقهية لما فهمه هؤلاء الفقهاء من النصوص الدينية التي قد تكون واردة في قضية خارجية معينة وليس لبيان حقيقة مطلقة وقانونا أبديا يتعالى على الزمان والمكان، وليس المجدي أن نشخص حقوق الإنسان في حركة الواقع المعاصر بلغة قديمة وأدوات فقهية قد تصيب وقد تخطيء. وببيان آخر: إن ما يقرره الفقهاء من فتاوى في هذه الموارد هي أحكام ظنية واجتهادية قد تخطيء وقد تصيب، ولكن ما يقرره الوجدان من أحكام شرعية هي أحكام يقينية نجزم بتوافقها مع الشرع المقدّس، والدليل

الظني لا يمكنه معارضة الدليل اليقيني. ويتّضح مما تقدم أنّ الاثنينية المزعومة بين الإسلام وحقوق الإنسان العالمية إنّما هي أوهام تستوطن الذهنية المسلمة بسبب ما يعيشه الإسلاميون من هاجس تفوق الغرب وضرورة البحث عن الهوية والرجوع إلى الذات. وأود هنا أن استعرض للقاريء الكريم ما ذكره الاستاذ (مصطفى ملكيان)، من حقيقة الموقف التشريعي الإسلامي في حركة الواقع الاجتماعي للإنسان، وقد مثّل لبيان هذه الحقيقة المهمّة بمثال المتن والهامش، فعندما نقرأ كتاب فقهي لأحد علماء الإسلام وفي هامشه فتاوى لفقيه آخر كما هو المتداول في الحوزات العلمية، فهل نفهم شيئا لو قرأنا الهامش لوحده من دون الرجوع الى المتن؟ وهل بالإمكان استيعاب نظرات الطوسي في حاشيته على الإرشارات لابن سينا من دون قراءة متن الكتاب؟ إن هذا بالضبط هو موقف الشريعة من أحداث الواقع الاجتماعي في الصدر الأول، فالأحداث والوقائع الخارجية بمثابة المتن التكويني للهامش التشريعي الذى جاءت به الشريعة المقدسة، فالأحكام الشرعية المتعلقة بالحقوق خاصة إنّما جاءت لتحكي عن ظرف زمني تاريخي خاص وثقافة اجتماعية معينة، ولا يمكن فصل الشريعة الإسلامية عن ذلك الإطار الزماني والمكاني الذي ولدت فيه، وإن هو إلاّ كانتزاع الهامش من المتن ودراسته لوحده. أقول: لنفرض أنّ الإسلام قد ولد في هذا العصر وأنّ النبي الأكرم (ص) قد بعث في هذا القرن والمجتمع البشري المعاصر يعيش هذه الثقافة السائدة، فسوف لا يكون موقفه من هذه الثقافة إلاّ كموقفه من الاجواء الثقافية والاجتماعية التي كانت في زمن صدر الإسلام، أي موقف الهامش بالنسبة إلى المتن، فلا معنى لأن يقوم بصياغة مفاهيم جديدة للحرية والعدالة والحقوق وما إلى ذلك، بل يسعى لربط هذه الحقوق بالله تعالى ويمنح الإنسان رؤية ملكوتية إلى هذه الحقوق تنسجم مع تطور الآفاق المعرفية والثقافية للإنسان المعاصر، ويكون لدينا تبيين جديد لهذه الحقوق (لا مفهوم جديد)، وبهذا لا

تكون الروية الإسلامية للحقوق في عرض حقوق الإنسان بل في طولها، فلا يمارس النص الشرعي سلطة معرفية ودينية تطمس النص العرفي والحق المدني والفطري الوارد في لائحة حقوق الإنسان. وهذه الفطرة بحاجة إلى توضيح دقيق لبيان معالم الموقف الإسلامي من حقوق الإنسان بعد أن فهمنا أنّ حقوق الإنسان هي إسلامية في واقعها وتنطلق من المرجعية الثانية للشريعة الإسلامية وهي الفطرة أوالعقل العلمي، وهنا يأتي عنصر الوحي لا ليتعامل مع هذه الحقوق من موقع الهيمنة والفوقية بل ليجلس منها مجلس الشارح والمبيّن ويتعامل معها من موقع الرابط بين الأرض والسماء ويقول للإنسان: إنّ الله تعالى هو الذي فوّض إليك هذه الحقوق وجعلك في مقام الخليفة له في الأرض ليرى كيف تستخدم هذه الحقوق وما يترتب عليها من تكاليف، أي أنّ الوحي يأتي ليمنح هذه الحقوق الفطرية والمشروعة جواً من القداسة من خلال ربط الأرض بالسماء وربط الإنسان بالله تعالى لاخراج الإنسان من أجواء الحقوق الذاتية والحالات الأنانية إلى أجواء المسؤوليات الاجتماعية والحالات الإنسانية المنفتحة على الله تعالى والقيم الأخلاقية والمثل السامية. إنّ لائحة حقوق الإنسان وضعت كقانون أساسي لكافة المجتمعات البشرية في دائرة العلاقات السياسية والدولية ولا معنى لأن يكون هناك حقوق إنسان إسلامية وأُخرى مسيحية وثالثة بوذية ورابعة ماركسية وهلم جرا، لأنّ ذلك يؤدي إلى نقض الغرض من وضع هذه اللائحة الدولية التي أُريد لها أن تكون شاملة لجميع المجتمعات البشرية على أرض المعمورة، حتى أن المتدينين الحقوقيين لدى وضعهم لبنود هذه اللائحة أصرّوا كثيرا على ادراج اسم الله تعالى في مضامين هذه اللائحة وليكون الحق تعالى هو محور الحقوق الإنسانية، إلاّ أنّ البعض رفض هذا الاقتراح بسبب وجود مجتمعات بشرية تدين بالماركسية وتشكل ما يقرب من ثلث العالم في ذلك الوقت، وهذا يذكرنا بواقعة صلح الحديبية حيث رفض المشركون كتابة (محمد

رسول الله) في وثيقة الصلح، فما كان من النبي الأكرم (ص) إلاّ أن أمضى رؤيتهم وأمر علي بن أبي طالب أن يحذف كلمة رسول الله ويكتب بدلها (محمد بن عبدالله) ومن هنا لا نجد غضاضة في أن تكون بعض بنود اللائحة مخالفة لما هو السائد في الشريعة الإسلامية، لأنّ الغرض منها هواستيعاب جميع المجتمعات البشرية المعاصرة التي تعيش الاضطراب ونقض الحقوق والحروب المدمّرة في قضية المصير المشترك الذي يعيشه أفراد البشر على السواء، وبإمكان المجتمعات الإسلامية التي تريد أن تعيش الشريعة الإسلامية أن تضع بعض البنود والاستثناءات الخاصة بقوانينها الاجتماعية كهامش على ذلك القانون الأساسي، إلاّ أنّ اللائحة العالمية يجب أن تبقى كقانون أساسي لجميع المجتمعات البشرية الإسلامية وغيرها. وعلى سبيل المثال ما ورد من حرية الإنسان في تقرير المصير أو اتخاذ شكل الحكومة والحاكم، فيمكن للدول الإسلامية (ذات الحكومات المستبدة غالبا) أن تقيّد هذه الفقرة بإضافة تذنيب أو تكملة، وهي أن تقرر هذه الحكومة الإسلامية أن الحاكم أو الرئيس أو الولي الفقيه يبقى في سدّة الحكم مدى الحياة. وكيف كان فالمهم أن نخرج من فضاء الفقه الموروث ونؤسس لوعي إسلامي معاصر يحمي إيمان المسلم من الجمود في قوالب ضيقة وتهويمات هشة، ولا يكون ذلك إلاّ بالانفتاح على الثقافات البشرية المعاصرة وقراءة النصوص، واستنطاقها في ضوء حقوق الإنسان المذكورة في الميثاق الدولي، فليست المشكلة في الميثاق المذكور، بل في كيفية قراءتنا للنصوص، وفي ذلك يقول السيد محمد حسن الأمين: «الخطاب الإسلامي المعاصر وغير المعاصر يحتاج إلى إعادة النظر في الأحكام المنظّمة للعلاقات داخل الأُسرة أو داخل المجتمع مثل قاعدة أنّ الرجل يغيب سنوات عن المنزل من أجل الرزق، وهي قاعدة لا تراعي وضع المرأة ولا حقوقها الزوجية المشروعة، أو في استخدام حقّ الطلاق استخداما تعسفيا، نلاحظ وجود فجوة بين

مقاصد الشريعة الإسلامية وبين الاجتهادات المطبقة والمعمول بها على صعيد العرف الشرعي الإسلامي وعلى صعيد القوانين القائمة في مجال الأحوال الشخصية، وأعتقد أنّ هذه المشكلة لا تنتسب إلى ما يسمى بحقوق الإنسان قدر انتسابها إلى مشكلة الاجتماع الإسلامي ودوره في تمثل المباديء والأحكام الشرعية وقصوره عن تحويل هذه المباديء وهذه الأحكام العامة إلى أحكام تفصيلية ودقيقة من شأنها أن تحفظ للكائن الإنساني وللمجتمع الإسلامي حقوقه المصانة في مباديء الشريعة الإسلامية ومقاصدها الأولية العامة ». ما قيل في حقوق الإنسان من منظور إسلامي لقد تهافت الكتّاب الإسلاميون على نقد هذه اللائحة وإبراز نقاط ضعفها بدافع من هاجس الخوف على الهوية والذات والدين، وكأن كل نتاج بشري حضاري لابدّ وأن يكون صادرا بوحي الاهواء والشهوات وأنّ الفكر البشري ناقص في مقابل الشريعة السماوية التي تكفلت بكامل حقوق الإنسان على جميع المستويات والصعد، فمن ذلك ما أورده «زكي الميلاد» من جوانب نقد الفكر الإسلامي للخطاب الغربي لحقوق الإنسان: «أولاً: إنّ حقوق الإنسان في الخطاب الغربي تتأسس على مرجعية فكرية تستبعد الدين من أن يكون مصدرا في هذه المرجعية، ومن المعروف في تاريخ الفكر البشري أنّ الدين هو الذي قدم ويقدم عادة المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات، إنّ ردّ أمر ما من الأُمور إلى الله تعالى معناه تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة لا يؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه!! » وأنت ترى ما في هذا البيان من خلط بين مرجعية الدين الحقيقية، وهو الله تعالى، وبين مرجعيته البشرية وهم الفقهاء ورجال الدين، حيث لا مشكلة مع الأول، ولكن عصر الوحي قد انقضى وليس بيننا من يتصل مباشرة بهذه المرجعية العليا، وما لدينا من مرجعية دينية، إنّما هي فكر بشري يستقي من النصوص الدينية حسب الإجتهاد الفقهاء واختلافهم في الرأي

والمذهب والدين، فإلى من نرجع في هذه المسائل؟ هل إلى علماء الدين المسيحي، أو المسلمين من أهل السنة، أو من الشيعة، وعلماء كل مذهب لا يتفقون كذلك على نظرية موحدة منسجمة في دائرة الحقوق، وبعد هذا هل يصح القول بأنّ مرجعية الدين هي الأصل؟ وأيضا فانّ مسألة الحقوق إنّما تؤخذ من خارج الدين، ووظيفة الدين ليست في صياغة حقوق الإنسان، بل في دعمها وتأييدها وحث الناس على الالتزام بها، حالها حال الأخلاق التي لا يأتي الدين إلاّ لتوكيدها وربطها بالله تعالى، لايجاد الضمانات القوية في واقع الإنسان للتحرك في أجوائها وممارستها لا لتأسيسها وإنشائها، فمن المعلوم أنّ الأخلاق والحقوق كانت موجودة قبل نزول الأديان، بل إنّ المعيار السليم لإثبات حقانية دين معين أو بطلانه يكمن في مدى ما تتضمن تعاليم هذا الدين من أحكام أخلاقية ومسائل شرعية تضمن حقوق الأفراد، وإلاّ فانّ كل دين بإمكانه أن يدعي لنفسه الحقانية والمشروعية السماوية، وهذا يقتضي أن تكون الأخلاق والحقوق من الأُمور التي يعيشها الإنسان بوجدانه وفطرته ليتمكن بعد ذلك من تشخيص الحق والباطل من الأديان. «ثانيا: إنّ كل المواثيق والإعلانات التي صدرت في أمريكا واوربا قبل الاعلان العالمي كانت موجهة بصورة أساسية للإنسان الأروبي والغربي عموما، والبداية الأساسية في طرح قضية حقوق لإنسان على نطاق عالمي كانت مع صدور الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، الاعلان الذي كان يراد له أن يحمل صفة العالمية إلاّ أنّه حقيقة يفتقدها، فلم يأخذ بعين الاعتبار التمايزات بين ثقافات وحضارات وأديان وهويات وتقاليد الأُمم والمجتمعات المختلفة عن الغرب، بل انطلق من أحادية الثقافة والهوية ومن اروبا تحديدا». وهذا النقد بدوره في غاية الغرابة، وكأن حقوق الإنسان الفطرية من الحرية والمساواة والكرامة وأمثالها أُمور نسبية تتغير بتغير الثقافات والحضارات والأديان والتقاليد، والغريب هنا هو أنّ الذي يوجّه مثل هذا النقد يدّعي بدوره

أنّ الإسلام يتضمن الحقوق الكاملة للبشرية على اختلاف ألوانهم وثقافاتهم وأعراقهم وتقاليدهم لأنّه دين الفطرة الإنسانية، والفطرة واحدة في جميع أفراد البشر، أي أنّ الحقوق الفطرية واحدة بين أفراد الإنسان من حسن العدل والحرية والمساواة، وقبح الظلم والجور وأشكال التمييز والقهر والكبت!! مضافا إلى أنّ لائحة حقوق الإنسان اشترك في إخراجها وإمضائها نواب من غالبية شعوب العالم ولم يحتكر الإنسان الغربي إخراجها والاعلان عنها وإن كانت للغرب الاسبقية في السعي إلى تجسيدها على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي. العدالة والحرية ومنع التعذيب ومؤاخذة البريء واحترام كرامة المرأة وحرية الرأي والبيان وأمثالها ليست مقولات من نتاج غربي خالص حتى تنعكس عليها الثقافة والتقاليد الغربية دون غيرها، بل هي حصيلة معاناة بشرية وتجربة حضارية استطاعت اخراج الإنسان من أجواء الاستبداد والخرافة والتقاليد الزائفة إلى حيث الحرية والكرامة والمسؤولية، ومن الخطأ التعامل معها من موقع الرفض والتنكر والخصومة بما يدفع بنا إلى الجهة المقابلة من القيم والمباديء، كما أنّ رفض الإسلاميين للديمقراطية بحجة أنّها وافد غربي ونتاج بشري لا يتعالى على الخطأ والزيف أوقعهم في نتيجة وهي الرضا بالاستبداد ورفض الانتخابات وقبول النموذج الطالباني أو الصدّامي في مقابل النموذج الغربي!! «ثالثا: إنّ اوربا التي نهضت بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعاتها، إلى اليوم تفتخر أمام العالم بهذا الانجاز الحضاري، الانجاز الذي يستحق التقدير والاحترام بلا شك من العالم برمته.. ، كان يفترض عليها وقد خرجت من العصور المظلمة أن تكون على درجة عالية من الوعي والشفافية باحترام حقوق الإنسان والأُمم الأُخرى، في حين أنّ الصورة التي ينقلها لنا التاريخ هي أنّ اروبا التي تسببت في اخضاع شعوب استعمرتها، كانت في غاية القسوة والبؤس بشكل يناقض تماما شعارات حقوق الإنسان، اروربا التي نهضت بحقوق الإنسان هي التي انتهكتها وانقلبت عليها

بأسوأ صور تجاه الأُمم والشعوب التي استعمرتها، وإلى اليوم لم تعتذر اروبا عن هذا التاريخ الأسود ». وهذا الكلام أعجب من سابقه، لأنّ سلوكيات بعض الشعوب السلبية لا تعدّ دليلاً منطقيا لبطلان القيم والأخلاقية التي يرفعونها، بل إنّ جميع الحكومات الجائرة والاستبدادية ترفع شعار العدالة والحرية والمساواة، فهل يدل سلوك المستبدين والظالمين على زيف مفهوم العدالة وبطلان مفهوم الحرية؟ هل أنّ عمل سلاطين بني أُمية وبني العباس وجورهم وهم يرفعون لواء الإسلام والخلافة للرسول (ص) يعدّ مسوغا لرفض قيم السماء التي جاء بها الإسلام لاحياء البشرية والصعود بها في مدارج الكمال والتحضر؟ ثم لا يخفى أنّ لائحة حقوق الإنسان بصياغتها العالمية لم يمض على ولادتها سوى نصف قرن وقد تمّ الاعلان عنها عقيب الحرب العالمية الثانية، والاستعمار الغربي للشعوب الشرقية والافريقية يمتد إلى زمن سابق على ذلك بعشرات السنين،و لانهدف هنا إلى تبرير ساحة الإنسان الغربي من ممارساته الظالمة والتعسفية بحق الشعوب المستعمرة وخاصة دور الدول الغربية في تكريس التبعية والتخلف والاستبداد في هذه البلدان، ولكن هل يعني هذا أن نبقى في دائرة الماضي ونكيل الإتهامات على الآخر الغربي من دون الأخذ بنظر الاعتبار نقاط القوة في هذه الحضارة الجديدة والعمل على استيحاء مقومات النهضة الحضارية منها بما يتناسب ومجتمعاتنا الإسلامية من التجربة البشرية الراهنة؟! «رابعا: ومن إشكالات الإسلاميين على لائحة حقوق الإنسان ما يتعلق بالجانب التطبيقي منها وأنّها تفتقد إلى ضمانات تنفيذية على مستوى الساحة الدولية، بخلاف الإسلام الذي يؤكد على البعد الإلهي في هذه الحقوق ويعتمد على الوجدان الفردي وإيمان المسلم في تطبيق هذه الحقوق على أرض الواقع، أو أنّ الدول العظمى تستخدم هذه اللائحة لأغراض سياسية و كورقة ضغط ضد الدول الأُخرى المخالفة لها في المنهج السياسيكما يقول الشيخ شمس الدين في هذا الصدد: «إنّ

شعار حقوق الإنسان الذي يثار في السنين الأخيرة على نطاق واسع نلاحظ أنّه أصبح يستعمل في كثير من الحالات ضد الإسلام والمسلمين والعرب، وترفع هذه الشعارات في بعض الحالات دول غربية معينة مثل الولايات المتحدة الامريكية، أو بعض دول اوربا الغربية، وفي بعض الحالات تطرح هذه الشعارات منظمات دولية من قبيل لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة أو جمعيات حقوق الإنسان الأُخرى في العالم الغربي، نحن نعتقد أنّ كثيرا من هذه الأُطروحات لا تستند إلى نيّات حسنة وإنّما يقصد بها التشهير بالإسلام والمسلمين والعرب» ونحن بدورنا نشارك الشيخ الجليل في عدم توفر النيّة الحسنة عند الطرف المقابل، ولكن هل يعني أنّ هذه الاتهامات بلا رصيد واقعي يعيشه المسلمون في بلدانهم؟ ولماذا ننزعج من هذه المقولات ونفتش عن نوايا الطرف المقابل بدلاً من التفتيش في واقعنا وكتبنا الإسلامية وفتاوى فقهائنا لازالة ما يتقاطع مع حقوق الإنسان ولا نجعلها ذريعة بيد الدول الغربية للتهجم على الإسلام والمسلمين؟ أليست المرأة ممنوعة لحد الآن في بلدان إسلامية عن المشاركة في الانتخابات، أو ممنوعة حتى عن قيادة السيارة بفتوى بعض الفقهاء؟ أليس المسلمون يعيشون الاستبداد السياسي والفكري الذي تفرضه عليهم قوى السلطة بالاستناد إلى بعض الروايات والفتاوى التي تطلق يد الحاكم وتجعل له من الصلاحيات ما كانت للرسول الأكرم (ص) وليس لأحد حق الاعتراض أو النقد؟ «خامسا: الفصل بين القانون والأخلاق في الخطاب الغربي لحقوق الإنسان، حيث يشرع بعض الحقوق التي تتنافى مع الأخلاق والفطره الإنسانية، من نوع حقّ الإنسان على جسده حيث يجيز للمرأة أن تتصرف في جسدها بمطلق الحرية، ويجيز للرجال المعاشرة المثلية كما في بريطانيا، وهناك بعض الكنائس المسيحية التي تسمح بإجراء مراسيم الزواج لهذا النوع من الشراكة كما في هولندا والدانمارك، هذه الحقوق وغيرها التي تخالف وتتعارض مع طبيعة الإنسان لا يمكن أن

تستقيم الحياة على وفقها أو جلب السعادة عن طبقها ». وهذا الإشكال أيضا لا يرد على أصل لائحة حقوق الإنسان العالمية، بل على بعض قوانين الدول الغربية التي تحترم الحرية الفردية على حساب اهتزاز القيم الأخلاقية والمباديء الدينية، وإلاّ فانّ اللائحة المذكورة لا تشير إلى هذه الصياغات القانونية المنحرفة، وإن هي إلاّ من قبيل حق القوامة التي وضعها الإسلام للرجل على زوجته وأطفاله بما لا يخل بمقتضى العدالة والكرامة الإنسانية، ولكن يأتي بعض الفقهاء ليستوحي من هذا المفهوم القرآني جواز بعض الممارسات التعسفية للرجل بحق الزوجة من قبيل حقه في منعها من الخروج من البيت لعدّة شهور، أو منعها من التحصيل الدراسي، وتجميد طاقاتها والسهر على خدمته، فمثل هذه الاستنباطات لا تشكل نقطة ضعف في اصل المفهوم القرآني المذكور، وفي أغلب الاحيان تواجه الصياغة العامة والكلية للحقوق بعض الاستثناءات أو تتقاطع مع بنود قانون كلي آخر، حيث تتكفل القوانين الفرعية، حلّ مثل هذه الإشكالات ومعالجة هذه التعارضات القانونية. وعلى أية حال فاننا في بلداننا الإسلامية علينا معالجة العقبات الحقوقية في مفردات القضايا بما لا يتقاطع مع مباديء الشريعة السماوية ولنترك للآخرين حقهم في صياغة قوانينهم وفق ثقافتهم وأفكارهم.

مساهمات الفلاسفة في نشوء علم النفس

تمهيد: إذا أردنا التوغل في الحقل النفسي للمدرسة الغربية، فلا شكّ أنّنا بحاجة إلى التقهقر إلى بدايات عهد النهضة، وتفحص آراء الفلاسفة الاوربيين في مجال النفس الإنسانية وما يتصل بها من سلوكيات ورؤى ودوافع متنوعة، حيث كانت هذه الآراء لها أثر كبير في تزويد علم النفس الحديث بالمادة الخام بعد تولّده وإنفصاله تماماً عن

الفلسفة في نهايات القرن التاسع عشر. والحقيقة أنّ من العجالة أن نختار سنة محدّدة لتاريخ نشوء هذا العلم بصياغته الجديدة، وإن أمكن ضبط تاريخ ولادته وإنفصاله عن الفلسفة بإنشاء «فونت» أوّل مختبر للدراسات النفسية في لايبزيك عام «» واستقطابه للمشتاقين والباحثين من مختلف البلدان الغربية، ولكن الضرورة تقتضي إلقاء نظره عاجلة على مرحلة ما قبل الولادة حيث كان للفلاسفة في بدايات عصر النهضة أُطروحات ونظريات واسعة النطاق في هذا الميدان غيّرت المناخ الفكري في تلك الأوساط وبعثرت النظريات اليونانية من أرسطية وإفلاطونية الحاكمة في العصور الوسطى. وأوّل ما يطالعنا في هذا الصدد هو الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» ـ القرن السابع عشر . الذي يعتبر بحقّ أوّل فيلسوف أشاد اللبنات الأُولى للفلسفة الحديثة، وحطّم بمعول الشكّ جميع الترسبات الفكرية والخلفيات الذهنية السائدة في تلك الأعصار، ثمّ نتعرّض إلى إثنين من أساطين الفلسفة الغربية في القرن السابع عشر، وهما «اسپينوزا» الهولندي، و «جوك لوك» الانجليزي. ديكارت: يطول بنا المقام مع ديكارت إذا أردنا استيعاب أُطروحته عن النفس والعقل والجسد وأنماط الفكر البشري فيما يرتبط بعلم النفس، ولكن نقتصر في ذلك على البنى الفكرية التي أقام عليها فلسفته وتصوراته عن النفس والعالم وما وراء الطبيعة، فكما هو المعروف عن ديكارت في سيره الفلسفي أنّه أخذ بمبدأ الشكّ في تركيبته المعروفة «أنا أشك، فأنا أُفكّر، فأنا موجود» وذلك أنّه أراد تحصيل العلوم الحقيقية ونبذ الأوهام والأفكار الباطلة التي تتراكم في الديانات والمذاهب الفلسفية والعقائد والمعقولات، وبما أنّ أكثرها مبني على الحدسيات والظنّيات وردت الذهن البشري من طريق الحس، أي انّ المحسوسات لها دور كبير في صياغة الفكر، والحسّ بدوره طريق غير مطمئن لكثرة أخطاء الحس وعدم الثقة بمعطياته الفكرية، فلمّا أراد بناء فلسفته على اليقين رأى أنّ محتويات ذهنه من علوم وإعتقادات متراكمة لا تقف

على أرض اليقين الجازم، فكلّ أصل فلسفي أو قاعدة علمية مسلّمة تتناثر بين يديه إلى مشكوكات وينخر فيها إحتمال الضدّ، إلاّ شيء واحد، وهو أنّه إذا كان يشكّ في كلّ شيء، فلا يشكّ في قضيّة واحدة، وهي أنّه يشكّ، فهذه القضيّة يقينية حتماً، فكان هذا الشكّ بمثابة اللبنة الأُولى التي بنى عليها فيما بعد فلسفته، وهو أنّه إذا كان يشكّ حتماً، فهذا يعني أنّه يفكّر لا محالة، والتفكير دليل يقيني على أنّه موجود، وبذلك حصل على أصل يعتمد عليه في تسلسل المعلومات ويشيد عليه البنى الفوقية لجميع المعلومات فيما بعد، فإذا كان الإنسان يشكّ في وجود العالم الخارجي ويشك في معطيات الحواس أو البديهيات العقلية، فهو لا يشكّ في هذه القضية حتماً، ولا يستطيع أحد من الشكّاكين والسوفسطائيين أن يعتريه الريب مع هذه القضية. ومنها شرع ديكارت يؤسس القضايا الفكرية والعقائدية الأُخرى فإثبات الخالق جلّ وعلا لا يتمّ من خلال المحسوسات والمشاهدات، لأنّها هي بدورها تعتمد في إثبات وجودها على تلك القضية الفكرية المركزية (أنا أُفكّر)، فإثبات وجود البدن وروافده الحسيّة يأتي بالمرتبة الثانية بعد وجود النفس، فيتفرع من تلك القضية الأُولى العلم بوجود الله ووجود البدن; لأنّ الفكر أسمى وأرقى من الشكّ، والشكّ لا يولّد اليقين. إذاً، الفكر له مصدر آخر غير النفس، فجميع التصورات من تصوّر الجسم والزمان والعدد، وكذلك نفس تصوّر وجود ذات مقدّسة لا متناهية في الكمال وأزلية وأبدية لا يمكن أن يكون مصدرها النفس الناقصة والمحدودة، والمحدود لا يمكنه تصور اللامحدود، والأضعف لا يوجد الأقوى، فلابدّ أن يكون الموجد لهذا التصوّر وجوداً لا متناهى أيضاً، وبما أنّ هذا الفكر (وهو عين النفس بعبارة أُخرى) لابدّ له من محل، فلابدّ من وجود البدن. وهكذا صارت لديه ثلاث قضايا يقينية: النفس، الله، البدن، ويقول ديكارت: «بعد أن صرت موقناً بوجودي، التفت إلى ماهية نفسي وطلبت معرفة حقيقتها، فرأيت أنّني لست على يقين من شيء يتعلّق بالنفس سوى الفكر،

لأنّني ما دمت أُفكّر فأنا مطمئن لوجودي، فإذا زال هذا الشعور عني، أي لو انتفى التفكير فلا دليل على وجودي، وبما أنّ وجودي مترتب على فكري فحسب، قبل إثبات وجود بدني وأعضائي، إذاً فماهية نفسي ووجودي لا يعني سوى فكري». ويظهر من كلمات ديكارت ومجمل أفكاره وتصوراته عن النفس أنّها عبارة عن الفكر بالمعنى الأعمّ الذي يشمل الإحساسات الباطنية والعواطف والميول والإرادة والخيال والتعقّل وأمثال ذلك. ومن هنا أخذ ديكارت بمقولة الثنوية بين النفس والبدن وإنّهما حقيقتان منفصلتان، وجوهران متباينان، فلا صلة وعلاقة مباشرة بينهما، فالنفس أقرب إلى الدراسة العلمية من البدن، لأنّ المادة لا تعرف إلاّ بتوسط الحواس، وكلّ ما هو جسم متقوّم بما هو نفس، أي أنّ الإنسان يدرك نفسه أوّلاً، ثمّ يدرك أنّ له بدناً، والبدن محدود ذو أبعاد ويشغل حيّزاً من الفراغ ومتحرّك ومندثر، والنفس ليست لها هذه السمات، فهي تأبى عن الحركة والإندثار والموت، وبعبارة أُخرى: النفس تتّسم بأنّ لها فكراً وشعوراً مع عدم البعد، والجسم على العكس من ذلك، فهو ذو أبعاد مع عدم الفكر والشعور، ومن ذلك قال ديكارت بالاثنينية الكاملة بينهما. ويعدّ هذا الرأي تراجعاً فلسفياً إلى مقولة إفلاطون ونظريته عن النفس والبدن، وهذه أحد النقّاط السلبية في فلسفة ديكارت، حيث اكتفى بإظهار جوانب امتياز أحدهما عن الآخر دون جوانب الإتحاد وإشكالية التفاعل بين النفس والبدن، ممّا يجبر العلماء والمحقّقين على دراسة كلّ منهما بشكل منفصل وعدم الإستفادة من معطيات تأثير كلّ منهما على الآخر. وأراد ديكارت أن يوجد حلاً لهذه المشكلة، وهي مسألة الارتباط الوثيق بين النفس والبدن وتفسير تأثير الأفكار النفسية على الحوادث البدنية من فقدان الشهية أو الضعف البدني أو الارتعاش وإصفرار الوجه وأمثالها الناشئة من أنماط فكرية معينة، فاضطر إلى القول بوجود (الأرواح الحيوانية) كواسطة بينهما، وهذه الأرواح أشبه بالريح البالغة الرقّة تمرّ على الأعصاب ومن ثمّ

بالغدّة الصنوبرية فتحلّ بالنفس، وتقيم الإرتباط المذكور بين النفس والبدن.. ويعتبر ديكارت على هذا الأساس الفلسفي أنّ الحيوانات فاقدة للنفس والفكر، فهي مجرّد آلات معقدّة، لأنّ الفكر والشعور مختص بالنفس الناطقة، أي الإنسان. ويرى ديكارت أنّ الإنسان فاعل مختار، أي أنّه يتمتع بإرادة حرّة واختيار، وهو طالب للخير والصلاح بذاته، ويرفض القبيح، فهو دائماً يختار ما يعتقد أنّه حقّ وصواب، إلاّ أنّه قد يخطأ في إصابة الحقّ، وهذا الخطأ ناشيء من خطأ الحواس، وإلاّ فالذهن المجرّد لا يعتوره الخطأ في إدراكاته، وعلى أيّ حال، فالإنسان لا يستطيع درك الحقيقة على الدوام، لأنّ هناك فرقاً بين الإرادة الإلهية والبشرية، أنّ الله تعالى هو الذي يوجد الحقّ ويقرّره، والإنسان لا يوجد الحقّ، بل عليه أن يكتشفه ويتّبعه. ثمّ أنّ إرادة الإنسان بالرغم من كونها غير محدودة بحدود، إلاّ أنّ قدرته محدودة، بخلاف قدرة الله تعالى اللامتناهية وإرادته الحتمية التحقّق، وبما أنّ الله تعالى هو القادر المطلق وفي نفس الوقت رحيم مطلق بعباده، فكلّ ما يصل إلينا منه ويقدّره لنا هو خير لنا وفيه صلاحنا حتّى وإن كان مقروناً بالألم والمشقّة، فأوّل قانون أخلاقي هو التسليم والرضا في مقابل المشيئة الإلهية. وبما أنّ النفس والبدن جوهران متباينان، والأوّل مجرد وأشرف من الثاني وغير قابل للفناء والإندثار، فسعادة النفس أفضل من سعادة البدن، والآخرة أفضل من الدنيا، وهكذا نصل إلى النتيجة والحقيقة الأخلاقية الثانية، وهو أنّ الإنسان لا ينبغي له التعلّق بالأُمور الدنيوية والماديات أو الخوف من الموت، بل لابدّ من الاهتمام بالملذات الروحية فقط. ثمّ أنّ الإنسان عندما ينظر إلى صغير حجم الأرض بالنسبة إلى عظمة الكون ووسيع أركانه، ويرى نفسه وموقعه في هذه الأرض فسوف يغمره به التواضع وعدم الكبر، وبما أنّ حوادث هذه الدنيا تسير غالباً في تيار معاكس لرغبات الإنسان، فما أسوأ حالنا لو اعتبرنا هذه الحياة هي الأصل وقطعنا الأمل بالحياة الأُخرى. اذاً، فالايمان بالآخرة

ضروري. أمّا أخلاق المعاشرة فيرى ديكارت أنّ أفراد البشر يحتاجون للاجتماع والتعاون فيما بينهم بما فيه صلاح كلّ فرد فرد منهم، فلابدّ من مراعاة الكل وترجيح مصلحة الجماعة ولو أحياناً على مصلحة الجزء والفرد. وبالنسبة إلى علوم الإنسان والتصورات الذهنية فهي على ثلاثة أقسام: فطرية، واعتبارية، وخارجية. العلوم الفطرية هي التي تتولد مع الفكر والموجودة في العقل بالفطرة، أي أنّها من ذاتيات العقل ولم ترد إليه من مكان آخر، كقانون العليّة، والمسائل الرياضية وأمثالها. أمّا الإعتبارية فهي وليدة الخيال ومن مجعولات قوّة الوهم، والعلوم الخارجية هي العلوم الواردة إلى الذهن من طريق الحواس الخمس كالمبصرات والمسموعات و.. فلا يمكننا الاطمئنان بصحتها وأنّ لها مصداقاً خارجياً مطابقاً لما في الذهن، فحتى لو كان لها واقع خارجي إلاّ أنّه متغيّر وغير مطابق لتصوراتنا، فمثلاً نحن نرى قرص الشمس لا يتجاوز مساحة الكف، بينما الحقيقة وطبقاً للقواعد الفلكية فانّ مساحته أكبر من حجم الأرض بعدّة آلاف المرّات. إذاً، فالأُمور الفطرية الموجودة في العقل والتي يدركها الإنسان بالبداهة هي التي يمكن الإعتماد عليها في العلوم، فكلّ فرد يعلم بالبداهة أنّه موجود، وأنّ المثلث له ثلاث زوايا، وأنّ المساويان لشيء ثالث متساويان، وهكذا. وبالرغم من ذلك يعتبر ديكارت من الفلاسفة الطبيعيين ومن الذين دعوا إلى التجربة في الميادين العلوم الطبيعية، لأنّه لا يرى تنافياً بين عدم توصّل الإنسان للحقيقة عن طريق الحواس والتجارب المادية، ولكن يرى أنّ هذا النمط من العلوم الطبيعية وإن كان عاجزاً عن إيصال الإنسان إلى الحقيقة، إلاّ أنّه نافع عملياً، أي أنّ لهذه العلوم قيمة عملية لا علمية وفلسفية. ونكتفي من آراء ديكارت بهذا المختصر، ولا نجد ضرورة لبيان نقاط القوّة والضعف في هذه الفلسفة بعد أن أصبحت قديمة لا تحكي رؤى المدارس النفسية الحديثة وخاصة في فصله الحازم بين النفس والبدن، إلاّ أنّ الجميل في هذه الفلسفة أنّها أعطت منهجية جديدة لكلّ بحث

علمي أن لا يعتمد على الرواسب الذهنية والخلفيات العلمية، بل يبدأ من الصفر ويستبدل الموهومات والمظنونات باليقين الجازم والواضح، حتّى أنّه يقول بالنسبة للديانة المسيحية، بأنّي أعتقد بالمسيحية لأنّي رأيتها أفضل ما لدينا من الديانات والمذاهب، ولكن قد يكون هناك دين أو مذهب أفضل من المسيحية لم نصل إليه بعد، واللطيف أنّه يضرب لذلك مثلاً في إيران، فيقول: من المحتمل وجود مذهب أفضل في بقعة ما من الأرض في إيران مثلاً، وهذا المعنى والمنهج العلمي هو الذي جعل من ديكارت يقفز بالفلسفة والحركة العلمية في أروبا تلك الخطوات الشاسعة في المنطق والرياضيات والنفس والعلوم الطبيعية الأُخرى. اسپينوزا: (م) الفيلسوف الزاهد، والحكيم العارف، المطرود من قومه اليهود لأفكاره وآرائه الفلسفية المتحرّرة من أُطر الديانة اليهودية. لا كلام لنا مع تحقيقاته في الفلسفة الإلهية وعلوم ما وراء الطبيعة والعقائد وأمثالها، أمّا تصوراته عن الإنسان والنفس والقيم الأخلاقية فانّه يرى تبعاً لرؤيته العرفانية عن الله تعالى وإحاطته وقيموميته على المخلوقات ونظريته في وحدة الوجود أنّ الإنسان بروحه وجسده مفردتان من صفات الله غير المحدودة، وهما: البعد، والعلم، فنحن لم نكتشف من صفات وكلمات المطلق سوى كلمتين، وقد ظهرت صفة البعد لنا بسيماء الجسم، أمّا العلم فهو مبدأ الروح والروحانيات، ولكن ليس البعد والعلم هما اللذان نشاهدها في أجسامنا ونفوسنا، لأنّهما محدودان ومتعينان ومن الحالات الطارئة، إلاّأنّهما صادران من البعد والعلم الإلهي الأزلي، وهذه المتغيرات في طبيعة المخلوقات لا تؤثر في أحدية المطلق وأزليته، كما في محدودية أمواج البحر وإندثارها وبقاء البحر على حاله. وبما أنّ النفس مطّلعة على أحوال البدن، والبدن محلّ المؤثرات الخارجية، فيمكن القول بأنّ النفس تدرك الأشياء الخارجية، وبعبارة أصح: إنّ إدراك النفس للأُمور الخارجية في الحقيقة هو بعينه إدراكها للجسد، وبما أنّ النفس أو الروح متصلة بالمبدأ الأعلى، فيمكن

القول بأنّ علم الروح بالبدن أو بالأشياء الخارجية هو بنفسه علم الله تعالى. أمّا علم الإنسان، فهو على قسمين: تام وغير تام، العلم التام هو: أن يكون إدراك الذهن للمعلوم بصورة كاملة، أي أنّه يدرك المعلوم ويدرك علله أيضاً، وبعبارة أُخرى: إنّ العلم التام هو ما لا يحتاج الإنسان في إدراكه إلى علم آخر، بل يكون مستقلاً وغير محتاج إلى أمر آخر (كالبديهيات الرياضية مثلاً)، أمّا العلم غير التام هو أن لا يكون المعلوم واضحاً لدى الذهن، أي أن يحتاج في إدراكه إلى العلم بأُمور أُخرى، وبما أنّ الإنسان موجود محدود، وروحه مقيدة بالبدن، فإنّ أكثر معلوماته ناقصة وغير تامة حتّى علمه بنفسه وبدنه فكيف بالمعلومات الخارجية. أمّا المعلومات التامة للإنسان فقليلة جدّاً، وهي المباني العقلية التي يشترك أفراد البشر في إدراكها، وتطمئن إليها النفس. وكذلك الحال في أعمال الإنسان التي هي مظهر معلوماته فهي على قسمين أيضاً: فقسم منها تصدر بمقتضى طبعه ولا مدخلية لأمر آخر فيها، أي أنّ طبع الإنسان يكون علّة تامة لها، وقسم آخر لا يكون بمقتضى طبعه، بل يخضع لتأثير العوامل الخارجية، فالقسم الأوّل من سلوكيات الإنسان يصدر من نفسه فقط، ويصحّ أن يقال عنه أنّه فعل. القسم الثّاني: إنفعال حتّى لو كان ظاهراً بصورة الفعل، لأنّ نفس الإنسان ليست مستقلّة في صدورها وتنفيذها، فمثلاً: عندما يقوم الشخص بالإحسان إلى آخر، فان كان الداعي إلى ذلك هو أنّه يرى أنّ وظيفته عمل الخير والإحسان إلى الغير، فقد فعل ما هو مقتضى طبعه، فهو فعل، وأمّا لو أحسن إلى آخر بدافع المصلحة وتوقّع النفع من الطرف الآخر، أو لإدخال السرور عليه، فانّ هذا الدافع يكون جزء علّة للإحسان، فلا يكون فعلاً، بل إنفعالاً. إذاً، الإنفعالات النفسية تابعة للأُمور الخارجية، ولا تدخل ضمن إختيار الفرد، وكلّما كانت الإنفعالات النفسية أكثر ضاقت دائرة حريته واختياره. أمّا العقل وحقيقة وهل أنّه مادة كما يظن بعض الناس وما هي حقيقة العلمية العقلية فيقول اسپينوزا: «إن

العقل ليس مادة ولا المادة فكراً، وليس عملية الدفاع سبباً كما أنّها ليست نتيجة أو أثراً (للعقل) وليس هاتان العمليتان مستقلتين ومتوازيتين، إذ ليس هنا عمليتان وليس هنا وجودان، بل هناك عملية واحدة نراها في الداخل فكراً، ومن الخارج حركة، هنا وجود واحد نراه من الداخل عقلاً ومن الخارج مادة ولكنه في الحقيقة ليس إلاّ مزيج مندمج من الإثنين، والعقل والجسم لا يوث أحدهما بالآخر، لأنّهما ليسا شيئين، بل شيئاً واحداً، ولا يستطيع الجسم أن يحمل العقل على أت يفكر ولا يستطيع العقل أن يحمّل الجسد على أن يبقى في حركة أو سكون أو يتخذ وضعاً آخر والسبب في ذلك بسيط وهو أن حكم العقل ورغبة الجسم وميوله شيء واحد بعينه، وكل العالم متحد بنفس هذه الطريقة المزدوجة.. وبهذا فإنّ عنصر الفكر وعنصر المادة شيء واحد يبدو مرّة فكراً ومرّة امتداداً. وبعد أن أزال سبينوزا الفرق بين الجسم والعقل وجعل منهما حقيقة ذات وجهين أو مظهرين، نراه يتجه الى تقليل الفرق بين العقل والإرادة ويقول أنّهما حقيقة واحدة، وكل ما بينهما من فرق فهو في الدرجة لا في النوع، إذ لا يوجد في العقل ملكات ولا موجودات منفصلة تسمّى عقلاً وإرادة أو خيالاً أو ذاكرة، لأنّ العقل ليس وكالة للبيع تتجر بالافكار، ولكنّه هو الافكار نفسها في سيرها وتسلسلها، ولفظة العقل مجرد كلمة مجردة موجزة نطلقها على سلسلة الافكار، كما نطلق لفظ الإرادة على سلسلة الأعمال والمشيئات، إن العقل والإرادة مرتبطان مع هذه الفكرة أوتلك الفكرة أو الرغبة كالصخرية في هذه الصخرة أو تلك الصخرة وأخيراً الإرادة والعقل شيء واحد بعينه، لأنّ المشيئة فكرة طال بقاؤها في الشعور ثمّ تحولت إلى عمل، وكل فكرة تصير عملاً مالم تؤخرها فكرة معارضة، فالفكرة نفسها هي المرحلة الأُولى لعملية عضوية متحدة يتممها العمل الخارجي، فما يسمّى بالإرادة هو في الحقيقة رغبات أو غرائز أساسها جميعاً بقاء الفرد». بالنسبة الى دوافع الإنسان الأوّلية، حبّ البقاء هو الميل الأصل في كلّ

الموجودات والملائم لطبعها، ويترتب على ذلك أنّ علّة الفناء تكون خارجية، فجميع الكائنات تسعى للبقاء، والإنسان كأحد الموجودات غير مستثنى من هذه القاعدة، وبهذا تتجلّى أيضاً قدرة الله تعالى على مخلوقاته. إذاً، فالإنسان يطلب كلّ ما يتصور أنّه مفيد لبقائه وترقيه، ويهرب من ضدّه، فما يقال من أنّ النفس ميّالة إلى الخير والفضيلة، وتتجنّب الشر والرذيلة غير صحيح، أي أنّ كلّ ما ترغب فيه النفس وتطلبه تظنّه خيراً وفضيلة، وما تهرب منه تحسبه شرّاً ورذيلة، فالخير والشرّ أُمور نسبية تختلف باختلاف النفوس والأشخاص. أمّا العواطف والتقلّبات النفسية، فالحالات التي تقرّب النفس من كمال قواها تبعث على الفرح والسرور، وما تسبّب له البعد من الكمال تبعث على الحزن والغم. فإذا كان الفرح والحزن متعلّقاين باللذات والآلام الجسمنفسية، فالفرح والحزن في هذه الحالات من الإنفعالات التي ترتبط بأُمور خارجية، كما أنّ الميل والفرح والحزن هي الإنفعالات الأساسية للنفس حيث تتولّد عنها سائر الإنفعالات الأُخرى. فالفرح إذا اقترن بتصور سبب خارجي له فهو حبّ وعشق، وإذا اقترن الحزن والهمّ مع تصوّر علّة خارجية فهو البغض والكره، وكلّ ما شابه المحبوب فهو محبوب، وكذلك العكس صحيح، وإذا اقترن الفرح بتصوّر أمر مستقبلي فهو الأمل والرجاء، وإذا اقترن بأمر سابق فهو سرور، وإذا اقترن الحزن بأمر مستقبلي فهو الخوف أو اليأس، وإذا اقترن بأمر ماض فهو الكآبة أو الندم، وفرح الشخص المحبوب وحزن الشخص المبغوض سبب لفرحنا، أي إنّما نحبّ ما كان سبباً في فرح الصديق وحزن العدوّ، والعكس بالعكس. وهكذا تتفرّع الإنفعالات والحالات النفسية من هذه الدعائم الثلاث، فتتولّد المشاعر الإنسانية من المواساة والحنان والرقّة والمروّة والرحمة، أو مضاداتها من القساوة والحسد والبخل والغيرة والحقد والتكبّر و.. وبذلك يعلم أنّ الإنسان في هذا الكم الهائل من الإنفعالات والجواذب والحالات النفسية المتغيّرة ما هو إلاّ ريشة في مهبّ الريح

يتقلّب معها دون اختيار، ولا يعلم إطلاقاً بمصيره وما سيؤول إليه أمره، فالنادر من الأعمال والأفعال الصادرة من الإنسان يمكن اعتبارها أفعال إرادية وتصدر عن اختياره ويستحق بها المدح أو الذم، والثواب أو العقاب. ولولا أنّ الإنسان لم يبتعد عن مسير الكمال، ولم يتورط في شباك الإنفعالات النفسية، فسوف لا يواجه المساءة والشرّ، وخاصة أنّ الشرّ أمر عدمي، وما لم نستطع إدراك الشرّ والسوء لا يمكننا إدراك الضدّ، أي الخير والحسن، وبهذا نفهم أنّ الخير والشرّ أمران اعتباريان ليس لهما واقع حقيقي خارج إطار النفس والذهن. وبما أنّ الزهد وكفّ النفس والورع وتحمّل الحرمان يقترن عادة بالألم والحزن فلا يمكن أن يكون خيراً وفضيلة، ولكنّها أفضل على أيّ حال من اتباع الشهوات، وضرورية للحياة الإجتماعية، أمّا من يطلب الحقيقة فلا تكون وسيلة ومقنعة من الناحية الفلسفية، لأنّها بمثابة دفع الأفسد بالفاسد، لأنّ هذه الأُمور في حقيقتها إنفعالات وليست أفعال، لأنّ الشخص يبتغي من وراء ذلك جلب الراحة واللذّة الدنيوية أو الأُخروية، أو دفع الخطر والخوف من العقاب الدنيوي أو الأُخروي، ونخلص من ذلك إلى أنّ عموم الناس يعيشون حالة العبودية في الحياة إلاّ من شذّ وندر ممّن يمكن القول بأنّه حرّ. وحينئذ قد يقال بأنّ لازم هذا القول وأنّ الإنسان يعيش أسير الإنفعالات هو القول بالجبر، فما معنى هذه التوصيات الأخلاقية؟ ولا معنى حينئذ للثواب والعقاب. يقول اسپينوزا في الجواب: إنّ الثواب والعقاب على الأعمال لا يستلزم القول بالإختيار، فإنّ كلّ غرس أو بذرة ستنمو على شاكلتها، وكما أنّ الكلب الهار يقتل لمرضه هذا وهو غير مقصر وغير مختار في ذلك، فكذلك أفعال الإنسان، مضافاً إلى أنّ هذه حالة الأعم الأغلب من الناس ولا يعني ذلك نفي الإرادة والإختيار عن الإنسان من الأساس. ويقول أيضاً: «كل شيء يحاول أن يبقى على وجوده وليس هذا لحفظ بقائه إلاّ جوهر حقيقته، والقوّة التي يستطيع بها الشيء أن يبقى هي قوام وجوده وجوهره،

وكل غريزة هي خطّة ارتقت لها الطبيعة للمحافظة على بقاء الفرد، والسرور والآلم هما ارضاء الغريزة أو تعطيلها، وهما ليسا سببين لرغباتنا بل نتيجة لها، إنّنا لا نرغب في الأشياء لأنّها تسرنا، ولكنّها تسرنا لأنّنا نرغب فيها ولا مناص لنا من ذلك. وترتب على ذلك أن لا يكون للانسان إرادة حرّة، لأنّ ضرورة البقاء تقرره الغريزة، والغريزة تقرر الرغبة، والرغبة تقرر الفكر والعمل، وقرارات العقل ليست سوى رغبات وليس في العقل إرادة مطلقة أو حرّة، وهناك سبب يسير العقل في إرادة هذا الشي ئ أو داك، وهذا السبب يسيره سبب آخر،، وهذا يسيره سبب آخروهكذا الى ما لا نهاية، يظن الناس أنّهم أحرار لأنّهم يدركون رغباتهم ومشيئاتهم، ولكنّهم يجهلون الأسباب التي تسوقهم إلى أن يرغبوا أو يشتهوا» وكيف كان، فقد تبيّن أنّ ترك الدنيا والعفّة والتقوى لا تعدّ خيراً وفضيلة لأنّها من الإنفعالات، والفضيلة هي العمل بمقتضى الطبع، فلا ينبغي حرمان النفس من التمتعات والملذات غاية الأمر لابدّ فيها من مراعاة حدّ الإعتدال وتجنّب الإفراط في ذلك، وينبغي أيضاً التمايل نحو التمتعات التي يرتضيها الطبع بشكل عام وتولّد السرور والراحة النفسية. أمّا العشق لله تعالى فهو من الأُمور العقلانية، وليس من الإنفعالات النفسية، وهذا العشق ليس كسائر ألوان العشق النفسي، حيث لا بخل فيه ولا نقص، أي أنّ عاشق الحق تعالى يرى جميع الكائنات عاشقة للحقّ ومظاهر له، فيعشقها جميعاً، وهذا العشق ما هو إلاّ نتيجة لعشق الحقّ لنفسه، ولذا نقول أنّ الله تعالى يحبّ الخلق. إنّ نجاة وسعادة الإنسان وشرفه وحريته تكمن في العشق للذات المقدسة، وهذا العشق هو الباقي والخالد بخلاف الأهواء النفسية المتعلّقة بالبدن والفانية بفنائه. هذه عصارة ما كتبه هذا الفيلسوف الذائع الصيت في كتابه «الأخلاق» حول النفس وقواها وسلوك الإنسان في هذه الحياة، وهو وإن كان لا يخلو من شطحات لا تخفى على البصير، وكذلك لا تخلو أذكاره وكتاباته من غموض فلسفي عسر على

المحقّقين استجلاء المراد منها، إلاّ أنّها تعتبر خطوة متقدّمة في الحقل التربوي. ثمّ إنّ المجال لا يسعنا لاستعراض الأدلّة التي أقامها ومناقشتها فانّ الكتب المفصّلة والمختصة قد تكفلّت ذلك، فالأفضل الاكتفاء بهذا المقدار، واستعراض ما تبقى من نظريات فلسفية في الإطار النفسي لحكماء وفلاسفة القرن السابع عشر، وطبعاً كانت تعدّ هذه النظريات جديدة في عصرها; لأنّها تتمتّع بقوالب جديدة غير ما كان سائداً في الأوساط العلمية آنذاك. وخاصة في مثل «اسپينوزا» اليهودي الأصل، لما عرف عنهم الإلتزام بالخطوط العريضة للشريعة الموسوية من الناحية العقائدية والصياغة النظرية، وإن كانوا يشيعون الكفر والرذيلة في أوساط المجتمعات البشرية الأُخرى، ولذا وجدوا في اسپينوزا نشوزاً عن الطريقة فوجدوا عليه وكفّروه. جون لوك: (م). الفيلسوف الانجليزي الذي أحدث تغييراً كبيراً في تحقيقاته عن ذهن الإنسان ومعلوماته، ويعتبر من أوائل المؤسسين لعلم النفس العلمي، ووضع الأُسس المنهجية للدراسات النفسية في إدراكات الإنسان وذلك من خلال نفيه القاطع لمقولة كانت عن المعلومات والفطرية والذاتية للعقل، فقد ذهب إلى أنّ الذهن البشري في بداية تكوّنه لوحة بيضاء، ثمّ تحصل فيه المعلومات الإكتسابية الواردة إليه من الحواس، فيقوم العقل بترشيدها وغربلتها وتمحيصها، فالذهن منفعل في معلوماته كالمرآة، وليس له رافد سوى الحسّ والملاحظات الباطنية. وقد أخذ «كوندياك» الكثير من إفكاره النفسية ومذهبه الفكري من لوك، حيث ذهبا وخلافاً لديكارت إلى أنّ الأحاسيس هي الأصل والمنبع الوحيد للإدراكات الذهنية، وكذلك العواطف والإنفعالات والإنطباعات وغير ذلك، وأنّ الحياة النفسية منفصلة عن عالم البدن والإحساس هو العنصر النفسي الذي يشكل العمليات الذهنية العليا، وبذلك أمكن إيجاد القاعدة الأساسية للمذهب الترابطي في علم النفس، وعلى أي حال، فان لوك يرى أنّ جميع العلوم مكتسبة، ولا ينحصر الأمر بالتصورات الذهنية فحسب، بل حتّى القيم الأخلاقية

والبديهيات الوجدانية كذلك، فالأُصول الأخلاقية المشتركة لدى جميع الناس تعود إلى الطبائع كالميل إلى الحياة السعيدة وتجنّب الألم والشقاء، فهذه لا تدخل في دائرة العلوم والحقائق، ومسألة الحسن والقبح ليست قضية عامة لدى الجميع بنحو واحد، فقد يكون أمر واحد عند قوم حسناً وجميلاً، إلاّ أنّه ليس كذلك عند آخرين، والديانات تختلف في تحريمها وإباحتها بالنسبة إلى المواضيع الخارجية، فقد يكون شيء مباحاً في ديانة محرّماً في أُخرى، وكذلك وجدان الأقوام يختلف بدوره من قوم إلى قوم، وحتّى البديهيات كذلك، كما نلاحظ ذلك في مفهوم «الله» حيث لا يمكن القول بأنّه مفهوم واحد لدى جميع الناس، فقد لا يوجد معادلٌ أصلاً لهذا المفهوم في أذهان البعض، وقد يفكّر البعض بوجود هذا المعنى، أو يختلف تصوّره لدى المرأة القروية بالنسبة إلى نفس هذا المفهوم لدى الحكيم والفيلسوف. فمع هذا الاختلاف لا يمكن القول بأنّه مفهوم فطري. وبما أنّ التصورات والمفاهيم ليست فطرية، فكذلك التصديقات والقضايا المركبة من تلك التصورات لا تكون فطرية بطريق أولى. وبعد إثبات عدم فطرية جميع التصورات والتصديقات والوجدانيات في الإنسان بالعديد من الأدلّة، وأنّ الذهن في بداية أمره لوحة بيضاء فارغة من أي رسم ونقش، يبدأ لوك ببيان منشأ الملعومات والمعاني المختلفة في الإنسان، فكل شيء يأتي من خلال التجربة، وهي على قسمين: أحدهما المحسوسات الواردة من الخارج بطريق الحواس، والآخر المشاهدات الباطنية عن طريق التفكّر والتعقّل، ومن خلال تفاعل هذين الرافدين تتبلور المعلومات. وهناك تفصيل في تصوير وجود الحقائق والمعلومات في الذهن، وكيفية معرفة الإنسان بنفسه وبالعالم الخارجي، والفرق بين اليقينيات والمحتملات أو الظنّيات لا علاقة لنا به من قريب، المهم هو التأكيد على دور «جون لوك» ومن قبله «فرانسيس بيجن» الانجليزي على تحصيل العلوم التجريبية، وعدم الإغراق في عالم الحقائق المجردة والإهتمام بما وراء الطبيعة،

ويمكن القول بأنّ هذين الانجليزيين غرسا أساس التحوّل العلمي وتغيير مجراه نحو دراسة الطبيعة بالطرق التجريبية. وكان رأي «بيجن» أنّ الفلاسفة القدماء صرفوا جلّ أوقاتهم لكشف الحقائق لمجرد الكشف العلمي، أي لطلب الحقيقة لذاتها، وهذا المنهج خاطي من الأساس، وعلينا طلب العلم لا لأجل كشف الحقيقة والواقع، بل لنستفيد منه في حياتنا الدنيوية، فالعلم الذي لا تنعكس آثاره على الحياة اليومية للفرد ليست علماً وإن صادف الحقّ والواقع، وهذا هو المسلك العملي للعلوم، أو المنهج النفعي، فالعلم ليس له قيمة ذاتية، وإنّما هو وسيلة لنيل القدرة على الطبيعة والاستفادة منها، فالعلم يساوي القدرة. وقد رجّحنا ذكر أفكار لوك على فرنسيس بيجن، لأنّ الأوّل له مساس بدراستنا النفسية للحضارة الغربية، حيث يعتبر جون لوك من مؤسسي المذهب الترابطي في علم النفس، والذي وضع ملامحه الرئيسية «هاركلي» الذي جاء بعده واقتبس الكثير من أفكاره على صعيد التصورات الذهنية، وكما سنرى أنّ جون لوك هو الممهد لظهور مدرسة التداعي النفسية في القرن الثامن عشر. حيث يرى جون لوك أنّ أحد المنابع المهمة للتصورات هو العوارض أو الكيفيات المحسوسة، فمثلاً، عندما يتصور الإنسان كرة من الثلج، فانّ ذلك يكون كافياً لإيجاد مفهوم البياض والبرودة في الذهن، وهاتان الخاصيتان موجودتان في كرة الثلج، وهي العلّة في إيجاد التصور المذكور باسم كيفيات، فهذه الكيفيات في كرة الثلج بعد أن تظهر على شكل إحساسات وإدراكات ذهنية تصبح تصورات. والمنبع الآخر للتصورات هو طريقة عمل الذهن، فالتصورات من قبيل الشك، واليقين، والتفكير، والاستدلال والإرادة والمعرفة معلولة وصادرة عن هذا المصدر الباطني في الإنسان، ولا يعني هذا وجود معلومات وتصورات أوّلية في الذهن غير ما يرد من الحواس، غاية الأمر أنّ بعض التصورات يستلمها الإنسان من الحواس الداخلية، فهو يعبّر عن الكيفية المحسوسة بالإحساس، والكيفية الذهنية بالتفكّر، ويرى

لوك أنّ عمل الذهن في مورد التصورات البسيطة كما يلي: ـ تلفيق أو تركيب التصورات البسيطة في تصور كلّي واحد، كما في تصوّر الذهن لمدينة واحدة حيث يسترفد الذهن هذا التصور الكلي من كم كبير من التصورات الحسيّة الجزئية. ـ تلفيق التصورات البسيطة أو تركيبها من دون خلق تركيب كلّي منها، كتصور العلاقة بين العامل وربّ العمل، والأب والابن، وأمثال ذلك من المتضادين والمتضايفين. ـ إنتزاع الخصوصيات المشتركة من مجموعة المؤثرات الذهنية أو التصورات، وفي النهاية تشكيل مفاهيم كلية انتزاعية ليس لها حقيقة موضوعية في الخارج الواقعي. ويقول «ول دورانت» في كتابه «قصّة الفلسفة»: «لقد اقترح جون لوك تطبيق الاختيار الاستقرائي ووسائل فرنسيس بيكون على علم النفس، ولقد ارتدّ العقل لأوّل مرّة في الفكر الحديث على نفسه يختبرها في مقالة لوك العظيمة عن العقل البشري وبدأت الفلسفة في تفحّص الإدارة التي ركنت إليها ووضعت ثقتها فيها مدّة طويلة، ولم تعد تأتمن العقل، وضعفت ثقتها به. كيف تبدأ المعرفة وكيف تنشأ؟ هل لدينا آراء فطرية عن الخير والشرّ مثلاً، كما يقول بعض الناس الصالحين، آراء يرثها العقل منذ ولادة الطفل وسابقة لجميع أنواع التجربة؟ لقد خشي علماء اللاهوت أن يزول الإيمان بالله من نفوس البشر، لأنّ أحداً من الناس لم ير الله في التلسكوب أو العين المجردة، وفكّروا بإمكانية تقوية الإيمان والأخلاق بالقول بأنّ الآراء الرئيسية التي يقوم عليها الإيمان والأخلاق أُمور غريزية وفطرية في كلّ نفس، ولكن جون لوك على الرغم من أنّه كان مسيحياً فاضلاً وصالحاً، وعلى استعداد للدفاع والنقاش بفصاحة عن معقولية المسيحية لم يقبل هذه الافتراضات اللاهوتية، فقد أعلن بهدوء أنّ جميع أنواع المعرفة فينا تأتينا من التجارب عن طريق حواسنا. وأن لا شيء في العقل سوى ما تنقله له الحواس، وقال: إنّ العقل يكون عند ولادة الطفل كالصفحة البيضاء خالياً من كلّ شيء، وتأخذ الحواس والتجارب في الكتابة على هذه الصفحة

بوسائل كثيرة، إلى أن تلد الحواس الذاكرة، والذاكرة تلد الآراء، وكلّ هذا يؤدي إلى النتيجة المفزعة، وهي أنّه باعتبار أنّ الأشياء المادية وحدها هي التي تؤثر على حواسنا، فنحن لا نعرف شيئاً سوى المادة وإنّنا يجب أن نقبل بهذه الفلسفة المادية، فإذا كانت الحواس هي وسائل الأفكار، عندئذ تكون المادة بالضرورة هي التي يستمدّ منها العقل أفكاره وآراءه». ويقول جون لوك نفسه: «علينا أن نصرف النظر والبحث في المتيافيزقيا الغير مجدية حول الروح، وجوهر الأشياء، والعلل وغيرها، وأن نكتفي بالبحث في الأُمور الموصلة إلى نتائج مهما كانت قليلة، الأعمال الواقعية والحقيقية هي التي ترتبط بواقعنا اليومي، ونبحث في إدراكاتنا حتّى نستطيع تنظيم وتطبيق سلوكياتنا وفق مقتضى إدراكنا وفهمنا للأُمور». وقد أصبحت مقولته الشهيرة: «العلم والمعرفة يعني المشاهدة» مصدر إلهام بعده للباحثين والمحقّقين. والنتيجة الحتمية المترتبة على هذه الرؤية الفلسفية أنّ مقداراً كبيراً من المعلومات والمعارف التي كانت من الثوابت الفلسفية لدى إفلاطون وديكارت وغيرهما من الفلاسفة يتحوّل إلى ركام من الأوهام والخيالات المجعولة، فالمعارف الواردة إلى الذهن من المثل الافلاطونية، أو التصورات والمعلومات الفطرية لديكارت تصبح فاقدة للاعتبار، لأنّها معلومات لم تؤيدها التجربة الحسية. ثمّ إنّ جون لوك يعتبر على الصعيد الاجتماعي والسياسي طرّاح نظرية الديمقراطية الفعلية في بلاد الغرب، وهي أحد العوامل التي خلدت اسم لوك في رجال ومؤسسي الحضارة الحديثة، ومن خلال كتاباته في هذا الصدد يمكن استجلاء بعض الحقائق النفسية عن دوافع الإنسان ونوازعه الأوّلية. حيث يؤكد لوك في مذهبه السياسي على احترام القانون الذي تضعه الحكومة للمجتمع من قبل الجميع، السلطة والشعب، لأنّ القانون الأوّلي يقول: «لا ينبغي لأحد الإضرار بحياة أو سلامة أو حرية أو أموال الآخرين»، و «انّه لا دليل للناس في ترك حالتهم الطبيعية وتشكيل المجتمع والانظواء تحت ظلّه سوى

مجازات المجرمين والخارجين على القانون، والحكومة من دون قانون تكون مستبدّة وجبّارة، ولابدّ من رفضها، وإقرار الديمقراطية وحكومة القانون الذي يضعه نوّاب الشعب بعد انتخابهم من قبل الشعب، وكذلك لا يحقّ للحكومة منع الأفراد من الحريات المختلفة العبادية والإنتقادية وإبراز الرأي، وخاصة الملكيات الخصوصية. ملاحظات: رأينا أنّ الفلسفة وبالأخص الفكرية والتنظيرات النفسية لعمالقة الفكر الغربي في القرن السابع عشر تتسم بالتجدّد والحركية والتحرّر من ربقة الأفكار الموروثة، وهذه الحالة وإن تزامنت مع شيء من التنكّر للدين والتراث اليوناني، إلاّ انّها تمثّل نقطة إنطلاق إيجابية وضرورية لبناء حضارة جديدة وفاعلة ومتجاوبة مع متطلّبات الحاضر. والأمر الآخر الملحوظ في هذه المرحلة الفكرية في الحضارة الغربية أنّها على درجة كبيرة من الإيمان بالله تعالى وبناء الذات والدعوة إلى المثل العليا والقيم السامية بأسلوب جديد يختلف كلياً عن المرتكزات الكنسيّة والموروثات اليونانية، بل يمكن القول بأنّها أفضل وأكمل على الصعيد التوحيدي والعقائدي من الثوابت الغامضة للثالثو المقدّس للمسيحية، والظاهر أنّ الفلسفة الإسلامية بما لها من زخم فكري وثراء فلسفي قد وجدت طريقها إلى هؤلاء الفلاسفة وأتباعهم من العلماء والمفكرين في تلك الحقبة من الزمان، ولكن هذا لا يعني غمط هؤلاء حقّهم وتهميش آراءهم وأفكارهم. على الصعيد النفسي نلاحظ تحرّكاً نحو تأطير هذا العلم والإقتراب من الميدان التجريبي وخاصة في أفكار جون لوك الذي أنكر على ديكارت القول بفطرية المعلومات العقلية وأصرّ على اكتسابية جميع العلوم والأخلاق والعادات في الفرد ممّا مهّد السبيل للباحثين في علم النفس الإقتراب من الواقع الموضوعي أكثر وعدم التنظير في الهواء الطلق، وكما سوف يطالحنا في المدرسة الإسلامية أنّ النفس رغم كونها مجردة وأمر غير مادي، إلاّ انّها متّصلة بالبدن والمادة ومتأثّرة تماماً في جميع حالاتها بالمؤثرات الخارجية. وعلى أيّة حال، فالمهم هو أن

نستكشف سوابق المدرسة الغربية الحديثة في علم النفس من خلال ما استعرضناه بصورة مقتضبة من تصورات ورؤى أساطين النهضة الحديثة للقرن السابع عشر لنصل إلى القرن الثامن عشر مع ثلّة أُخرى من دعائم الفكر الغربي. المصادر: قصّة الفلسفة . ويل دورانت. فلسفتنا . محمّد باقر الصدر (قدس سره). سير حكمت در اروبا . الدكتور فروغي. المربّ. ن العظام . شاتو جان. مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية . الدكتور علي زعيتر.

من انجازات النبي.. تشكيل الدولة

لم يعرف العرب ظاهرة الدولة، هذه الظاهرة الملازمة للتمدّن والأساس لكل حضارة، وقد سبق وأن أشرنا إلى أنّ العرب كانوا على شكل قبائل متناثرة متناحرة يحكم كل قبيلة رئيسها ولها قوانين وتقاليد وآلهة خاصة بها وكأنها دويلة متنقلة، لأنّ العربي يأنف الخضوع لغير شخص من لحمه ودمه وعرقه، ولهذا كان تشكيل الدولة مرحلة راقية من التمدن لأنّها تضيف إلى ولاء الفرد القبلي ولاءً جديداً لمجتمع أوسع وأشمل له قوانينه وحضارته، فيتجاوز الإنسان فيها فرديته الضيقة والمحصورة بافراد يشترك معهم في النسب إلى دائرة أوسع يشترك مع أفرادها من سائر القبائل باللغة أو الدين أو القومية الواحدة أو الوطن الواحد وامثال ذلك، وكلما اتسعت الدائرة خرج الإنسان من حصار وهمي إلى نطاق أشمل وافق أرحب. وكانت الصعوبة تكمن في أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) يواجه عشرات الدول الصغيرة المستقلة في قيادتها وتقاليدها وشعرائها وأمجادها المزعومة بدلاً من مواجهة دولة واحدة، فكان إخراجهم من أوكار القبلية وكسر طوق العشائرية وتوجيه انتماء العرب إلى دولة ذات سيادة مستقلة ودين سماوي وروابط

من طراز جديد هو من أعظم ما قام به خاتم الرسل (صلى الله عليه وآله) على مستوى الإصلاح المدني لحالة العرب البدوية، وأثبت بذلك أن إنشاء الدولة ضرورة حضارية ملحّة لا مجرد شرف دنيوي وزعامة سخيفة على رؤوس الناس، بل إنّ المسلم مهما استطاع التمسك بدينه وتطبيقه على المستوى الفردي، إلاّ أنّه يعتبر مرحلة بدائية من التكامل البشري، أي إنّ التكامل المعنوي للإنسان لا يمكن أن يتحقق إلاّ من خلال الدخول إلى المعترك الاجتماعي والاهتمام بأمور الناس. وكل دولة تعتمد على أركان ثلاثة هي: القائد، والقانون، والجيش، وكل واحد من هذه الاركان كان على أعلى درجة من الكمال. فالقائد الفذّ لهذه الدولة الفتية هو رسول الله (صلى الله عليه وآله) المرتبط بالسماء والمعصوم من الخطأ والمؤيّد بالملائكة والهالة القدسية لمرتبة النبوة السامية التي ينظر بها المسلمون إلى قائدهم، والقداسة مسألة ضرورية لكل قائد ومصلح. والقانون هو القرآن الكريم الذي مثل نقله نوعية في صياغة قانون حضاري متطوط استطاع إجبار الحكام والسلاطين على مراعاة العدالة والتخفيف من حدّة الاستبداد، وخاصة إذا علمنا أنّ الملوك والسلاطين في تلك الأعصار لم يكونوا يفهمون قانوناً خارج إرادتهم أو شيئاً يفرض عليهم من موقع أعلى منهم. أمّا الجيش فهو كل الشعب وجميع المتعطشين لنيل درجة الشهادة والجنة، وهذا الجيش بهذه المعنويات العالية مزوّد بقوة سماوية ومعنوية يفتقدها الطرف المقابل، مضافاً إلى القيادة العسكرية المحنّكة والرائعة لقائد القوات المسلحة وهو الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) الذي تجلى ذكاؤه الميداني العديم النظير في بدر واحد والخندق وامثالها حيث كان لقيادة الرسول (صلى الله عليه وآله) العسكريّة الدور الأكبر في دحر الأعداء الأكثر عدداً وعدّة. ولكن هذا العمل العظيم «تشكيل الدولة» تحول في العصور المتأخرة إلى عنصر سلبي في الذهنية المسلمة بسبب سوء فهم الإسلاميين لهذا المشروع السياسي للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)

حيث تصوروا أنّ تشكيل الدولة من قبل النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) يمثّل شعيرة دينية تتصّل بمبادي الدين وأنّ مشروعية حكومة النبي تستمد مقوماتها من السماء والوحي الإلهي، أي أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) قد جمع لنفسه السلطة الدينية والزمنية بأمر من الله تعالى، والحال أنّ هذا المعنى لا يقوم على أساس متين من الأدلة العقلية والنقلية، فالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) كان نبيّاً فقط في مكة المكرمة وطيلة سنة من تبليغ الرسالة في مكة، ولما هاجر إلى المدينة وبايعه الأنصار وفوّضوا إليه زمام الأمور صار نبيّاً وحاكماً، أي جمع لسلطته الدينية، سلطة دنيوية أيضاً، فكانت نبوته سماوية وحكومته أرضية، بمعنى أنّ نبوته تستمد مشروعيتها من اصطفائه بالرسالة، بينما تستمد حكومته مشروعيتها من الناس ومن خلال بيعتهم وانتخابهم له لهذا المقام. وببيان آخر: إنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لم يشكل دولة وحكومة بعنوانه نبيّاً مرسلاً من الله، بل بصفته مصلحاً يريد الخير لأُمته ولإنقاذهم من الوضع المأساوي الذي كانت العرب تعيشه آنذاك، ومن أجل تحويل الدعوة الجديدة إلى واقع حي يستوعب طموحات الإنسان المسلم، وأمّا ما ورد في الآيات القرآنية من مضامين سياسية وأوامر حكومية فإنّما هي لدعم هذا المشروع الإصلاحي للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وإخراج المسلم من أجواء القبيلة والثقافة البدوية إلى أجواء المسؤولية السياسية والاجتماعية التي تفرضها حضارة الدولة والمعطيات العامة التي يفرزها التطور الحضاري، والشاهد على ذلك أنّ هذه الآيات الكريمة التي تتحدث عن ممارسات أحكام سياسية وعسكرية نزلت بعد الحدث لا قبله، كالآيات التي تتحدث عن واقعة بدر وأُحد والأحزاب وتبوك وأمثالها، بل إنّ الهجرة نفسها وما أعقبها من تشكيل نواة الدولة الإسلامية في المدينة وكتابة المعاهدة مع اليهود والإخاء بين المهاجرين والأنصار، كلها تمثّل ممارسات عقلانية للرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) يفرضها عليه الواقع

الاجتماعي من موقع الانفتاح على الوضع الجديد واستشراق آفاق المستقبل، وذلك قبل نزول آية واحدة تتعلق بهذه الموارد. وعلى هذا الأساس فإنّ حكومة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في المدينة لم تكن دينية بل مدنية، والأوامر القرآنية الصادرة للمسلمين في هذا الصدد أوامر إرشادية وليست مولوية، من قبيل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ..). وهكذا جميع ما ورد من آيات قرآنية في مجال تشريع الحدود والعقوبات ورسم معالم الدولة الجديدة، ليست من صلب الدين، بل جاءت انسجاماً مع الحدث والمرحلة، واستجابة لمتطلبات ذلك الواقع، وبالتالي لا يعقل تحويلها إلى ثوابت تؤطر سلوك الإنسان المسلم في العصر الحاضر بكل ما يزخر من متغيرات في القيم والأصول والثقافة، ومجرّد ورودها في القرآن الكريم أو عمل النبي وفقها لا يمنحها جوّاً من القداسة يبتعد بها عن تأثيرات الظروف الزمانية والمكانية لعصر النص، إلاّ أنّ أصحاب العقل الايديولوجي من الإسلاميين الذين يصرّون على البقاء عند عتبة التراث، عملوا على اختزال الدين الإسلامي في بعده السياسي وتفريغ الرسالة الإلهيّة من محتواها الأخلاقي والمعنوي لصالح السياسي، بل أوحوا للناس بأنّ الإسلام بلا دولة كلا إسلام وأنّ جميع الأنبياء الإلهيين إنّما جاؤوا لتأسيس الدولة وتطبيق الحدود الإلهيّة في مجال الحكومة، وهذا ما نجده بوضوح في كتابات سيد قطب والخميني والسيد الصدر وأمثالهم من أقطاب الفكر الديني للإسلام السياسي والايديولوجي. ونصل في هذه الفقرة إلى موضوع الفتوحات الإسلامية وشرعية الدفاع واستخدام القوّة في المحافظة على هذا المنتوج الحضاري الذي قام به رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فالدولة المتكاملة كالجسد الحيّ لابدّ لها من حدود آمنة وقوة دفاعية متناسبة لردع العدوان وسدّ الثغور التي يحتمل نفوذ الأجسام الغريبة منها، ولولا هذه القوة الدفاعية لأصيبت الدولة بالأيدز، فمن ذلك يعلم أهمية تشريع الإسلام لمبدأ القوة، فليس هذا ثلمة ونقصاً في صرح العمارة

الإسلامية كما يحلو للبعض أن ينعته بذلك ويصف الرسول (صلى الله عليه وآله) بانه رجل السيف، بل كما لاحظنا أنّ هذا الأسلوب الحياتي ضروري لمسيرة أي حضارة تريد النهوض والدوام، كما هو الحال في دفاع كل فرد من أفراد المجتمع عن نفسه، وبدونها ترجع الدولة والمجتمع إلى المرحلة النباتية كما يقول الفلاسفة، التي لا تمتنع من أيّ تعدٍّ ونهب لخيراتها. وهكذا فإنّ ما جاء به هذا النبي العظيم من مشروعية استخدام القوة كان له أعظم الأثر في كسر شوكة الجاهليين وإرغام أُنوف الصليبيين، وإلاّ لأصبح الإسلام كالبقرة في أجمة سباع، ولما وصل إلى البشرية شيء من الحضارة العظيمة التي أنشأها المسلمون. أمّا انطلاق جيوش المسلمين شمالاً بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله) والفتوحات التي قام بها العرب المسلمون في ممالك الروم والفرس فلابد من الوقوف عنده قليلاً ولانتسرع في ردّه كلياً أو قبوله كذلك. لا نشك في أنّ الكثير من العرب الذين أسلموا حديثاً كانت نياتهم في المشاركة في هذه الحرب غير سليمة وإنّما هي لكسب الغنائم واسر الجواري والإستيلاء على قصور العجم، ولا نشك أيضاً أنّه كان في استخدام القسوة والشدّة مالا يرتضيه الدين الإسلامي في الحروب، والسبب هو أنّهم لم تكن لهم فرصة للتشبّع بالأفكار القرآنية والعواطف الإسلامية، فكان جلّهم ممن أسلم بعد الفتح أو بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله)، وقد تجمعوا من القبائل العربية المتناثرة في الصحراء ودخلوا في الأسلام ليتوجهوا فوراً إلى حرب الفرس والروم. ويكفينا شاهد على ذلك أنّ الجيش الذي قتل الحسين (عليه السلام) ومنع عنه الماء وروع بنات الرسالة وجاء بهن أسرى يقادون بمنتهى الوحشية من بلد إلى بلد، كان هذا الجيش متوجهاً قبل ذلك إلى الري من بلاد فارس بقيادة عمر بن سعد إذ جاءه الأمر بتغيير المسير والتوجه إلى حرب الحسين (عليه السلام) فما رأيك فيمن صنعوا بابن بنت نبيّهم ما تشيب لهوله الولدان كيف هم صانعون مع المجوس الفرس؟ ولكننا كمسلمين نجد

أنفسنا مضطرين إلى التغاضي عن ذلك، بل والدفاع عنه ضد المناوئين وكأن تصرّف المسلمين في ذلك الوقت القريب من عصر الرسالة حجة شرعية كما هي في سيرة المتشرعة عند الأصوليين. وعلى أية حال إنّ هذا الهجوم مع غضّ النظر عن أحداثه ووقائعه يفتقد إلى الشرعية من الأساس، ومجرّد ضعف الفرس العسكري وتشتتهم السياسي لا يكون مسوغاً لقتالهم. ولم يكونوا يشكلون خطراً على الإسلام والمسلمين بضعفهم وتفرقهم هذا، وليسوا من الكفار والمشركين حتى تشملهم أحكام الجهاد الابتدائي، بل كانوا من أهل الكتاب حيث أخذ الخلفاء ومن جاء بعدهم الجزية من المجوس الذين لم يسلموا، ولو تنازلنا عن كل ذلك فإنّ الشرط المهم في مثل هذه الحروب دعوة الناس إلى الإسلام أولاً، ولكننا نعلم من سيرة قادة الجيش الإسلامي وخاصة خالد بن الوليد ما يخالف هذا الاتجاه، فمع غض النظر عن قتله لمسلم مثل مالك بن نويرة غيلة ودخوله بزوجته في نفس تلك الليلة، وعطشه لسفك الدماء مما دفع رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يرفع يديه إلى السماء ويقول: «اللّهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد»، فإنه لم يكن يعرف من الإسلام شيئاً حتى يعلّم الآخرين، وقد وجهه الرسول (صلى الله عليه وآله) إلى اليمن فبقي أيّاماً محاصراً لهم ولم يستطع بقوة السيف أن يستولي على مدنهم إلى أن بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله) علياً (عليه السلام) مكانه، فخطب بهم ووعظهم فاسلموا جميعاً دون إراقة قطرة دم واحدة، فلو كان الإمام علي (عليه السلام) حاضراً عند غزو المسلمين بلاد الفرس والروم لكان من المحتمل جدّاً إسلامهم طواعية كما حصل في اليمن، وقد كانت اليمن في ذلك الوقت ولاية فارسية، ولذا كانت أقرب إلى الإسلام من القبائل العربية الأخرى، فما المانع مثلاً أن يسلم الفرس كلهم بهذه الصورة لولا حب خالد بن الوليد وجيشه للغنائم والجواري، فلو أسلموا طواعية لحرم الفاتحون من الغنائم التي جاءوا لأجلها.

اسطورة الفيل وحرب أبرهة الحبشي

من المشهور أنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ولد في عام الفيل، ومن المناسب أن نسلط الضوء على هذه الحادثة التي تحدث المؤرخون والمفسرون عنها والتي وردت الإشارة إليها في سورة الفيل: (أَلَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيل وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبَابِيلَ..). والقصة كما وردت في تفسير الميزان للطباطبائي نقلاً عن «مجمع البيان» كالتالي: «وفي المجمع: اجمعت الرواة على أنّ أنّ ملك اليمن الذي قصد هدم الكعبة هو أبرهة بن الصباح الأشرم وقيل: إنّ كنيته أبو يكسوم ونقل عن الواقدي أنّه جدّ النجاشي الذي كان على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله). ثم ساق الكلام في قصة استيلائه على ملك اليمن إلى أنّ قال: ثم إنّه بنى كعبة باليمن وجعل فيها قباباً من ذهب فأمر أهل مملكته بالحج إليها يضاهي بذلك البيت الحرام، وإنّ رجلاً من بني كنانة خرج حتى قدم اليمن فنظر إليها ثم قعد فيها يعني لحاجة الإنسان، فدخلها أبرهة فوجد تلك العذرة فيها فقال: من اجترأ عليّ بهذا؟ ونصرانيتي لأهدمنّ ذلك البيت حتى لا يحجّه حاج أبداً، ودعا بالفيل وأذن قومه بالخروج ومن تبعه من أهل اليمن، وكان أكثر من اتبعه منهم عكّ والأشعرون وخثعم. قال: ثم خرج يسير حتى إذا كان ببعض طريقه بعث رجلاً من بني سليم لدعوه الناس إلى حج بيته الذي بناه فتلقاه أيضاً رجل من الحمس من بني كنانة فقتله، فازداد بذلك حنقاً وحث السير والانطلاق. وطلب من أهل الطائف دليلاً فبعثوا معه رجلاً من هذيل يقال له نفيل، فخرج بهم يهديهم حتى إذا كانوا بالمغمس نزلوه وهو من مكة على ستة أميال، فبعثوا مقدماتهم إلى مكة، فخرجت قريش عباديد في رؤوس الجبال وقالوا: لا طاقة لنا

بقتال هؤلاء، ولم يبق بمكة غير عبدالمطلب بن هاشم أقام على سقايته وغير شيبة بن عثمان بن عبد الدار أقام على حجاجة البيت، فجعل عبدالمطلب يأخذ بعضادتي الباب ثم يقول لا همّ إنّ المرء يمنع رحله فامنع جلالك لا يغلبوا بصليبهم ومحالهم عدواً محالك لا يدخلوا البلد الحرام إذاً فأمر ما بدالك ثم إنّ مقدمات أبرهة أصابت نعماً لقريش فأصابت فيها مائتي بعير لعبدالمطلب بن هاشم، فلما بلغه ذلك خرج حتى أتى القوم، وكان حاجب إبرهة رجلاً من الأشعرين وكان له بعبدالمطلب معرفة فاستأذن له على الملك وقال له: أيّها الملك جاءك سيد قريش الذي يطعم إنسها في الحي ووحشها في الجبل فقال له: ائذن له. وكان عبدالمطلب رجلاً جسيماً جميلاً فلما رآه أبويكسوم أعظمه أن يجلسه تحته وكره أن يجلسه معه على سريره فنزل من سريره فجلس على الأرض وأجلس عبدالمطلب معه ثم قال: ما حاجتك؟ قال: حاجتي مائتا بعير لي أصابتها مقدمتك. فقال أبويكسوم، والله لقد رأيتك فأعجبتني ثم تكلمت فزهدت فيك، فقال: ولم أيّها الملك؟ قال: لأني جئت إلى بيت عزّكم ومنعتكم من العرب وفضلكم في الناس وشرفكم عليهم ودينكم الذي تعبدون فجئت لأكسره وأصيبت لك مائتا بعير فسألتك عن حاجتك فكلمتني في إبلك ولم تطلب إليّ في بيتكم. فقال له عبدالمطلب: أيّها الملك أنا أُكلمك في مالي ولهذ البيت ربّ هو يمنعه لست أنا منه في شيء، فراع ذلك أبويكسوم وأمر بردّ إبل عبدالمطلب عليه ثم رجع وأمست ليلتهم تلك الليلة كالحة نجومها كأنّها تكلمهم كلاماً لاقترابها منهم فأحست نفوسهم بالعذاب. إلى أن قال: حتى إذا كان مع طلوع الشمس طلعت عليهم الطير معها الحجارة فجعلت ترميهم، وكل طائر في منقاره حجر وفي رجليه حجران وإذا رمت بذلك مضت وطلعت أخرى فلا يقع حجر من حجارتهم تلك على بطن إلاّ خرقه ولا عظم إلاّ أوهاه وثقبه، وثاب أبويكسوم راجعاً قد أصابته بعض الحجارة فجعل كلما قدم أرضاً انقطع له فيها إرب حتى إذا انتهى إلى اليمن لم يبق شيء

إلاّ باده فلما قدمها تصدع صدره وانشق بطنه فهلك ولم يصب من الأشعرين وخثعم أحد. ونلاحظ على هذه القصة: أولاً: إنّ الفيل بطيء الحركة جدّاً ولا يعيش إلاّ في أفريقيا والهند حيث الغابات الاستوائية ووفرة المياه والأرض المستوية، واليمن أرض جبلية وعرة والطريق إلى مكة صحراوي، والفيل لا يستطيع قطع هذه المسافة الطويلة من اليمن إلى مكة، إلاّ لعدة أشهر، فالمسافة التي يمكن لجيش كبير أن يقطعها بالخيل والإبل في اسبوع واحد، تستغرق مع الفيل عدّة أشهر، وفي هذه المدّة الطويلة يحتاج الفيل لوحده إلى عدّة أطنان من العلف والماء، فإذا حسبنا ما يحتاجه جيش مكون من عشرة آلاف فارس من الغذاء والماء، فينبغي أن يحملوا معهم من الطعام والماء ما لا تحمله إلاّالمئات والآلاف من الإبل، وكل عاقل، فضلاً عن قائد عسكري محنك، لا يجد ضرورة في حمل كل هذه الأمكانات وانفاق كل هذه الأموال من أجل فيل واحد لا يؤثر شيئاً في حسابات المعركة، مضافاً إلى استنزاف طاقات جيشه في هذا المسير البعيد والبطيء حيث يجب على الفرسان أن يسيروا كالمشاة تماهياً مع الفيل. ثم ماذا يمكن أن يحقق الفيل لهم من نصر على أهالي مكة الذين لا يستطيعون مقاومة جيش مكوّن من ألف فارس فضلاً عن عشرة آلاف (كما تذكر الروايات عن عدد جيش ابرهة) ولو أرادوا المقاومة فيكفي عدّة سهام أو رماح لتصرع الفيل كما حدثنا التاريخ عن العرب المسلمين في حربهم مع الفرس في معركة القادسية عندما صحب الفرس معهم بعض الفيلة في هذه المعركة، ومعلوم أنّ الفرس كانوا في هذه الواقعة في موقف دفاع، ولهذا أمكن اشتراك الفيل فيهم، ولو كان الفرس في مقام الهجوم على الحجاز لما أمكن أن يأتوا بالفيلة من ايران إلى الجزيرة العربية، كما هو حالهم في معاركهم وحروبهم مع الروم حيث لم يحدثنا التاريخ عن وجود فيلة في هذه المعارك، فالفيل ربّما ينفع الجيش في حال الدفاع لثقله وبطء حركته، لا في مقام الهجوم على بلاد بعيدة المسافة وصحراء

قاحلة لا يجد فيها الجيش ما يحتاجه من ماء وكلاء. ثانياً: إنّ المسيحية في ذلك الوقت كانت هي الديانة الإلهيّة للبشرية قبل مجيء الإسلام وكان أهالي مكة مشركين ويعبدون الأوثان، والمفروض أن ينصر الله دينه على الشرك لا أن ينزل عليهم العذاب، ولا سيما إذا علمنا أنّ المسيحية في الحبشة واليمن ومصر كانت على مذهب آريوس الاسكندراني الذي عاش في القرن الثالث للميلاد ورفض التثليث وقال بأنّ المسيح مخلوق، وانعقد مجلس نيقية لدحض بدعة آريوس (كما يعتقدون) وقرروا مبدأ التثليث (الأب والابن والروح القدس) فانشطرت المسيحية إلى شطرين، ذهبت الكنيسة الرومانية إلى التثليث وبقيت كنيسة الاسكندرية (والحبشة بعدها) على مذهب آريوس، ولهذا نرى أنّ النجاشي عندما استقبل جعفر الطيار والمهاجرين المسلمين الذين هاجروا من مكة إلى الحبشة فراراً من اضطهاد قريش لهم واستمع إلى آيات من سورة مريم تلاها عليه جعفر، انهملت من عينيه الدموع وقال: ما عدا عيسى ما قلت هذا». مضافاً إلى أنّ الحاضرين من القساوسة لم يعترضوا على هذا الكلام، أو على موقف النجاشي منه، وهذا يدل على أنّ الديانة المسيحية في تلك الاصقاع لم تتلوث بالانحراف الذي طرأ على المسيحية الرومانية، وبقيت على اصالتها وحقانيتها، وكذلك كان بعض النصارى في اليمن وجزيرة العرب ومكة بالذات ومنهم ورقه بن نوفل ابن عم خديجة زوجة النبي، والآيات التي وردت في القرآن وهي تثني على النصارى والرهبان: (وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ). كانت ناظرة إلى هذه الطائفة من المسيحيين، وأمّا الآيات التي تقرر كفر النصارى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَة وَمَا مِنْ إِلَه إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ). فهي ناظرة إلى نصارى الروم، وعلى ضوء ذلك يتبيّن موقف النبي (صلى الله عليه وآله) السلبي من نصارى الروم وموقفه الإيجابي من نصارى الحبشة والنجاشي بالذات، وقد تحرك النبي لغزو الروم ثلاث

مرات، تبوك، مؤتة، جيش اسامة، وهذا يشير إلى مدى التنافر الشديد بين المدرستين المسيحيتين وأنّ النبي كان يؤيد مسيحية النجاشي لتوحيدها ويقاتل مسيحية الروم لشركها وإن كان يعتبر الجميع من أهل الكتاب. على أية حال، فالمفروض أن ابرهة وجيشه كانوا على دين الحق، وأهالي مكة كانوا على الشرك، ووفقاً للسنن الإلهيّة ينبغي أن ينصر الله دينه الحق على الشرك لا أن ينزل عليهم العذاب ويهلكهم. ولو قيل: إنّ العذاب إنّما نزل عليهم لأنّهم كانوا يقصدون هدم الكعبة، فنقول: إنّ الكعبة في ذلك الوقت كانت بيت الأوثان لا بيت التوحيد حيث كانت تحتوي على ثلاثمائة صنماً ونيفاً في داخل الكعبة وما حولها، ونعلم أنّ الله تعالى لا يريد قطعاً لبيته أن يتلوث بهذه الأوثان ويحب إزالتها حتى لو أدى ذلك إلى هدم البيت وإعماره مرّة أخرى على يد النبي الجديد أو على يد عبدالمطلب ومن معه من الأحناف، لأنّ هدم الكعبة لا يزيل مكانها، وبإمكان أهالي مكة إعادة بنائها كما حدث ذلك أكثر من مرّة في عصر النبي وما بعده. ثم لماذا لم يدفع الله السيل الذي اكتسح مكة وهدم الكعبة قبل البعثة كما يروي المؤرخون وقام أهالي مكة بإعادة بنائه ثم اختلفوا في من يحصل على شرف إعادة الحجر إلى مكانه، فاقترح عليهم النبي بأن يضعوا الحجر الأسود على رداء ويمسك زعماء القبائل بأطراف الرداء ويرفعونه إلى محله، ثم قام النبي نفسه بوضع الحجر في مكانه، نقول: لماذا سمح الله للسيل أن يهدم الكعبة ولم يمنعه وأنزل العذاب على آلاف الجنود النصارى المساكين الذين لم يكونوا بصدد ارتكاب جريمة حسب تصورهم ولا راموا قتل الناس، بل هدم معبد وثني لجذب الناس والعرب إلى كنيستهم؟ ولماذا لم يدفع الله الجيش الأموي الذي هدم الكعبة وضربها بالمنجنيق وقتل المئات من المسلمين من أتباع عبدالله بن الزبير المتحصنين بالحرم الإلهي الآمن؟ وبعبارة أخرى إن هذا الكلام يعني أنّ الله دفع البلاء عن الكعبة حينما كانت بيتاً للأوثان، ولم يدفع عنها البلاء والهدم والحرق

عندما أصبحت مركزاً للتوحيد!! ما لكم كيف تحكمون! ثم إنّ الروايات التي تتحدث عن هذه الواقعة كثيرة التناقض والتهافت ولا أحد من الناس شهد القصة بجميع تفاصيلها، إلاّ الذين ماتوا من ذلك الجيش، ومن هنا ذهب صاحب المنار (ولا أعلم أين قرأت له هذا الرأي) إلى انكار العنصر الغيبي في هذه الواقعة وأنّ الطير الأبابيل التي تحدث عنها القرآن، ليست سوى ميكروب الطاعون الذي أصاب ذلك الجيش السيء الحظ وأباده عن بكرة أبيه ومن الجائز أن يكون المراد من الطيور، البعوض أو الذباب الذي يحمل ذلك المكروب، فلما جاء العرب والقوافل إلى ذلك المكان وشاهدوا آثار وعظام أفراد ودواب ذلك الجيش تحركت فيهم غريزة التهويل والأسطرة وأخذوا ينسجون الحكايات والأساطير عنها. أمّا ما ورد في القرآن من تسميتهم بأصحاب الفيل فلعله كان بسبب أنّ الأحباش كان يطلق عليهم هذا اللّقب لتوفر الفيلة في الحبشة، أو لأنّ ابرهة كان يملك فيلاً في قصره في اليمن لمجرّد التنزه والفخر، كما هو حال الملوك في ذلك الوقت، فاطلق عليهم القرآن هذا اللقب كما أطلق على اليهود، أصحاب العجل. هذا وربّما لا نتفق مع صاحب المنار في هذا القول، بيد أنّ التأويل بهذه الصورة ربّما يصحّ في بعض الموارد دون بعض، فهذا المنهج مقبول في الجملة، وهو مذهب المتصوفة والشيعة والمعتزلة في التأويل، ولكن هناك آيات وحكايات في القرآن لا تتحمل مثل هذا التأويل وفي ذات الوقت لا يمكن الأخذ بظاهر الآية الشريفة، من قبيل ما ورد في قصّة النبي سليمان من أنّه لما مات بقي واقفاً على قدميه ومتكئاً على عصاه لمدّة عام كامل حتى بعث الله حشرة الإرضة لتأكل منسأته: (فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلاَّ دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتْ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ). ويقول المفسّرون والروايات الواردة في تفسير هذه القصة أنّ سليمان مكث سنة كاملة بعد موته وهو واقف، ففي علل الصدوق باسناده عن أبي جعفر (الباقر

(عليه السلام)) قال: «فقبضه (ملك الموت) وهو قائم متكيء على عصاه في القبة والجن ينظرون إليه، قال (عليه السلام) : فمكثوا سنة يدأبون له حتى بعث الله عزّ وجلّ الإرضة فأكلت منسأته وهي العصا، فلما خرّ تبيّنت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين». يقول الطباطبائي صاحب الميزان بعد أن أورد هذ الحديث: أقول: «وبقاؤه (عليه السلام) في حال القيام متكئاً على عصاه سنة وارد في عدّة روايات من الشيعة وأهل السنة». ويرى أتباع التراث وأصحاب القراءة الحرفية أنّ الأمر ليس بغريب على الأنبياء، لأنّ ذلك يدخل في إطار المعجزة، وبذلك يتخلصون من كل إشكال يتصل بمخالفة النصوص للعقل بعد تعليقه على مشجب المعجزة، والحال أنّ المعجزة وإن كانت تحلّ الكثير من إشكاليات تقاطع النص والعقل، إلاّ أنّ ملازمات المعجزة المدعاة تبقى مستعصية على العقل، من قبيل أنّ سليمان بقي سنة كاملة لا يأكل ولا يشرب ولا يصلي ولا ينام و.. ورغم ذلك لم يشعر به أحد من معاونيه أو زوجاته أو خدّامه وعبيده، فكيف يعقل أن لا يلتفت أحد من خاصته ومستشاريه لموته طيلة هذه المدّة المديدة، بل حتى أقل من ذلك كشهر واحد، بل اسبوع واحد! ألا تدعوه زوجاته للنوم، أو يتقدم أحد من وزرائه وقواده لطلب شيء من الملك فيما يتصل بأمور المملكة والجيش؟ ألا يرى المحيطين به أنّه لا يصلي كعادته وعندما يقدم له الطعام والشراب لا يأكل منه؟! ومثل هذه الأسئلة وعلامات الاستفهام ترد في حياة سليمان وقصة الهدهد وبلقيس وكلام النملة وما إلى ذلك ممّا لا مجال للتعرض له في هذا المقال. وعندما يتحدث القرآن عن الشهب والنيازك وأنّها تستهدف الجن الذين يصعدون إلى السماء لاستراق السمع من أحاديث الملائكة ليخبروا بها الكهنة من البشر، وقد تبيّن في العلم الحديث أنّ الشهب ما هي إلاّأحجار صغيرة تسبح في الفضاء، وعندما تقترب من الأرض تدخل نطاق الجاذبية فتنجذب إلى الأرض بسرعة كبيرة، وبعد دخولها الغلاف

الغازي المحيط بالأرض تحترق بفعل السرعة والاحتكاك وتتحول إلى شهاب مضيء ثم ينطفي، ولا علاقة لهذا الأمر بالجن وصعودهم إلى السماء ولا لاستماعهم إلى الملائكة، لأنّ هذه الشهب والنيازك كانت موجودة قبل البعثة وبعدها، في حين أنّ الآيات تصرح بأنّ هذه الظاهرة قد حدثت حين البعثة وبعد نزول الوحي على النبي لمنع الجن من الاطلاع على الوحي، تقول الآية عن لسان الجن: (وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَساً شَدِيداً وَشُهُباً وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعْ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَاباً رَصَداً). والمشكلة الأخرى أنّ القرآن يتحدث عن أنّ النجوم في السماء (والتي هي شموس عظيمة يبلغ الوحدة منها حجم شمسنا أو أكبر بكثير، مضافاً إلى الكواكب السبع السيارة) هي التي تنزل إلى جو الكرة الأرضية وتتحول إلى شهاب ثاقب: (وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ). أي أنّ المصابيح في السماء، وهي النجوم، تتحول إلى شهب لرمي الشياطين! ومعلوم ماذا سيحصل لو أنّ واحدة من هذه النجوم العظيمة اصطدم بالأرض أو اقترب منها!! ثم لماذا لا تعتبر الجن بمن سبقهم ويتركوا الصعود إلى السماء بعد ما شاهدوا اخوانهم يهلكون بسبب الشهب؟ ولماذا لا يسترقون السمع من الملائكة على الأرض، فالملائكة في الأرض كما في السماء؟ ولماذا يتحدث الملائكة بصوت عال حتى يسمعهم الجن؟! إذن اللجوء إلى عملية تأويل ربّما يكون تأويلاً تعسفياً لا يقوم على دليل وشاهد من العقل والنص.

العلاقة المتبادلة بين الدين والأخلاق

جميعنا نعلم اهمية الدور الي يلعبه الدين في تقوية دعائم الأخلاق وتفعيل عناصر الخير والصلاح في واقع النفس الإنسانية، ولكن هل أنّ هذه النسبة بين الدين والأخلاق أحادية الجانب ولا يوجد تأثير متقابل من الطرفين، أم أنّ النسبة ثنائية والتأثير بين الدين والأخلاق متقابل؟ هناك الكثير من علماء الإسلام وخاصة الأشاعرة يرون أنّ الأخلاق تستوحي مقوماتها من الدين لا العكس، فالدين أو القضايا الدينية مستقلة عن الأخلاق وتقوم على أساس الأمر الإلهي، فما أمر الله به يكون حسناً أخلاقياً وما نهى عنه يكون قبيحاً، وبعبارة أخرى أنّ الأخلاق تنبع من الدين فقط، أما على أساس ما تقدم من الحديث الشريف وما توحي به الآيات الكريمة فالأخلاق تمثّل أصلاً وأساساً للدين، والأحكام الدينية لابدّ أن تتوافق مع القيم الأخلاقية الموجودة في الفطرة البشرية، وبذلك تكون العلاقة متبادلة بين الدين والأخلاق، فكما أنّ الأخلاق تعتمد في اذكاء دوافعها الخيرة على الدين، فكذلك الدين يعتمد في مشروعيته على الأخلاق، فالحكم الشرعي لا يكون شرعياً إلاّ إذا توافق مع مقتضيات العدالة التي يدركها الإنسان بوجدانه، بل إننا نعرف حقانية الدين، من خلال تطابق أحكامه مع العدالة ومع متطلبات الحسن والقبح التي يفهمها الإنسان بعقله الفطري. وعلى هذا الأساس تتكون لنا المعادلة التالية في مجال علاقة الأخلاق بالدين، فالدين يعتمد في الأصل والحقانية والمشروعية على الأخلاق، ثم يقوم بدوره على مستوى تفعيل عناصر الخير في وجدان الإنسان حتى يصل في مسيرته التكاملية وفي قوة وجدانه الأخلاقي أن يستغني عن التعاليم الدينية في مجال الأخلاق ويتحرك بما يوحي إليه وجدانه من أفعال الخير والقيم الإنسانية، وبذلك يكون الدين كماء المطر الذي يسقي البذرة والنبتة الصغيرة حتى تصير شجرة كبيرة وتمد جذورها إلى حيث المياه الجوفية وتستغني بشكل كامل عن ماء المطر، وهنا ندرك جيداً أنّ الدين إنّما جاء ليفعّل عنصر الوجدان في واقع الإنسان، وهو ما يقوله الإمام علي

(عليه السلام) في نهج البلاغة (الخطبة *في الغرض من بعث الأنبياء: «ويثيروا لهم دفائن العقول». وببيان آخر: إنّ الأخلاق الاجتماعية والعرفية تقوم على أساس المصلحة في الفعل الأخلاقي كما يرى التاجر المصلحة في قول الصدق وأداء الأمانة وأنّ ذلك يفضي إلى حسن سمعته وتقوية رصيده الاعتباري في المجتمع بخلاف الكذب والغش، أو أنّ صلة الرحم تؤدي إلى تقوية العلاقة العاطفية بين الأقرباء والإرحام، والحكم بالعدل يؤدي إلى تعميق عناصر الود والمقبولية لدى الناس تجاه الحاكم وتقوية أركان سلطته وأمثال ذلك، بينما الأخلاق الوجدانية . وهي المرحلة الأخيرة للتكامل الأخلاقي في الإنسان . تقوم على أساس الحق فقط، فالحاكم في هذه المرحلة يحكم بالعدل لا من موقع كسب ودّ الناس، ولا كسب رضا الله تعالى، بل من موقع العمل بالحق وأنّ هذا الحكم العادل يتوافق مع الحق، والتاجر إنّما يقول الصدق لا لتقوية رصيده الاعتباري بين الناس ولا لأنّ الله أمر بالصدق، بل لأنّ الصدق حق وأنّ وجدانه يأمره بذلك (كما يقول كانت الألماني)، ويلعب الدين دوراً وسيطاً بين الأخلاق الاجتماعية والوجدانية، أي أنّ الأخلاق الدينية تقع في مرحلة متوسطة بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الوجدانية، حيث يقوم الدين بتوسيع دائرة المصلحة في الفعل الأخلاقي بما يستوعب المصلحة الأخروية، أي ينتقل بالإنسان من أجواء المصلحة الدنيوية الضيقة إلى أجواء أرحب وأوسع، وبذلك يرتفع بالدافع الأخلاقي في الإنسان من دوافع أنانية لا تمثّل عنصراً إنسانياً في البعد الأخلاقي، إلى دوافع دينية خارج دائرة الأنانية الدنيوية، ولكن لا ليبقى الإنسان في إطار الأخلاق الدينية، بل ليتجاوزها إلى الأخلاق الوجدانية، وهي التي يكون الفعل فيها بدافع وجداني بحت، أي بدافع الحق فقط، وهو عبارة أخرى عن الخلوص التام لله تعالى ومن دون طلب الثواب أو الخوف من العقاب، فالأزمة التي يعيشها المتدين في عالم الأخلاق وما نراه من انحطاط أخلاقي

في أجواء المجتمعات المتدينة ولدى المتدينين بالذات يعود إلى جمود المتدين على الأخلاق الدينية بتصور أنّها هي الأصل والغاية في الأخلاق الإنسانية، وهذ التوهم أدى إلى إفراغ القيم الأخلاقية من مضمونها الإنساني والوجداني وتحويلها إلى كسب وتجارة، فيعطي في الدنيا ليأخذ أضعافها في الآخرة.

صورة الله عند الفلاسفة

لو تصفحنا آراء الفلاسفة في مقولاتهم عن الله تعالى لوجدنا أن «الله» الذي يتحدثون عنه لا يعدو عن كونه خالقاً للكون وواجب الوجود وازلياً وأبدياً ولا تطرأ عليه الحوادث من العشق والغضب والعواطف وما الى ذلك، وهذا المعنى هو ما ورثه الفلاسفة المسلمون من فلاسفة اليونان كأفلاطون وارسطو، فالهدف هو اثبات أن لهذا الكون خالقاً مدبراً وانه واحد لا اكثر، بينما لا نرى مثل هذه الكلمات في الاديان السماوية ومنهج الانبياء في تعليماتهم اللاهوتية، بل نجد صياغة اخرى مختلفة تماماً عن صياغة الفلاسفة في دائرة وجود الله تعالى، حيث يشكل الوحي وكلام الله مع الانسان المحور الاساس لجميع المفاهيم الدينية وتعليمات الانبياء عليهم السلام للبشر، فالوحي يمثل الرابطة الخاصة بين الله والانسان، وكما قلنا أن مقولة الوحي لا تختص بالانبياء بل تمتد لتشمل كل فرد من افراد البشر، وعندما نقول أن الوحي هو محور العلاقة بين الله والانسان، فهذا يعني أن الله الذي أرشدنا إليه الانبياء يقيم علاقة خاصة مع الانسان بأن يتحدث معه على الدوام، ويرتبط برابطة عاطفية مع الانسان ويمتد الى قلبه ومحتواه الداخلي ليناجيه في سرّه ووجدانه، بينما إله الفلاسفة هو (العلّة الاولى)

وواجب الوجود لا اكثر، وهذا المعنى يتساوى بين الانسان والحجر وسائر المخلوقات على السواء، فكما أن الانسان معلول وممكن الوجود، فكذلك سائر المخلوقات من جمادات ونباتات وحيوانات، فكلها من حيث الامكان والمعلولية على السواء ولا توجد رابطة خاصة حينئذ بين الله والانسان. واما الوحي فيقوم على وجود رابطة خاصة بين الله والانسان لا توجد في سائر الكائنات. وهذه الميزة تقوم في الاساس على وجود المحتوى الداخلي للانسان والبعد الروحي فيه خلافاً لغير الانسان، أي ان للانسان عالماً آخر في قلبه وروحه، ولا يوجد مثل هذا العالم المعنوي في المادة، وحتى بالنسبة الى الحيوانات التي تتمتع بروح حيوانية ويمكن أن يوحي اليها الله تعالى من وراء الغرائز والجواذب النفسانية لا تمتلك قدرة على التفاعل الحرّ مع الله تعالى، بل هي مأمورة كما هو الحال في حركة الجمادات وفق القوانين الطبيعة، وهذه الميزة الاساسية الخاصة بالانسان هي التي تجعله لائقاً للحديث مع الله تعالى وحديث الله معه على اساس من الرابطة العاطفية. بينما على التصوير الفلسفي فرابطة الانسان مع الله هي رابطة الانسان مع شيء خارجي، فكما أن الانسان يقيم علاقة مع العلل الطبيعيّة لاستخدامها في قضاء حاجاته الدنيوية، فكذلك حاله مع الله تعالى والعلة الاولى، أي أنه يريد استخدامه في قضاء حاجاته فقط. ومع الاسف فان هذه الحالة المتدنيّة في العلاقة مع الله تعالى هي الحاكمة في مجمل ارتباطنا مع الله تعالى من خلال الدعاء لاقامة ارتباط عاطفي مع الله تعالى أو لإشباع رغبة روحية في الاتصال بالله تعالى لمجرد الاتصال نفسه لا لشيء آخر، أي ان الهدف الاول والاخير من الدعاء يجب أن يكون هو الله نفسه، والدافع الحقيقي من وراء الدعاء يجب أن يهدف نحو التوجّه الى الله تعالى وطلب الاتصال به، لا أن نريده وسيلة وأداة لتحقيق رغباتنا وطموحاتنا اللامتناهية ويكون حالنا معه كحالنا مع العلل والاسباب الطبيعية التي نستخدمها لقضاء حاجاتنا، فنحن نطلب

النار للتدفئة، ونطلب من السيارة أن توصلنا الى المكان الفلاني، فاذا تحقق الغرض المطلوب نتركها فوراً، وكما يقول بعض العرفاء اننا لا نعرف من الله سوى اسم «الرزاق» فنحن نريده ليرزقنا المال والصحة والعمر والامان وغير ذلك، والحال أن المفروض أن نفكر فيما يريده الله منا لأنه هو الذي خلقنا، وحتماً له غاية وغرض من هذا الخلق، فكما اذا أشعلنا النار فنحن نريد منها غاية معينة، واذا صنعنا سيارة فنريد منها غرضاً خاصاً، فنحن يحق لنا أن نطلب منها ونتوقع منها وليس العكس، فلا يصح للنار أو السيارة أن تتوقع من صانعها شيئاً سوى ما تؤدي وضيفتها تجاه الصانع، فلو لم يعطها ذلك، فهذا يعني انه ليس بحاجة إليها ولا يحق للمصنوع أن يتوقع من صانعه، ولكننا في علاقتنا مع الله نلاحظ العكس، فنحن دائماً نتوقع من الله تعالى ونطلب منه مع علمنا بأنه أرحم بنا من انفسنا وأعلم بنا منّا، فاذا لم يعطنا ما نطلب فذلك حتماً يعود الينا والى مصلحتنا، ومع ذلك فنحن نصر على ما نريد، وهذا التوقع هو السبب في زوال الحب والعشق في علاقتنا مع الله تعالى، فنحن نريده لنا ومن أجلنا، وعندما ندعي اننا نحبّ الله فهذا الحب يعود الى أنفسنا، أي اننا نحب انفسنا أولاً وبالذات، وبما أن الله يقضي لنا حاجاتنا فنحن نحبه ونريده، فالغاية الاولى والاخيرة من هذا الحب هو حب الذات لا حب الله.

من انجازات النبي.. توحيد القبائل والشعوب

تحت لواء واحد وعقيدة واحدة بعد أن مزقتهم النعرات العصبية والثارات القبليّة، فكانت الحروب الطاحنة تأتي على الأخضر واليابس ولا ترحم صغيراً ولا كبيراً ولا رجلاً ولا امرأة، وقد كانت الحرب الواحدة تستمر سنوات طوال بين قبيلتين أو أكثر ولا أحد

يرغب في ايقافها أو يهتدي إلى الطريق لإطفاء نائرتها، ولعلنا نصيب الحقيقة إذا قلنا بأن سور العصبية القبلية عند العرب كان يعد بالنسبة إلى العربي فوق كل شيء حتى الأصنام التي يعبدها، بل إن الأصنام بدورها كانت عنصراً من عناصر القبيلة ومفردة من مفرداتها، ولهذا كان لكل قبيلة صنم خاص إمّا في الكعبة أو يتنقل معهم حيثما انتقلوا ويرحل معهم أنّى ارتحلوا. ولا تتصور أنّ ما قام به الرسول (صلى الله عليه وآله) من توحيد القبائل المتباغضة قد يضارعه توحيد آخر مسطور في تراجم العظماء من رجال التاريخ.. فليس هو كالتوحيد الإجباري وبقوة السيف كما حصل في الاتحاد السوفياتي المنصرم، أو كما أراد هتلر أن يعمل على تحقيقه في أوربا الذي سرعان ما انهدم على رؤوس أصحابه. وليس كالتوحيد العرقي الذي وحّد أُمة اليهود مدى قرون مديدة، إلاّ أنّه فصلها عن بقية الأُمم وزرع فيهم روح الأنانية البغيضة والغرور الأحمق. وليس هو توحيداً اطماعياً كتوحّد السباع على فريسة، أو تآلف الدول الغربية على الأُمة الإسلامية، أو اتفاق القبائل المغولية على نهب الحضارة الإسلامية، فلم يدر بخلد العرب المسلمين آنذاك الفتوحات البعدية، بل إنّه (صلى الله عليه وآله) حينما بشرّهم بها في الخندق سخر منه المنافقون واستغرب من كلامه المسلمون. ولم يكن (صلى الله عليه وآله) ملكاً أو رئيس طائفة قوية كما في الاسكندر المقدوني ملك مقدونية الذي وحّد الدويلات اليونانية ضد العدو المشترك وهو دارا ملك الفرس، فلم يكن توحيد العرب مضاداً لأحد من الناس أو معادياً لشعب من الشعوب، بل كان هذا التوحيد منبعثاً من أعماق الروح والفطرة البشرية، ولهذا كان أطول مدى واوسع رقعة وأكثر ثماراً، فلا يأبى أن يضمّ إليه كل راغب في هذا الدين الجديد على أساس عقيدة التوحيد، بل إنه (صلى الله عليه وآله) دعا بقية الأديان إلى الوحدة على أساس المشتركات في العقيدة والإنسانية. (قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلى كَلِمَة سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاّ نَعْبُدَ إِلاّ اللهَ وَ لا

نُشْرِكَ بِهِ شَيئاً.. »). فإن لم تتحقق الوحدة بذلك المعنى السامي والدرجة الرفيعة فلا أقل من الصلح (وَالصُّلْحُ خَيْر) كما صنع رسول الله (صلى الله عليه وآله) مع المشركين في صلح الحديبية والنصارى من أهالي نجران. وإن لم يتحقق ذلك أيضاً فلا أقل من الهدنة كما أقرّها مع يهود المدينة على أن لا يعتدي أحد الطرفين على الآخر. وأوّل توحيد أسسه رسول الله (صلى الله عليه وآله) على المستوى الجماعي والقَبَلي هو ما كان بين الأوس والخزرج في المدينة المنورة بعد أن أنهكها النزاع والقتال. والآخر ما كان بين المهاجرين والأنصار في المدينة أيضاً، حتى أنّ الرجل من الأنصار كان يقسم ماله وارضه وبيته ويعطيه إلى الرجل المهاجر دون مقابل. والأهم من ذلك أنّه (صلى الله عليه وآله) وضع الأُسس للوحدة الإنسانية من الخالق الواحد والمساواة والهدف المشترك وهي رضا الله تعالى، والطريق العملي إلى ذلك من خدمة الناس وأنّ «خير الناس من نفع الناس» دون التحديد بفئة أو عرف أو قوم أو لون، ولهذا فشل بنو أُمية في محاولتهم تغيير مسير الأُمة وجعلها سلطنة أموية، وفشل الاستعمار وعمّاله في التركيز على عروبة الإسلام وعربية الفتوحات الإسلامية لفصل الأكثرية المسلمة من غير العرب عن الإسلام والعرب، وفشل دعاة المذاهب المضادة للوحدة من قبيل البابية والبهائية والوهابية وغيرها في جرّ المسلمين إلى معارك داخلية وإقامة سواتر وأسوار بين المسلمين، ولم يتبعهم إلاّ من شذّ سلوكه ومرض قلبه وضعف إيمانه وافلس جيبه، وظل المسلمون جميعاً ينظرون إليهم نظرة الاحتقار والاشمئزاز، وبقيت قلوب أكثر من مليارد نسمة تحنّ إلى الوحدة وتدعو إلى التآلف رغم الحدود المصطنعة والعوائق الاستعمارية، بل ظلّ المسلمون يشعرون بالاخوّة والعاطفة الإنسانية مع غير المسلمين وخاصة المحرومين والمستضعفين من شعوب العالم ويقفوا معهم في المطالبة بحقوقهم، والأمثلة على ذلك كثيرة.

لا للديمقراطية هو الشعار الحقيقي للإسلام السياسي

يرى أصحاب الاتجاه الأُصولي أنّ الديمقراطية والحكم الديمقراطي بدعة في الإسلام لانّ حق الحكومة منحصر بالله تعالى « إن الحكم إلاّ لله»، وهو الذي يرسم شكل الحكومة للناس وينصّب الحاكم عليهم، وهو النبي أو الوصي «حسب الرؤية الشيعية » و بعد عصر النصّ « النبي والأئمة المعصومين » فالحق في تولّي أمر الحكومة هو للفقيه العادل، يقول السيد كاظم الحائري: « فالمجال الطبيعي للبحث عن أساس الحكم الاسلامي . بعد فرض أساس التشيّع . إنما هو بالنسبة لعصر غيبة الامام وما يمكن استفادته من المصادر الشيعية، والذي أفتى به جملة من فقهاء مدرسة أهل البيت كأطروحة لنظام الحكم الاسلامي في زمن الغيبة، هو « ولاية الفقية ضمن شروط معينة يجب أن تتوفر فيه، وهذا ما قام عليه فعلاً نظام الحكم في الجمهورية الاسلامية الايرانية.. ». هذا بالنسبة إلى تعيين الحاكم، وأمّا بالنسبة إلى سنّ القوانين فالشريعة الإسلامية تكفّلت أمر التشريع والتقنين في كل أمر من أُمور الفرد والمجتمع « حتى الأرش في الخدش » كما ورد في بعض الروايات، وعلى فرض عدم وجود أحكام شرعية لبعض الجزئيات والمصاديق المستحدثة والمستجدّة فيتمّ استنباط هذه الأحكام من القواعد الفقهية الكلية من قبيل قاعدة «لا ضرر » و« الأهمّ والمهم » و« الضرورات تبيح المحظورات» وما إلى ذلك. وحينئذ فلا معنى للديمقراطية التشريعية، وأنّ الشعب أو البرلمان هو مصدر السلطة التشريعية مع وجود السلطة التشريعية الإلهية، فالله هو مصدر السلطات، وأي اعتراف بسلطة غير سلطة الله تعالى يكون كفراً وإلحاداً كما يؤكّد على ذلك أصحاب التيار السلفي الوهابي، أو على أقلّ تقدير تكون الديمقراطية من قبيل

الشرك بالله كما يقول بعض فقهاء الشيعة. أمّا الاتجاه الإسلامي السنّي فيرى أنّ الإسلام يقرّ نظام الشورى في الحكم، وذلك بأن يختار المسلمون من هو الأجدر بأمر الحكومة ويجعلونه حاكماً عليهم، فالأمر إلى الأُمّة في تعيين الحاكم ولا حاجة للتنصيب الإلهي، وبذلك يقتربون من النظام الديمقراطي من هذه الناحية، إلاّ أنّ علماء السنّة يختلفون في مسألة تعيين الحاكم وإن كانوا يتفقون على أصل الشورى باعتباره أصلاً قرآنياً محورياً في دائرة النظام السياسي في الإسلام، وهذا الاختلاف مصدره ما كان عليه المسلمون في الصدر الأول وخاصة عصر الخلفاء الراشدين. فاذا كان أبو بكر، قد اكتسب مشروعية حكمه من انتخاب أهل الحل والعقد من المسلمين فإنّ عمر بن الخطاب قد استلم زمام الحكم بوصية أبي بكر، ولذا وجد هؤلاء العلماء أنفسهم مضطرّين لإدخال عنصر الوصية في عملية تولّي السلطة وصياغة النظام السياسي في الإسلام، وبذلك ابتعدوا كثيراً عن مضمون النظام الديمقراطي وحق الشعب في تعيين القائد، بل ذهب بعضهم إلى إدخال عنصر « الغلَبة والقوة » في عناصر المشروعية لنظام الحكم الإسلامي وذلك لتصحيح خلافة الحكومات اللاحقة من بني أُمية وبني العباس. وكيف كان، فالشيعة وأهل السنة من التيار الأصولي يكادون يتّفقون على رفض النظام الديمقراطي في رسم معالم النظام السياسي في الإسلام، إنْ على أساس « ولاية الفقيه » في الفكر الشيعي، أو على أساس « الشورى » في الفكر السني.

المنهج الجديد في تفسير النص

كمقدمة لتوضيح المنهج الجديد في تفسير النص، نستعرض ما ذكره علماء الأصول في بيان الدلالة التصديقية، فهناك مرادان للمتكلم من منطوق الخطاب، أحدهما

المراد الاستعمالي والآخر المراد الجدّي، أو الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية، فربّما يتكلم إنسان ويكون مراده من كلامه هو المعاني المستعملة لهذه الألفاظ والكلمات، فيقول مثلاً: أنا عطشان ويريد من هذه الجملة بيان حالته الشخصية وإخبار الطرف المقابل بهذه الحقيقة فقط، وهذا هو المراد الاستعمالي، أي يستعمل اللفظ في ما وضع له من معنى، وتارة أخرى ينطق بهذه الجملة ويريد منها معنى آخر ليس المعنى الخبري المتقدم، بأن يريد أن يوحي إلى المخاطب، كأن يكون إبنه أو خادمه، بأن يأتي له بالماء، فهنا قد ينطق المتكلم بجملة خبرية: «أنا عطشان» إلاّ أنّ مراده الجدي جملة إنشائية وهي: «إذهب وائتني بالماء»، ومعلوم أنّ الجملة الإنشائية لا يحتمل فيها الصدق أو الكذب، بخلاف الجملة الخبرية، فلو كان المراد هو الأول وهو الإخبار فقط أمكن أن تكون الجملة صادقة فيما إذا طابقت الواقع، أو كاذبة فيما إذا لم تتطابق مع الواقع، وإن كان المقصود هو المراد الجدي، فلا معنى لوصف الجملة المذكورة بالصدق أو الكذب، لأنّ مقصوده من الأساس لم يكن الإخبار بل الإنشاء، وإن جاء به بصيغة الجملة الخبرية. والانصاف أنّ الكثير من محاوراتنا العرفية . إن لم يكن الأكثر . تنحو هذا المنحى، فنرى المتكلم يتحدث بشيء ويقصد منه شيئاً آخر، أو لا يقصد منه شيئاً، مثلاً في اللقاء بين شخصين نرى أنّ كل واحد منهما يتحدث بكلمات خاصة لا يقصد منها معناها الحقيقي بل يعبّر عن شعوره الباطني فقط فيقول مثلاً: (سلام عليكم كيف الحال والمزاج، كيف حال الأهل والأطفال، الحمد الله، الله يحفظك ويرعاك و..)، ثم لا ينتظر أن يجيبه الطرف المقابل عن هذه الأسئلة، ولا يقصد من دعائه له، الدعاء بالمعنى الحقيقي مع توجه القلب إلى الله تعالى، ولا يقال عن هذا الكلام بأنّه لغو، لأنّ المقصود منه شيء آخر غير معاني الألفاظ والكلمات المستعملة في هذه الجمل. ومثال آخر: أن يقوم بعض الباعة المتجولين (في بغداد أيّام حكم صدام حسين) بكتابة شعار

خاص على لوحة «عاش صدام» ويضع هذه اللوحة أمام بضاعته، فهنا المراد الاستعمالي لهذه الجملة شيء، والمراد الجدي شيء آخر، لأنّ هذا البائع عندما خط هذه الجملة لم يقصد المعنى المراد من الكلمات، وربّما كان يكره صداماً وحكومته، بل كان يريد أن يقول: «أريد أن أعيش» فهو يوحي بهذا الشعار للشرطة ورجال الأمن والمخابرات بأنني إنسان مسالم ومن المؤيدين للقائد الضرورة، فدعوني أعيش ولا تتعرضوا لي بسوء. والزوجة كثيراً ما تشكو متبرمة من زوجها وأنّه مقصر في مسؤوليته وتعدد له بعض سيئاته، ولكن الزوج لا يرى في كلامها وفي سلوكه ما يبعث على الشكوى والتبرم، بل يرى أنّ كلام زوجته غير منطقي في حين أنّ هذه الزوجة عندما تتحدث عن شيء، فإنّها تريد شيئاً آخر، أي تريد أن تقول لزوجها: إنني محتاجة للمحبّة والحنان لا أكثر، إلاّ أنّها تصوغ هذا المعنى وهو مردها الجدي، بكلمات ذات معاني أخرى ربّما يتصور الزوج أنّ كلامها غير منطقي وأنّها تشكو منه بغير حق. العرفاء والمتصوفة دأبوا على حكاية القصص والأخبار في كتبهم ولم يكن مرادهم من ذلك مجرّد نقل الخبر والحكاية عن وقوعه في الخارج، بل لأخذ العبرة منه، فعندما يتحدث جلال الدين الرومي في ديوانه عن التاجر والببغاء، وكيف أنّ التاجر أراد يوماً السفرإلى الهند، فجاء إلى ببغائه ليودعه، فسأله عن حاجته وما يريده من الهند، فقال الببغاء: لا شيء فقط بلّغ سلامي إلى أهلي وعشرتي هناك. فلما وصل التاجر إلى غابات الهند، رأى بعض الببغاوات على الأشجار، فقال لهن: إنّ ببغائي يبلغكنّ السلام، وفجأة سقطت الببغاوات ميتة على الأرض، فتعجب التاجر من ذلك، ولما رجع إلى وطنه وجاء إلى بيته سأله الببغاء: . هل بلّغت سلامي إلى أهلي؟ فقال التاجر: نعم، ولكن العجيب أنّهم ماتوا فوراً عند سماعهم هذا الكلام، فوقع هذا الببغاء ميتاً أيضاً، فتعجّب التاجر كثيراً من ذلك، ولم يجد بداً من إخراج الببغاء الميت من القفص وإلقائه خارجاً، ولكن فجأة طار

الببغاء وحطّ على شجرة قريبة، فانتبه التاجر إلى هذه الخدعة وسأله عن سلامه إلى أهله،فقال الببغاء: إنّي تعلمت هذه الحيلة من أهلي، فهم قد أوحوا لي بتظاهرهم بالموت، أنّك إذا أرادت الخلاص من السجن والعودة إلى أرض الوطن فعليك أن تموت ليطلقك صاحبك من القفص فتعود إلينا، وهكذا فعلت. لا أحد منّا يقول: إنّ المولوي كاذب في هذه الحكاية، فالببغاء لا ينطق ولا يفهم مثل هذه الأمور، لأنّ مراد المولوي شيء آخر وقد صاغه بشكل قصة وحكاية، فهو يريد أن يقول: أيّها الإنسان، إذا أردت الرجوع إلى وطنك الأصلي، وهو الجنّة، فعليك أن تميت نفسك وأهواءك وشهواتك ليتسنى لك الخروج من سجن الطبيعة والذات الأنانية والتحرر من قيود النفس الأمارة، فهنا نرى أنّ المراد الجدّي للمولولي شيء آخر وهو مراد إنشائي قام بصياغته بصورة حكاية وقصة تتضمن الإخبار في مدلولها الاستعمالي. إذا عرفنا ذلك نعود إلى القصص القرآني لنرى أنّ القرآن الكريم يقرّ بهذه الحقيقة، وهي أنّ مراده من هذه القصص شيء آخر لا مجرّد الإخبار والحكاية عن حادثة واقعت في الخارج، بل أخذ العبرة والدرس منها: (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِاُوْلِي الاَلْبَابِ..). (وَكُلّاً نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ). وفيما نحن فيه نذكر قصّة موت سليمان أو الشهب التي تطرد الجن والشياطين من السماء ونقول: إنّ المراد من ذلك ليس حكاية مضمون الخبر كواقعة تاريخية، لأنّ القرآن ليس كتاب تاريخ ولا كتاب فلسفة أو علم، بل كتاب هداية وموعظة: (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ). فالمقصود من الحكاية الأُولى أنّ الجن لا يعلمون الغيب، خلافاً لما كان الكهنة يقولونه للناس الذين كانون يصدقونهم في أخبارهم، فالقرآن الكريم يريد من موت سليمان التأكيد على هذه الحقيقة في ذيل هذه القصة: (.. فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتْ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ). وهكذا الحال في قصّة ارسال الشهب على الشياطين

والجن، فالكهنة كانوا يقولون للناس بأننا نستقي علوم الغيب من الجن، الذين يستقون معلوماتهم من الملائكة، وعندما يذكر القرآن هذه القصّة، فإنّ مراده الجدّي هو إبطال هذا الزعم وأنّ الجن ليس لهم طريق إلى عالم الغيب، ولكن البيان وصياغة الخبر جاء بهذه الصورة التي يأنس بها الذهن العربي في ذلك العصر، ونصل إلى قصة الفيل وتصوير معطياتها مع ما تقدم من اشكاليات على الفهم الظاهري لها، فوفقاً لما تقدّم آنفاً من المقصود الجدّي لا ضرورة للالتزام بوقوع مثل هذه الحادثة بتلك التفاصيل، فالمراد الجدّي شيء آخر، وهو أن العرب المشركين كانوا يظنون أن الأصنام كان لها دور في دفع هذا الخطر عن مكة وأهلها، أو أن الله قد دفع هذا الخطر ببركة الاصنام، فجاءت هذه السورة لتدحض هذا التوهم وتحصر السبب بالله تعالى: (أَلَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ..

*وهذا هو ما ذهب إليه صاحب تفسير المنار في الكثير من القصص القرآني، كقصة خلق آدم وحواء وسجود الملائكة لآدم واستكبار إبليس واخراجهم من الجنّة، يقول في هذا الصدد: «ولكون التاريخ غير مقصود له لأنّ مسائله من حيث هي تاريخ ليست من مهمات الدين من حيث هو دين، وإنّما ينظر الدين من التاريخ إلى وجه العبرة دون غيره.. ». وأمّا تفسير الآيات على طريقة الخلف في التمثيل فيقال فيه: إنّ القرآن كثيراً ما يصور المعاني بالتعبير عنها بصيغة السؤال والجواب، أو باسلوب الحكاية لما في ذلك من البيان والتأثير، فهو يدعو بها الأذهان، إلى ما وراءها من المعاني (وهو ما أسلفنا من المراد الجدّي) كقوله تعالى: (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيد). فليس المراد أنّ الله يستفهم منها وهي تجاوبه، وإنّما هو تمثيل لسعتها وكونها لا تضيق بالمجرمين مهما كثروا، ونحوه قوله عزّ وجلّ بعدذكر الاستواء على خلق السماء: (فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ). قال الاستاذ الإمام مثاله: وتقرير التمثيل في القصة على هذا المذهب هكذا: إنّ إخبار الله الملائكة بجعل الإنسان

خليفة في الأرض هو عبارة عن تهيئة الأرض وقوى هذا العالم وأرواحه التي بها قوامه ونظامه لوجود نوع من المخلوقات يتصرف فيها فيكون به كمال الوجود في الأرض، وسؤال الملائكة عن جعل خليفة يفسد في الأرض لأنّه يعمل باختياره ويعطي استعداداً في العلم والعمل لا حدّ لهما في تصوير لما في استعداد الإنسان لذلك وتمهيد لبيان أنّه لا ينافي خلافته في الأرض . وتعليم آدم الأسماء كلها بيان لاستعداد الإنسان لعلم كلّ شيء في هذه الأرض وانتفاعه به في استعمارها . وعرض الأسماء على الملائكة وسؤالهم عنها وتنصلهم في الجواب تصوير لكون الشعور الذي يصاحب كل روح من الأرواح المدبرة للعوالم محدوداً لا يتعدى وظيفته . وسجود الملائكة لآدم عبارة عن تسخير هذه الأرواح والقوى له ينتفع بها في ترقية الكون بمعرفة سنن الله تعالى في ذلك . وإباء إبليس واستكباره عن السجود تمثيل لعجز الإنسان عن اخضاع روح الشر وابطال داعية خواطر السوء التي هي مثار التنازع والتخاصم والتعدي والافساد في الأرض.. وأمّا التمثيل فيما نحن فيه منها فيصحّ عليه أن يراد بالجنّة الراحة والنعيم.. ويصحّ أن يراد بآدم نوع الإنسان كما يطلق اسم أبي القبيلة الأكبر على القبيلة.. ويصح أن يراد بالشجرة معنى الشرّ والمخالفة.. ». وإلى هذا الرأي ذهب صاحب الميزان أيضاً حيث قال في ذيل تفسيره هذه الآيات من سورة البقرة: «وبالجملة يشبه أن تكون هذه القصة التي قصّها الله تعالى من إسكان آدم وزوجته، ثم إهباطهما لأكل الشجرة كالمثل يمثّل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا من السعادة والكرامة بسكونة حظيرة القدس.. ثم إنّه يختار مكانه كل تعب وعناء ومكروه وألم بالميل إلى حياة فانية وجيفة منتنة دانية».

ابراهيم الخليل وإشكالية ذبح الابن

هنالك إشكالية كبير ترد في قصّة محاولة إبراهيم (عليه السلام) ذبح ابنه وتقديمه قرباناً لله تعالى، فبالرغم من أنّ النتيجة انتهت بخير ولم يذبح إبراهيم (عليه السلام) ابنه ووقع الذبح على الكبش (وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْح عَظِيم). إلاّ أنّ السؤال الذي يثور في الذهن أنّ إبراهيم قد سعى لارتكاب جريمة قتل النفس بريئة بحجّة أنّ الله أمره بذلك لرؤيا رآها في المنام (قَالَ يَا بُنَىَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ..)، فكيف أقدم هذا النبي العظيم على قتل طفل بريء وكأنّه لا يعلم بأنّ الله لا يأمر بالفحشاء والمنكر: (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ). إننا عندما نطرح هذه الاشكالية الأخلاقية والحقوقية على هذه القصّة لأننا ندرك جيداً أنّ الكثير من حالات الارهاب وقتل الأبرياء التي يرتكبها المتشددون الإسلاميون وجماعات التكفير تستقي مبرراتها من مثل هذه الآيات القرآنية بحجّة أنّ الله أمرنا بقتل المخالفين وحتى الأبرياء من النساء والرجال والأطفال كما أمر الله إبراهيم بذبح ابنه البريء وأمر الخضر بقتل الغلام!! ولا فرق في أن يصل الأمر الإلهي للإنسان بطريق مباشر، وهو الوحي، أو بطريق غير مباشر، المهم أنّ هذا الإنسان الملتزم بتعاليم الدين يتحرك في قتله للأبرياء من منطلقات القناعة واليقين بأنّه سائر في خط الوحي والطاعة لتعاليم السماء. ومن هنا نرى ضرورة كشف اللثام عن هذه المسألة ووضعها على مشرحة النقد والتحقيق وعدم الاستسلام لظاهر النص حتى لو كان يستبطن مخالفة للقيم أو يفرض تداعيات خطيرة على الإنسان والمجتمع في حركة الواقع والحياة. لا يقال: إنّ الأمر الإلهي المذكور كان لمجرّد الامتحان ولم يقصد به الطلب الجدّي على المستوى الممارسة والتطبيق، لأنّ الإشكال ليس هو في وقوع القتل أو عدم وقوعه، بل في إقدام إبراهيم (عليه السلام) على قتل بريء وهو لا يعلم بأنّ هذا الأمر

امتحاني، أي كان يعتقد بأنّ الله تعالى يمكن أن يأمر بقتل البريء، وبعبارة أخرى، كان يعتقد بأنّ الله يأمر بالظلم! فهل يصدّق مؤمن . فضلاً عن نبي . بأنّ الله يأمر بالظلم؟ ألا يخدش هذا التصور في إيمانه بالله وبصفاته الكريمة؟ وللأسف فإنّ المفسّرين وعلماء الإسلام أخذوا من هذه القصّة البعد الإيماني فقط وركزوا على عمق إيمان إبراهيم وحبّه لله واستعداده المطلق للتضحية في سبيله مهما بلغ الثمن غافلين عن ملازمات هذه التضحية وهذا الإيمان. ومن المناسب استعراض ما ذكره ابن عربي من تفسير معقول لهذه المسألة إلى حدّ ما . حسبما نقله الدكتور نصر حامد أبو زيد عن الفتوحات المكية . فقد تجاوز هذه الإشكالية بأنّ قرر بأنّ الخطأ في هذه العملية كان من إبراهيم لا من الله، فالله تعالى لم يأمره بذبح ابنه بل وقع الأمر الإلهي منذ البداية على ذبح الكبش، إلاّ أنّ إبراهيم تصور أنّ الأمر تعلق بالابن، لأنّ الكبش ظهر له في المنام على هيئة ابنه ولعل ذلك لشدّة علاقة الراعي إبراهيم بغنمه بحيث أنّه رآها كولده!! وطبعاً فإنّ مثل هذه المقولة تتخطى دائرة العصمة للأنبياء وتجيز عليهم وقوع في الخطأ، إلاّ أنّها مع ذلك تخلصنا من العويصة التي نحن بصدد حلّها وهي كيفية تعلق الأمر الإلهي بالظلم والجريمة وتحرك إبراهيم في خط ارتكاب جريمة قتل طفل بريء. ويقول صاحب التفسير الصوفي: «وولد إبراهيم إشارة إلى ولادة معنوية لإبراهيم، وولادة بعثية جديدة، من قائمة بالله، ويرى بها ما رأى نوح قبل وكان على إبراهيم أن يضحي بنفسه التي لم تعد له، والتي وهبها الله إيّاه على سبيل الاستعارة، فعرض إبراهيم على نفسه ما رآه في منامه أن يذبح ولده، فقالت النفس التي رجعت إلى ربّها راضية مرضية: إفعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين». (وربّما كان إبراهيم أشعرياً يؤمن بأنّ الحسن ما حسنه ا لشارع وأمر به والقبيح ما قبحه الشارع ونهى عنه لا أنّ قتل البريء قبيح بحدّ ذاته، فعندما يأمر الشارع بقتل البريء يصبح حسناً ويجب امتثاله!! وهو أيضاً وجه آخر لحلّ

هذه الإشكالية). وهناك وجوه أخرى يطرحها أنصار الحداثة في قراءتهم للنصوص الدينية من خلال علم الألسنيات والهرمنيوطيقا وعلم الكلام الجديد، تقوم على أساس التفسير الرمزي للنص أو التفسير الاسطوري ويقترب من التفسير الصوفي من تأويل لمفردات النص تأويلاً يخرجها عن معناها الظاهري، ونستوحي من هذه الوجوه والاطروحات الجديدة أنّ النص لا يهدف إلى ذكر واقعة تاريخية من موقع الرد التاريخي والإخبار المحض عن وقوع الحادثة، فربّما تكون الواقعة اسطورة متداولة على ألسن الناس فيأتي النص الديني ليوظفها في هداية الأفراد إلى الحق ويستخلص منها العبرة والدرس، وما نحن فيه من هذا القبيل، فربّما كانت قصّة ذبح إبراهيم لولده اسطورة يهودية ذكرها أحبار اليهود في التوراة وتناقلها الأوساط الدينية، وجاء القرآن وطرحها كقصة إيمان راسخ وتوكل عميق من نبي من الأنبياء ليوحي للناس والمسلمين كيف تكون الطاعة المطلقة لله تعالى وكيف تكون التضحية في سبيله في وقت كان النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في أمسّ الحاجة لتعميق الإيمان بالله والطاعة المطلقة له في قلوب أتباعه. ولا يسعنا المقام لمناقشة مثل هذه الاطروحات واستعراض الأدلة والشواهد التي يذكرها المحدثون ومخالفوهم في هذا الموضوع، فلهذا الحديث وقت آخر، والمقصود هو إثارة بعض الأسئلة وعلامات استفهام حول بعض النصوص القرآنية لئلا يقنع علماء الدين بما يفهمونه من ظاهر النص ويتركون العمل بالآية الشريفة: (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوب أَقْفَالُهَا). ويمكن تقرير وجه آخر للمسألة ربّما يكون أكثر معقولية واعتدالاً في تفسير الواقعة وإن كان من جهة أخرى ينزع إلى توكيد البعد البشري لإبراهيم (عليه السلام) وينزع عنه تلك الهالة الملكوتية فوق البشرية، وهو أن يقال إنّ إبراهيم عندما حلّ في بلاد الكنعانيين في فلسطين وعاش معهم فترة من الزمان اطلع عن كثب على معتقداتهم وطقوسهم الدينية ومنها تقديم القربان، والشواهد التاريخية، وعلى أساس ما ذكره

بعض علماء الآثار، تقرر أنّ الكنعانيين كانوا أحياناً يقدّمون أطفالهم كقرابين للآلهة، ومن جهة أخرى كان عشق إبراهيم لله تعالى وإيمانه العميق يدعوانه لتقديم أعزّ وأغلى ما لديه لله كاعلان عن هذا الحبّ والولاء وخاصّة بعد ما رزقه الله الولد على كبر سنه، فكان هذا الهاجس يراوده دائماً في تقديم مثل هذا القربان، لأنّه من جهة لا ينبغي له أن يكون أقل حبّاً لله من حبّ المشركين لآلهتهم، ومن جهة أخرى كان يعيش التردد من الاقدام على مثل هذا العمل لمخالفته للقيم الإلهيّة والأخلاقية التي يؤمن بها. واستمر هذا الحال مدّة من الزمان، والمعروف .كما يذكر علماء النفس . أنّ النفس الإنسانية قد تواجه بعض الموانع العرفية والدينية في اشباع رغباتها في عالم اليقظة فتقوم بالتنفيس عنها في عالم الرؤيا واشباع تلك الرغبات والميول الممنوعة (كما في مقاربة المحارم في المنام)، وهكذا كان حال إبراهيم (عليه السلام) فقد رأى في المنام . وللتنفيس عن تلك الرغبة المكبوتة والخلاص من المعاناة . أنّه يقدم ولده قرباناً لله تعالى. ولكن المسألة لم تنته عند هذا الحدّ، فبعد أن استيقظ إبراهيم وأخذ يفكر فيما رآه من الحلم تصور أنّ الله يأمره بذلك، في حين أنّ الحلم لم يكن يحمل في طياته مثل هذا الأمر الإلهي، وهنا حسم إبراهيم أمره وأخذ الطفل واتجه به إلى ربوة لتقديمه قرباناً لله تعالى. وغني عن البيان ما كان يعتلج في قلب هذا الأب وهو يقود ولده وفلذة كبده إلى المسلخ من اضطراب عظيم وتجاذبات شديدة حتى رأى أحد الشياه يرعى في تلك المنطقة . ولعله كان من أغنامه . فقفز إلى ذهنه فجأة طريق الخلاص وأنّ الله هو الذي أرسل إليه هذا الكبش ليذبحه بدلاً من ابنه، فما أن تبادرت إلى ذهنه هذه الفكرة حتى أسرع لتسريح ابنه وأخذ يقود الكبش ليذبحه قرباناً لله.. ومن الطبيعي أن يرى كل مؤمن راسخ الإيمان أن كل ظاهرة وحركة في العالم وكل صغيرة وكبيرة فهي من الله تعالى، فعندما يتبادر إلى ذهن إبراهيم أنّ الله قد أرسل له هذا الكبش ليضحي به بدلاً من ابنه، فهذا لا يعني أنّه

متوهم في ذلك، وبكلمة أخرى أنّه يمكن تفسير الواقعة تفسيراً طبيعياً ودينياً في ذات الوقت دون أي منافاة بينهما. والذي يدعونا إلى تمحلّ هذه الآراء والحلول والابتعاد عن الصيغة السائدة في تفسير القصّة حسب ظاهر النص، أنّ مثل هذا التفسير يوقعنا بمحاذير عدّة منها: . إنّ الله تعالى . وفقاً للتفسير المتداول . يأمر بالظلم ويدعو نبيّه إلى ارتكاب جريمة قتل طفل بريء، والتفسير المقترح ينزه الله عن الأمر بالظلم. . إنّ إبراهيم إلى درجة من السذاجة وقلّة معرفته بالله وأسمائه الحسنى أنّه كان يعتقد أنّ الله يمكن أن يأمر بقتل بريء، أو أن يأمر بالمنكرات وينهي عن مكارم الأخلاق. . التداعيات الخطيرة والآثار المدمّرة لمثل هذه العقيدة وهذا السلوك في طاعة الله، فكل مؤمن يمكنه ويجوز له شرعاً أن يعتدي على نفوس وحرمات الآخرين وممتلكاتهم وأعراضهم إذا اعتقد جازماً أنّ الله أمره بذلك، وهذا هو ما نراه في سلوك التكفيريين والارهابيين الذين يهلكون الحرث والنسل باسم الدين والجهاد في سبيل الله!!

التفسير السسيولوجي لظاهرة الايمان بالله

تقدم بهذا التحليل علماء الاجتماع الفرنسيين في اوائل القرن العشرين ومنهم «اميل دوركيم» وأتباعه. ويقوم هذا التحليل على اساس أن فكرة الالوهية وليدة روح المجتمع للتحكم في سلوك الافراد وأن الآلهة موجودات خيالية يخلقها المجتمع في ذهن الافراد لاستخدامها كأداة لتطبيع الافراد وتهذيب افكارهم وسلوكياتهم. وتدعى هذه النظرية بأن الافراد المتديّنين يشعرون بأنهم يقفون مقابل قدرة أعلى وراء الطبيعة تطلب منهم سلوكاً معيناً وتفرض عليهم قيم وتكاليف اخلاقية تجاه الآخرين. والحال أن هذه القدرة الغيبية ليست شيئاً وراء الطبيعة، بل هي طبيعة المجتمع وروحه المتشكلة من مجموع

الافراد حيث توحي الى الافراد بأنها قدرة أعلى ولها صفات الوهية وتخلف تصوراً خاصاً في أذهانهم يتجلّى في فكرة الالوهية. ويرى دوركايم أن الشعور بالالوهية . الذي يشكل مصدر جميع اشكال التعلق بالمقدسات والوفاء لها . في الحقيقة ليس اكثر من انعكاس حاجة المجتمع لشدّ اعضائه ووفاء افراده له، ففي المجتمعات البدائية يقوى ويشتد الشعور بالولاء للقبيلة وحقها في الطاعة والتبعية المطلقة بالنسبة لافراد القبيلة، والرسوم والتقاليد والالزامات والمحرمات كلها عبارة عن أدوات لفرض شخصية القبيلة وحكومتها على الافراد مما يجعل منها امراً مقدساً يستوجب الخشوع والخضوع تجاهها بعنوان أنها قدرة غيبية اعلى. وفي المجتمعات المعاصرة تتجلى روح المجتمع هذه في زمان الحرب والدفاع حيث تسيطر على الافراد روح الوطنية وتدفعهم الى التضحية بأنفسهم في سبيلها. فنحن . كما . يقول دور كيم . كبشر نشعر في أعماق نفوسنا بالارتباط الاجتماعي مع مجتمعاتنا وعندما ننفصل عن المجتمع نشعر بالغربة والوحشة، فالانخراط في المجتمع هو العامل الاساس في نشاطنا وتوجيه سلوكياتنا ومن ذلك نشعر بأن أمراً قدسياً يربطنا مع سائر الافراد ويدعونا الى عبادته وتقديسه. فالدين عبارة عن عامل لشدّ الافراد وتنظيم عملية ارتباطهم مع بعضهم البعض. وعلى هذا الاساس فالدين أو الالوهية بمثابة حقيقة شاملة وعظيمة لشخصية المجتمع مقابل الافراد ممتدة بامتداد التاريخ البشري، وبالتالي فالانسان ومن أجل حفظ حياته الاجتماعية هو الذي خلق فكرة الالوهية في ذهنه لا أنها تحكي عن وجود موضوعي مقدس خارج ذهن الانسان.

المناقشة: من الواضح أن هذا التحليل السسيولوجي لظاهرة التدين والاعتقاد بالآلهة لا يمثل دليلاً منطقياً على المدعى. وهو عدم وجود الله، بل غاية ما يفيده تفسير علمي لهذه الظاهرة الاجتماعية حسب ادعاء علماء الاجتماع، ورغم ذلك فانه بالامكان تسجيل عدة ملاحظات حول هذا الدليل أو هذه النظرية التحليلية للاعتقاد بالله: . إن هذه النظرية

تفتقد في الاساس لاثباتات علمية على مستوى التجربة أو الاستقراء وغيرهما من ادوات الاثبات العلمي، ومعلوم أن كل نظرية لا تثبت نفسها وصحتها في سوق البحث العلمي تبقى مجرد احتمال لا يفيد علماً ولا يدفع غيره من الاحتمالات العلمية في تفسير هذه الظاهرة. والنتيجة أن هذه الفرضية حتى لو كانت مقبولة فهي لا تفيد في ردّ القول بوجود إله خالق لهذا العالم. أي أن كل فرضية تفسر ظاهرة معينة لا تمتد الى الجذور الفلسفية لهذه الظاهرة فعلى فرض قبولنا بأن منشأ الاعتقاد بالله في المجتمعات البشرية هو ما ذكر من روح المجتمع الاّ أن هذا لا يعني أن هذا العالم بما فيه من انسان وحيوان وكائنات اخرى ليس له خالق مدبّر. ـ إن هذه النظرية عاجزة عن توضيح وتفسير الحركات الاصلاحية للمصلحين والحكماء والانبياء المخالفة للتيار السائد في المجتمع، فالنظرية المذكورة هي نظرية محافظة وتقرر أن المجتمع يوحي في أذهان أفراده بما من شأنه أن يشدّهم ويعمل على تطويعهم للارادة الكلية للمجتمع فاذا كان الله هو هذه الروح الاجتماعية المحافظة فيلزم أن يقف ضد اي حركة خارجة عن دائرة التكاتف الاجتماعي والحال أن التاريخ يشهد بأن الله كان مع الانبياء والمصلحين في حركاتهم ضد أقوامهم، بل أن جميع الانبياء طردوا من مجتمعاتهم ووقف كل مجتمع بشري موقفاً سلبياً من أية حركة من هذا القبيل الاّ أن حركة الانبياء استمرت حتى كتب لها النصر في كثير من المواقع، والأديان والوقائع التاريخية تؤكد وقوف الله مع هؤلاء الانبياء ضد أقوامهم. ومن هذا القبيل الحركات المناهضة للاستعمار وحقوق الانسان في المجتمعات التي تخوض حرباً استعمارية ضد المجتمعات المستضعفة كما هو الحال في التظاهرات المخالفة لحرب فيتنام في امريكا أو حركات حقوق الانسان في فرنسا التي وقفت مع الثورة الجزائرية أبان الاحتلال الفرنسي للجزائر. فاين كانت روح المجتمع التي تعمل على شدّ افراده وتطويعهم وتوحيدهم في كل من امريكا وفرنسا وموقفها من هؤلاء

الأفراد الخارجين على إرادتها؟ والطريف أن الانبياء ورجال الاصلاح بعد طردهم من المجتمع يشعرون بأنهم أقرب الى الله من أي زمان مضى كما نقرأ ما حكاه القرآن عن الأنبياء ابراهيم وموسى ومحمد وما كانوا يتمتعون به من روحيات عالية لدى هجرتهم لأقوامهم ولكن وفقاً لهذه النظرية يجب أن يكون الخارج على المجتمع خارجاً على الله وبعيداً عن رحمته وعنايته!! ـ إن هذه النظرية منقوضة بالكثير من الحالات الفردية في المجتمعات الحديثة التي ضعفت فيها روح الشدّ الاجتماعي وتعمقت فيها روح الفردية وطغت فيها كرامة الفرد واهميته على حساب الروح الاجتماعية ولكن رغم ذلك نلاحظ أن قوة الايمان بالله والاعتقاد به بقيت على حالها إن لم نقل أنها قد ازدادت وتعمقت وترسخت لدى بعض الافراد. وعلى عكس ما يشاهد من مظاهر الخلاعة والمجون والتكالب على الدنيا في المجتمعات المتقدمة فان هناك امتداد للدين والاعتقاد بالله في العمق العاطفي والوجداني في هذه المجتمعات، بل يمكن القول بأن مثل هذا الايمان أنقى وأقوى من ايمان الافراد في المجتمعات المتخلفة التي يتعرض أفرادها لضغوط ثقافية واجتماعية وعائلية تدفعهم الى اعتناق عقيدة معينة دون أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، فمثل هذه الضغوط لا تمارس في حق الافراد في المجتمعات المتقدمة، ولهذا كان الايمان بالله يمثل خياراً حراً للأفراد، والانسان المؤمن في مثل هذه المجتمعات يختار ايمانه بحرية مطلقة ويلتزم بما يفرضه عليه دينه باختياره، فمن الطبيعي أن يكون ايمانه هذا أفضل وأسلم من غيره ويكون التزامه الخلقي والديني ناقضاً للنظرية المذكورة بعد أن تحرر الأفراد من اعتقاد معين يفرض عليهم من المحيط والاسرة والمجتمع والحكومة ومن خارج ذواتهم وعقولهم!

التفسير السيكولوجي لظاهرة الايمان بالله علماء النفس من اتباع مدرسة التحليل النفسي يرون في الايمان بالله نوعاً من الدفاع الذهني مقابل الحوادث الطبيعية كالزلازل والعواصف والامراض والبراكين والموت وأمثال ذلك. ويرى فرويد أن القوى الطبيعية تقف مقابل الانسان بمنتهى القسوة والعظمة من دون أن يقدر الانسان على تحديها ودفعها. وكيف يتسنى له ذلك مقابل قوى غير متشخصة؟ ولكن اذا كانت قوى الطبيعة هذه لها مشاعر وأحاسيس كما للانسان، واذا كان الموت لا يمثل ظاهرة طبيعية يعجز الانسان عن تفسيرها بل من فعل إرادة شريرة.. واذا كانت هناك موجودات ذات شعور تملأ عالم الوجود من نوع الموجودات التي نعرفها، حينئذ بامكاننا أن نتنفس الصعداء ونشعر بالأمن لدى تعرضنا للاخطار ونتغلب على القلق والاضطراب في انفسنا تجاه الحوادث والاخطار، فلعلّنا لا نتمكن من الدفاع عن أنفسنا لحد الآن، ولكننا لسنا نفتقد الحل لهذه المشكلة. فنحن نستطيع استخدام بعض الوسائل المعروفة لدينا تجاه هذه الموجودات المتغطرسة، يمكننا أن نستغيث أمامها. أو نطلب رضاها وعفوها. أو نستميلها ونعمل على كسبها وبالتالي نتمكن من جذب بعض قدرتها لصالحنا، والطريق الذي اختارته الاديان السماوية كاليهودية والمسيحية .كما يقول فرويد . هو الاستفادة من ذكرى الأب العطوف الذي يحمي اطفاله وكأنها قوة عظمى في هذا الكون الفسيح مهمتها حماية الانسان من هذه المخاطر، فصورة الأب الذي يبتسم لطفله وهو في المهد تطورت لتكون صورة الاب الذي يبتسم للبشرية من اعالي السماء. ويرى «فرويد» أن المفاهيم الاخلاقية والدينية من قبيل الذنب والطاعة والعبادة وأمثالها وليدة «عقدة او ديب» حيث يفترض فرويد أن الاسرة الأولية للبشر كانت تضم الاب والام والاولاد. وكان الأب هو المسيطر على الاسرة ويتمتع بحقوق واسعة منها حق الاستفادة الجنسية من العنصر المؤنث وباستطاعته القضاء على كل من يقف في طريق تثبيت سلطته على الاسرة من الاولاد.

فما كان من الاولاد الاّ أن اتحدوا وعملوا على قتل الأب (ولعلهم اكلوه بعد ذلك لأنهم كانوا من آكلي لحوم البشر) ولكن هذه الجريمة الاولى أورثتهم القلق والاضطراب الشديد وتفاعل الندم والقلق لينتج احكاماً اخلاقية وشرعية وسائر الطقوس والمظاهر الدينية. فبعد مقتل الاب حزن الابناء وندموا حيث لا ينفع الندم، فما كان منهم الاّ أن فكروا في خلق الصنم الذي يعبّر عن وجود الاب، وخلقوا بعض القيود التي تمنعهم من قتل الاب أو الزنا بالمحارم (لأن اوديب الذي قتل أباه تزوج فيما بعد امه من حيث لا يعلم كما تقول اسطورة فرويد) وهكذا تولدت الاحكام الاخلاقية والدينية، ثم إن هذا الربط بين الدين وعقدة اوديب تكرر في كل فرد من أفراد البشر لأن فرويد يرى أن هذه العقدة كلية وشاملة. فالشعور بالاثم يوضح السرّ في التعظيم أو التقديس الذي يقوم به الانسان تجاه الله أو الآلهة. الكثير من علماء النفس من غير مدرسة التحليل النفسي في الوقت الذي لا يؤيدون صحة هذه الفرضية بتمام تفاصيلها الاّ انهم يوافقون فرويد على الاصل النفساني لظاهرة الدين من حيث كونها ردة فعل للرغبات المكبوتة في اللاشعور. أو كون الدين اداة من ادوات الضبط النفسي التي يستخدمها (الانا الاعلى) لضبط سلوك (الهو) أو الغرائز الحيوانية في الانسان في عملية التفاعل الاجتماعي مع الآخرين. المناقشة: لا نطيل في الردّ على هذه النظرية بعد أن رأينا أنها لا تمثل دليلاً منطقياً على عدم وجود الله. بل هي مجرد تفسير لظاهرة خاصة في سلوك الفرد، ولهذا فهي على فرض صحتها لا تمنع الاحتمال المقابل لها وأن يكون الله موجوداً رغم أن ايمان الافراد بالله أو بالاصنام قد يكون له دوافع نفسية من قبيل ما ذكرته النظرية، مضافاً الى أن هذه النظرية . وباعتراف الباحثين والمحققين من علماء النفس . تفتقد لأدنى درجات الاثبات العلمي. ولغرابتها على الذهن السليم فهي أشبه بالاساطير الخرافية منها الى النظرية العلمية. أما كون الدين والايمان بالله نابع من دوافع نفسية في ا الانسان فهو لا يمنع

من أن يكون لهذه الدوافع واقع موضوعي خارج ذات الانسان كما في عواطف الامومة والعشق وحب النوع وما شاكل ذلك. فلا أحد يقول عن مثل هذه الدوافع والعواطف بأنها موهومة ولا حقيقة لها في واقع الأمر. فكيف جاز لعلماء النفس هؤلاء اثبات الاصل النفسي لهذه الظاهرة مع انكار أن تكون حاكية عما بأزائها في الخارج؟!

منهج العقل الديني في التعامل مع المعارف والمطالب الدينية

وهو المنهج الذي يستند عليه علماء الكلام والفقهاء عادة في البرهنة على صحة المعارف الدينية، وهو المنهج السائد أيضاً في اوساط المتدينين في مجتمعاتنا الاسلامية، ويتلخّص العقل الديني في أنه يقوم على أساس الإيمان بثوابت دينية مسلّمة لا تقبل النقاش ولا يدنو منها الريب، فالاصل في هذه المعارف هو الوحي، والعقل فرعه حيث يطلب من العقل التحرك في اطار محدّد سلفاً داخل منظومة من الثوابت المعرفية التي يؤمن بها الفرد ولا يسمح له بتجاوزها، بل عليه أن يسعى الى اقامة الأدلة والبراهين على صحتها. قال العلاّمة المجلسي في رسالة الاعتقادات: «فمنهم من سلك مسلك ا لحكماء الذين ضلّوا وأضلّوا، ولم يقرّوا بنبيّ ولم يؤمنوا بكتاب واعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة (الى أن قال) فهم يؤولون النصوص الصريحة الصحيحة عن أئمة الهدى صلوات الله عليهم بأنه لا يوافق ما ذهب إليه الحكماء (ثم قال) ومعاذ الله أن يتّكل الناس الى عقولهم في اصول العقائد فيتحيّرون في مراتع الجهل، ولعمري أنهم

كيف يجترؤون أن يؤولوا النصوص الصريحة الواضحة الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة لحسن ظنّهم بيوناني كافر لا يعتقد دينا ولا مذهباً» وفي ذلك أيضاً يقول المحدّث الحرّ العاملي في «اثبات الهداة»: «لا يخفى أن الأدلة العقلية اذا وافقت الكتاب والسنّة، كان كلّ واحد منهما مؤيّداً للآخر فلا بأس بها، وقد كان النبي والائمة (عليهم السلام) يستدلّون بمثل ذلك، والنصوص به متواترة، فتلك الأدلّة المروية عقليّة نقليّة معتمدة موافقة للكتاب وهي من السنّة، وذلك كاف عن الادلّة الواهية المأخوذة من الفلاسفة والملاحدة والعامة ونحوهم، والأدلّة المشار اليها مرويّة في اصول الكافي وكتاب الاحتجاج وكتاب التوحيد ونهج البلاغة وعيون الاخبار وبصائر الدرجات ونحوها، وفيها كفاية عن غيرها والله الموفق» ويقول المحدث الجزائري في الانوار النعمانية: «ان اكثر اصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من اهل الرأي والقياس ومن اهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها وطرحوا ما جاءت به الأنبياء (عليهم السلام) حيث لم تأتِ على وفق عقولهم، حتى نقل أنّ عيسى (على نبينا وآله وعليه السلام) لما دعا افلاطون الى التصديق بما جاء به أجاب بأنّ عيسى رسول الى ضعفة العقول واما انا وامثالي فلسنا نحتاج في المعرفة الى ارسال الأنبياء. العقل، فتابعهم بعض اصحابنا فقالوا: انه اذا تعارض الدليل العقلي والنقلي طرحنا النقلى أو تأولناه بما يرجع الى العقل ومن هنا تراهم في مسائل الاصول يذهبون الى اشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقلية على خلافها لوجود ما تخيلوا انّه من دليل عقلي.. ». وتعتمد هذه الطائفة من العلماء في مذهبهم هذا على جملة من الروايات الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) تشدّد النكير على اتباع الناس لعقولهم في الدين وتحصر الهداية في ما أنزل الله تعالى من الوحي وما صدر من النبي وأهل بيته الكرام، وعلى سبيل المثال نشير الى ما ورد في «وسائل الشيعة» عن محمد بن مسلم قال:

سمعت ابا جعفر (عليه السلام) يقول: «ليس عند أحد من الناس حق ولا صواب، ولا أحد من الناس يقضي بقضاء حقّ الاّ ما خرج من عندنا أهل البيت، واذا تشعبت بهم الامور كان الخطأ منهم والصواب من علي (عليه السلام) » وفي حديث آخر له (عليه السلام) : «كلّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل» وعنه (عليه السلام) قال: «من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه الى يوم القيامة» وقال ابو جعفر (عليه السلام) لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: «شرّقا وغرّبا فلا تجدان علماً صحيحاً الاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت» وقد بلغ هذا التيار الفكري في الطائفة الشيعية الذروة على يد «أمين الله الاستر آبادي» وحركته الاخبارية التي خيّمت على الوسط العلمي طيلة القرنين. ولا يقتصر هذا اللون من التفكير على الطائفة الشيعية فحسب بل نجد له نظائر لدى الكثير من علماء أهل السنّة القدماء منهم والمتجدّدين، ويمثل تيار ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب الذي يسمى بتيار «السلفيّة» التيار البارز لدى أهل السنّة في انكار قيمة العقل في مسائل الدين وضرورة الرجوع الى القرآن والسنة فحسب، يقول ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل»: «اذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع. لأن العقل مصدّق للشرع في كل ما أحبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به» ويقول «سيد قطب»: «إن العقل البشري ليس هو الذي يصنع مقومات التصوّر الاسلامي . كما هو الحال في الفلسفة . إنما هو الذي «يتلقّاها» من مصدرها الربّاني، «يدركها» صحيحة حين يتلقّاها وهو متجردّ من أي «مقررات» سابقة في هذا الباب. سواء من مقولاته الذاتية، أو من مقولات العقائد المحرّفة ولو كان لها أصل ربّاني، وعليه أن يتقيّد فيما يتلقّاه من ذلك المصدر الصحيح بالمدلول اللغوي أو الاصطلاحي للنصّ الذي وردت فيه المقوّمات بدون تأويل . ما دام محكماً، وأن يصوغ من هذا المدلول مقرراته هو ومنهجه في النظر أيضاً، فليس له أن يرفض هذا المدلول، أو يؤوله . حتى

لو كان متعيّنا من النص . بحجة انه غريب عليه، أو صعب التصور عنده، أو أن منطقه لا يقرّه، فهو . العقل البشري . ليس حكماً في صحة هذا المدلول أو عدم صحته . في عالم الحقيقة والواقع . انما هو حكم فقط في فهم دلالة النص على مدلوله وفق المفهوم اللغوي او الاصطلاحي للنص، وما دلّ عليه النص فهو صحيح، وهو الحقيقة، سواء كان من مألوفات هذا العقل ومسلّماته، ام لم يكن، ويستوي في هذه القاعدة العقيدة والشريعة». نقد منهجية العقل الديني بالرغم من أن علماء الكلام والفقهاء اعتمدوا هذا العقل كأساس لإثبات الكثير من المسائل الدينية في أصول الدين وفروعه، الاّ أن الصحيح هو عدم صلاحية العقل الديني القائم على أساس الإيمان بالمعارف الدينية المستقاة من الوحي لمقام القضاوة والحكم في هذه المسائل، وذلك: . افتقاد عنصر الحياد والانصاف: إن البرهان العقلي الصادر من هذا العقل تابع لإيمان الشخص وجوازمه العقائدية المسبقة ويفتقد الى عنصر الإنصاف والحياد، فمع فرض بطلان تلك العقائد في دائرة الواقع وكون العقل تابعاً لهذه العقائد يقع الخلل في هذا الميزان ويؤدي الإعتماد عليه إلى ارباك ذهنية الفرد ووقوعه في دوامة الجهل المركّب مثل ما نراه في ارباب الأديان والمذاهب الإسلامية المختلفة الذين يدّعون أنهم على حق ويستدلون على حقانية مذهبهم ومعتقداتهم بالأدلة العقلية وكل واحد منهم يظن أن العقل بجانبه ويؤيد مذهبه وينفي المذاهب والأديان الاخرى بالبرهان العقلي أيضاً. وببيان أوضح: إن ملاك حقانية الدين في اصوله الدينية يجب أن ينظر إليه من خارج دائرة الدين لا من داخله، وبعد التسليم بأن هذا الدين مطابق للحق تصل النوبة إلى النظر من داخل الدائرة الدينية واثبات بعض قضاياه الجزئية بواسطة النصوص أي بالدليل النقلي، و جميع علماء الإسلام متفقون على ضرورة اثبات العقائد الدينية المحورية في دائرة أصول الدين بالبرهان العقلي وعدم جواز التقليد فيها، في حين أن العقل الديني أسير العقائد المسبقة

والأفكار الموروثة، ولهذا نجد أن عوامل الوراثة والبيئة والمحيط الثقافي تفرض أحكامها على عقل الفرد، وتكون النتيجة أن كل شخص يخضع في عقائده وأصول دينه لعقائد أبويه ومجتمعه، فالشخص المتولد من أبوين شيعيين والذي يعيش في مجتمع شيعي يكون شيعياً، وهكذا السنّي والوهابي والاسماعيلي والزيدي و.. ولا يقتصر هذا الأمر على المذاهب الإسلامية، بل نجد أن المسيحي في مسيحيته، واليهودي في يهوديته، والبوذائي في بوذائيته يستخدمون هذا اللون من العقل في إثبات صحة معتقدهم وسلامة فكرهم وحقانية مذهبهم. . الاحتياج للعقل في تشخيص الحق والباطل: إن الملاحظ على أصحاب العقل الديني هي أنهم رغم ادعائهم احترام العقل وضرورة تطابق القضايا الدينية مع العقل، الاّ أنهم عملاً يتحركون بوحي من سلطة النصوص الدينية في تعاملهم مع كليات الشريعة وجزئياتها على أساس أن «دين الله لا يصاب بالعقول»، في حين أن الصحيح هو احتياجنا الى العقل في جميع مفاصل الشريعة وعدم حصر الاستدلال العقلي في دائرة أصول العقائد، لأن كل إنسان حينما يعتنق ديناً معيناً يجب أن يلاحظ بعقله جميع قضايا هذا الدين، الفكرية منها والتطبيقية، الإلهية منها والاجتماعية، وعلى سبيل المثال نأخذ قضية الحقوق الفردية والاجتماعية، فنحن قبلنا بالاسلام لأنه يراعي الحقوق الانسانية في كافة احكامه وتشريعاته، ولو فرضنا أنّ حكماً من الاحكام الشرعية لا ينسجم مع العدالة لرفضناه حتماً، بل ولرفضنا ذلك الدين الذي يقرر الظلم ولو في حكم واحد من احكامه كأن يبيح وأد البنات مثلاً، أو أن من جملة عباداته وشعائره الدينية أنه يوجب على المجتمع الاسلامي تقديم قربان بشري لدفع الشياطين مثلاً، أو لاستنزال المطر كما كان هذا العمل متداولاً في حضارة الفراعنة والاقوام السالفة، بل لو أن حكماً من الاحكام الدينية كان يبيح للولد صفع أبيه بدون حق لما وسعنا الالتزام بذلك الحكم أو اعتناق ذلك الدين. وعلى هذا الاساس نقول بأن القضايا الدينية جميعاً يجب

أن تكون خاضعة للعقل والفطرة، وأن النظر الى كليات الاحكام وجزئياتها يجب أن يكون من خارج دائرة الدين ولا اقل من عدم تنافيها وتضاربها مع العقل والفطرة، وجميع المسلمين يتحركون عملاً بهذا الاتجاه في قراءتهم للنصوص الدينية، فنحن حينما نقرأ القرآن نقرر معقولية الآيات في لا شعورنا، وكلّما مرت علينا آية مخالفة للعقل والفطرة فاننا نسعى لتأويلها بما يرفع ذلك الاختلاف، هذا بالنسبة الى القرآن الكريم، فكيف الحال بالنسبة للنصوص الدينية الأخرى؟ والحال أن أصحاب العقل الديني وان اعترفوا مشافهة بضرورة تحكيم العقل في قضايا الدين، الاّ أنهم يرجّحون كفّة النصوص على حساب العقل في كثير من الموارد كما رأينا في تصريحاتهم. وببيان آخر: إن اكثرية الفقهاء المعاصرين في الوقت الذي يحملون فيه على أهل الحديث من الاخباريين والسلفيين ويؤكدون ضرورة استخدام العقل وعدم الاكتفاء بالنصوص الاّ أنهم عملاً اخباريون وسلفيّون، فانت لا تجد في الفقه والاحكام الشرعية مورداً واحداً تمّ أخذه من القرآن الكريم مباشرة أو دخل العقل في استنباطه في مقابل الرواية، فجميع ابواب الفقه تعتمد على الروايات تماماً، في حين أن المصادر الاخرى للحكم الشرعي كالقرآن والعقل هي التي تساير المجتمع البشري في حركته الحضارية دون الاحاديث الشريفة المقيدة بظروفها الخاصة والناظرة الى مجتمع خاص وحالات فردية قد لا تصلح للامتداد عبر الزمان أي انها تاريخية في تفاصيلها وجزئياتها. ـ مرض الدوغماتية: إن الأشخاص الذين يعتمدون هذا العقل الديني في اثبات معتقداتهم يبتلون غالباً بالجزمية ومرض «الدوغماتية» في مواجهتهم للأفكار الجديدة، لأن الإيمان بالمعارف الموروثة يشكل لديهم اللبنات التحتية لكل تفكر عقلي، ومن خصوصيات الإيمان الجزمية، في حين أن الصحيح وما يؤكد عليه القرآن الكريم أيضاً هو تبعية الإعتقادات للعقل. وأحد الآثار المخربة لهذه الظاهرة المتفشّية في مجتمعاتنا الدينية هو أن كل شخص ينتمي الى أحد الأديان والمذاهب

الدينية لا يجد في نفسه رغبة لسماع حجة الطرف المقابل والاصغاء الى كلامه بذهنية منفتحة وصدر رحب ويكون هدفه من المباحثة والمناظرة إثبات مقولاته الدينية فقط وإبطال رأي الطرف المقابل الأكيد البطلان في نظره من أول الأمر، وهو غافل عن أن الطرف الآخر يفكر مثل تفكيره ويسعى مثل سعيه، وبالتالي لا يصلان إلى نتيجة أبداً ولا يدرك الإنسان خطأه حينئذ ولا يجد في نفسه حاجه إلى أصلاح الخلل في معتقده. والأشنع من ذلك أنه دائم التهجّم على الطرف الآخر المخالف واتّهامه له بالضلال والانحراف والنفاق والعمى واستيلاء الشيطان على قلبه وما الى ذلك من العناوين الرخيصة التي تهدف الى تسقيط شخصية المخالف وتعبّر عن ضعف وهشاشة البنى العقلانية لمعتقدات هذا الإنسان بحيث أنه يلجأ دوماً الى الاستعانة بمثل هذه الوسائل الرخيصة لجبران ضعفه أمام الخصم، والاّ فان القوي في حجته، المطمئن الى حقانية معتقده لا يجد نفسه بحاجة الى التوسّل بمثل هذه الاساليب في مواجهة الفكر المخالف، ولنستمع الى المفكر الفرنسي «ريمون رويّة» في حديثه عن مرض «العقائدية» ويريد بها أدلة الفكر الديني بصورة عامة وما ينتج عن ذلك من مرض «الدوغماتية»: «تحتوي «الفكرة الفيروس» في الاغلب على نوع من حكم بالتوالد الذاتي (كما في الفيروسات المولّدة للسرطان)، نوع من طريقة التعميم الذاتي بـ «شذوذ» المنظومة التكوينية للخلية المريضة، والعقائدية الماركسية عقائدية نمطية: أ . إنها تقدّم طريقة عامة للمعرفة الاجتماعية: المصالح الاقتصادية باعتبارها بنية تحتية، صراع الطبقات باعتباره حاضراً على الدوام وراء ما يمّوهه. ب . ثم إنها تضيف: «اذا لم تعتنق الماركسية فذلك لأن شعوراً زائفاً قد أعشى ناظريك» وأنت إما «منافق» أو «نذل». وعلى هذا المنوال ذاته يعمل التحليل النفسي (لمدرسة فرويد) باعتباره عقائدية وبائية.. أ . إن التحليل النفسي يقدم طريقة لمعرفة الحياة النفسية. ب . وهو يضيف: «اذا رفضت حقيقة التحليل

النفسي، فذلك لأنك خاضع لمحرّمات، أو إن عقدك الخاصة تعشى ناظريك». وقد حاولت الوجوديّة «بنوع ضئيل» أن تقدم نفسها على أنها شرط من هذا النوع: «إذا لم تعتنق نظرية الحرية المطلقة فذلك لأنك «غير اصيل» وأنك تخفي بذلك عن ذاتك حريتك». وتعلن العقائدية النيتشوية الزائفة أيضاً: «اذا لم تقبل الاخلاق الارستقراطية للقسوة، فذلك لأنك من دم فقير منحط، واذا رفضت أن تكون ارستقراطياً ومسيطراً فذلك لأنك عبد بالولادة».. إن الشرط ذا التولد الذاتي يمنح الفكرة امكان الذيوع حتى في وسط معاد ما دامت الفكرة تستخدم العداوة برهاناً على صحتها، إن الفكر المعادي مطالب بأن يتساءل لدى تماسّه بالفكرة . الفيروس، مطالب بأن يشك في ذاته، بأن «يهتدي»، مثل خلية تكوينية مصابة، وإن كلمتي «منافق» و«نذل» ليستاشتيمة وحسب، وقد يثور المرء في وجههما، بل إنهما «كلاّبتان» عضوا اقتناص، فالانسان الذي يلقى مثل هذه المعاملة مطالب بأن يتساءل، وبأن يجد نفسه «نذلاً» اذا لم يهتد. إن «حيلاً» مماثلة توجد، وكانت توجد، في العقائديات الدينية، مثال ذلك العقائدية المسيحية: أ .كانت تقدم طريقة عامة لمعرفة العالم. ب . وكانت تضيف: «إذا لم تؤمن لخطر الدينونة، لقد أعماك الشيطان» وكانوا في الماضي يعذّبون الشباب وهم يقولون لهم: «اذا فقدتم الإيمان فذلك لأن الشهوة أعمتكم» أو يقولون: «الشك ذاته خطيئة» واليوم يرجّحون أن يقولوا بمكر أعظم: «الشك ذاته دليل على أن في أعماقكم الإيمان الحقيقي» ونضيف: إن العقائديات المذهبية في عالمنا الاسلامي تنحو هذا النحو تماماً تجاه المخالف، فالوهابية ترمي الشيعة بالشرك والكفر والزندقة لمجرد زيارة القبور، أو الاعتقاد بالشفاعة، أو حتى بالسجود على التربة، والشيعة بدورهم يرمون كل من يشك في كفر الخليفة الاول والثاني ونفاقهما بأنه كافر وملعون، ومن لا يوالي علياً فانه إما ابن زنا أو ابن حيض، وكل من الفريقين يستند في دعواه الى روايات مذكورة في كتب الفريقين (ولا نشك في اختلاقها أو

تحريف المراد منها). و اذا تقرر أن تكون الأفكار تابعة للإيمان الديني، والعقل يستوحي معتقداته من القلب والإيمان القلبي بالموروث المعرفي فكل شخص حينئذ يرى بأنه مصيب في معتقداته وكل فكر مخالف لفكره منحرف عن الدين حتى لو كان الطرف المقابل أعلم منه وأكثر خبرة في شؤون الدين، وبذلك نقع في وادي «السفسطة». والملفت للنظر أن هذا الشخص يغفل دائماً عن أنه قد يعثر على بعض الأخطاء في معتقداته ومعارفه الدينية ويقوم بتصحيحها وتغييرها ولا يضع الخطأ الفكري في حساب الدين والحق، أي أنه لا يرى ارتباطاً بين عقائده التي بان له خطأها وبين ايمانه القلبي بالله تعالى وبالرسالة، ولكنه لا يقف هذا الموقف بالنسبة الى الآخرين، فحالما يجد فكراً مخالفاً لفكره في دائرة العقائد والمعارف الدينية يحمّل ايمان الآخر مسؤولية هذا الخطأ، ويعتبره زيغاً وانحرافاً وضلالاً وأن صاحبه ضالّ ومنحرف عن الصراط المستقيم. ـ الجمود والتحجّر: إن من خصوصيات الإيمان بالنصوص هو الثبات، فلو كان الفكر والعقل تابعاً للنصوص أضحى بدوره ثابتاً أيضاً، وابتلى صاحبه بالجمود والتحجر وعدم التطابق مع مقتضيات الزمان والمكان كما نلاحظ هذه الظاهره على بعض ارباب الديانات، وبالتالي يؤثر ذلك سلبياً على حركة المجتمع نحو الرقي الحضاري ويكبّل العقل البشري في قيود الموروث المعرفي من علماء السلف، وهو ما يعبّر عنه بظاهرة «السلفية» لدى بعض المتدينين والملتزمين. ومن شأن هذا الجمود الفكري أن يدعو الأفراد المتدينين الى الوقوف امام كل معرفة جديدة واصلاح ديني وقيم حضارية متطورة بدلاً من وقوفهم مع النهضات الإصلاحية في العالم الإسلامي. والحقيقة المشهودة أن الإسلام كدين عالمي ومتوافق مع تطور العقل البشري والحضارة الإنسانية لاقى من أصحاب القداسة الزائفة من التحريف ما لم يلاقه من المنافقين والمغرضين، كما لاقى رجال الإسلام وحملة لواء الإصلاح من الأذى والتهم والتكفير وتحريك العوام من قبل

هؤلاء المتحجّرين ما لم يلاقوه من أتباع الباطل وقوى الإنحراف وأصحاب القدرة. وأحد أسباب التوقف الفكري والجمود الحضاري لدى البعض هو فهمهم السطحي لما ورد في المتون المقدسة من شمولية الإسلام وكمال الدين وأن «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» أو قوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) حيث فهم هؤلاء من هذه المقولات القرآنية و الروائية أنه لا حاجة بعدها للإنفتاح على علوم البشر والإقتباس من الحضارات الإنسانية الأخرى، بل لابدّ من الانغلاق على القرآن والسنّة والبحث عن كل صغيرة وكبيرة مما يحتاجه البشر في دائرة العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مطاوي القرآن والسنّة، واتهام كل جديد بالزيغ والانحراف، والشطب على جميع الثقافات البشرية بخط البطلان، في حين أن الإسلام في حقيقته يحوي عنصر التجدد في عين كماله، ويدعو الإنسان إلى استلهام العلوم والمعارف البشرية حتى لو كانت في الصين واستثمارها في بناء مجتمعه الحضاري وتدعيم الموروث الفكري بمستجدات الثقافة الإنسانية المتطورة. وهناك أسباب فكرية ونفسية لظاهرة الجمود والتحجر لا يسع المجال لبيانها أو الإشارة إليها. ـ القداسة الزائفة: ومن خصوصيات الإيمان «القداسة» ومنه تسري القداسة إلى الفكر الديني أيضاً، فيرى أصحاب العقل الديني كل شيء في دائرة الفكر الديني مقدساً أيضاً وخاصة في ما يتعلق بالتراث والفقه والروايات، بل تسري القداسة إلى الأشخاص أيضاً، ولكن يقتصر الأمر على تقديس من يماثلهم في الفكر، فالسنّي يرى جميع الصحابة وأئمة المذهب وأمثالهم من المقدسين الذين لا ينبغي للإنسان انتقادهم أو تخطئتهم فضلاً عن اتهامهم بارتكاب الذنوب وجرح عدالتهم. والشيعي يرى في الفقهاء هذه القداسة نفسها، وكذلك في الروايات الواردة عن أهل البيت مع الغفلة عن أن علم الفقه لا يعني مصونية حامله عن الذنب وربما أصبح وسيلة لكسب الدنيا، والروايات لا تعني السنّة الشريفة حتى تدخل

دائرة القداسة وتتعالى عن النقد، بل هي حاكية عن السنّة، ويوجد فيها الكثير بل الأكثر من المجعولات التي أوردها الرواة على أساس أنها من النبي وأهل البيت (عليهم السلام) وليست منهم. فالرواية انما تكون مقدسة اذا احرز أنها صادرة عن المعصومين، والفقيه إنّما يكون مقدساً اذا كان من أولياء الله ورجال الحق، وليس كذلك الاّ الأوحدي من الفقهاء ورجال الدين، لأن «القداسة» في الأصل لله تعالى، فهو «القدوس»، ومنه تتفرع الى كل ما يتصل به من بيته الحرام، وكتابه الكريم، وانبيائه الكرام، ودينه القويم وأمثال ذلك، ومع الشك وعدم احراز الإتصال بالله فالأصل العدم. ومن الاثار السلبية لمثل هذه القداسة المزعومة، الغفلة عن اخطاء ومعايب المتلبّسين بمسوح القداسة، بل صواب كل ما يصدر منهم من أقوال وأفعال، وبالتالي الإطاعة العمياء لهم من قبل عوام الناس والمتدينين المغفّلين حيث يظنون أن كل ما يقوله هؤلاء وحي منزل لا يعتريه الريب! وهذه الظاهرة نلاحظها بوضوح في المتصوفة بالنسبة إلى شيوخهم، وكذلك الاخباريين بالنسبة للروايات الواردة عن أهل البيت، وأهل السنّة بالنسبة إلى الصحابة، وما أكثر الاضرار التي لحقت بالإسلام والمسلمين من جراء هذه القداسة المزعومة للأفراد والروايات!! وما أكثر ما أسيء الإستفادة من سواد الناس وبسطائهم تحت ستار العناوين المقدسة، بل ما أكثر من قتل وسجن من الأولياء والمصلحين بفتاوى هؤلاء المقدسين وأتباعهم!! ـ سبب الفرقة!! بما أن النصوص الدينية متضاربة ومتباينة في مضامينها ومعارفها، ولا تكاد تجد رواية في مضمون معين الاّ وتجد خلاف هذا المضمون في رواية أو آية شريفة، فيسرى هذا الاختلاف والتضارب الى واقع الاشخاص والافكار الاسلامية حتماً، اختلاف الفقهاء مثلاً في فتاواهم الفقهية ناشيء من هذا الاصل، فأنت لاتجد فتوى في باب من ابواب الفقه يتفق الفقهاء على صحتها ومطابقتها للواقع الاّ في كليات الاحكام كوجوب الصلاة والصوم والحج وامثال ذلك، وهكذا الحال في دائرة

التفسير واصول العقائد الدينية والاخلاق وغير ذلك، فكل عالم أو مفسّر أو متكلم يستند في دعم أرائه بحزمة من النصوص الواردة في المصادر الحديثية، ومعه كيف يمكن اعتماد هذا المنهج كمعيار لكشف الحقيقة وتشخيص الحق من الباطل في المسائل الدينية؟ العلاّمة المجلسي وتبعاً لبعض الروايات يؤكد على جسمانية الروح والملائكة ويفتي بسهولة بكفر من يقول بوجود مجرد غير الله تعالى. يقول في «بحار الانوار»: «تكملة: اعلم أنه أجمعت الامامية بل جميع المسلمين الاّ من شذّ منهم من المتفلسفين الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب اصولهم وتضييع عقائدهم على وجود الملائكة وأنهم أجسام لطيفة نورانية.. » ويقول في شرحه على الكافي في كتاب العقل: «بأن تجردها . أي النفس . لم يثبت لنا من الاخبار، بل الظاهر ماديتها كما بيناه في محله» ويقول في تكفير من يدعي وجود قديم غير الله تعالى بنفي الحدوث الزماني للعالم في شرحه على الصحيفة السجادية: «.. اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب، وهو خلاف ما ذهب إليه المليّون من المسلمين وغيرهم والاخبار المتواترة من العامة والخاصة بل هو من ضروريات الدين وجاحده كافر» وهكذا ترى أنه يتهجم على اساطين الفكر الاسلامي من الشيعة خاصة كالخواجة الطوسي والعلامة الحلي والميرداماد وصدر المتألهين والطباطبائي والمطهري وعشرات من الحكماء والمحققين المسلمين لمجرد قولهم بتجرد الروح أو الملائكة أو قدم العالم وأمثالها من النظريات والمعارف الفلسفية تبعاً لظواهر النصوص. ومن هذا القبيل ما نراه من موقف الغزالي السلبي من الفلاسفة وتكفيرهم بسبب بعض آرائهم المخالفة لظواهر النصوص حسب ظنّه، وكذلك موقف الفقهاء من العرفاء أو ما نجده من شحناء وبغضاء بين الشيعة والسنة أو بين الاشاعرة والمعتزلة، أو بين الاخباريين والاصوليين من الشيعة، فكلها تستقي من النصوص المتنافرة وتسترفد من المتون الدينية التي لا تستقيم على

نظر واحد ولا يمكن استخلاص منظومة فكرية متناسقة ومنسجمة منها. ونذكر مثالاً واحداً على الفرقة والتشتت الحاصل من الرجوع إلى النصوص لدى كل من أهل السنة والشيعة، وذلك في مسألة: «الموقف من الحاكم» أو الحكومة، فبالنسبة إلى أهل السنة فقد وردت لديهم الكثير من الروايات التي توجب طاعة السلطان وتحرّم الخروج عليه وإن كان فاسقاً ظالماً وقد التزم بمدلولها الحرفي كثير من العلماء والفقهاء وخاصة في العصور المتأخرة. ولذلك وقف بعض أئمة أهل السنة موقفاً سلبياً من ثورة الإمام الحسين (عليه السلام) وقد اشتهر عن ابن عربي قوله في الحسين: «إنّ الحسين قتل بسيف جدّه» وفي مقابل ذلك نجد بعض علمائهم ومنهم الإمام أبا حينفة أنّه كان يرى خلاف ذلك ويدعو سرّاً لنصرة زيد بن علي على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك كما ذكر الزمخشري ذلك ويقول: «وكان ابو حنيفة يفتي سرّاً بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل الأموال إليه والخروج معه على اللّص المتغلّب المتسمّى بالإمام أو الخليفة» وحجّة هؤلاء في جواز الخروج أو وجوبه هي الروايات التي تقول: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» والنبوي المشهور «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه». وأمّا بالنسبة إلى علماء الشيعة فقد دبّت الفرقة بينهم في هذه المسألة في أحلك الظروف أي في واقعة المشروطة أو النهضة الدستورية حيث انشق العلماء إلى مؤيدين بقيادة النائيني والآخوند الخراساني من علماء النجف، ومناهضين بقيادة الملا النوري الذي كان يفتي بحرمة تقسيم القوى إلى مقننة ومجرية وقضائية بحجّة أن ذلك من البدعة في الدين ولم يكن له في الإسلام سابقة. وكل من هاتين الطائفتين تستشهد لدعم رأيها بالنصوص الدينية حتى بلغ الأمر بأن يكفر بعضهم البعض الآخر إلى أن تمّ اعدام الملا النوري في طهران، وبعد أن تمّ اجهاض الحركة الدستورية وخسرت ايران أفضل فرصة لها للتخلص من الاستبداد ونيل الحرية والديمقراطية. هذا

ولا زال الخلاف بين علماء الشيعة في هذه المسألة حتى قبيل انتصار الثورة الإسلامية وزوال الحكم الملكي فقد كان الكثير من علماء الشيعة يحرمون المشاركة في الثورة أو يقفون منها موقفاً سلبياً وذلك تمسكاً منهم بروايات موضوعة توجب التقية أو تحكم بأن كل راية خرجت قبل ظهور المهدي (عليه السلام) راية ضلالة. وقد يقال في صدد حلّ هذه المشكلة بالرجوع الى القرآن الكريم كأصل أعلى في دائرة الاحكام والمفاهيم الاسلامية، وبعض الروايات تؤيد هذا المعنى في حالة تضارب الروايات وأن الرواية المخالفة للكتاب تضرب عرض الحائط، ولكن هذا الحلّ لا يحلّ المشكلة، لأن القران الكريم لم يتطرق الى الجزئيات الواردة في الشريعة الاّ نادراً، ولو كان القرآن كافياً لايجاد الوفاق المعرفي بين علماء الإسلام لما وجدنا كل هذا الاختلاف بينهم في الاصول والفروع. مضافاً الى أن القرآن الكريم بدوره لا يخلو من تضارب في ظواهر آياته واختلاف في المضامين ولهذا كثرت وتنوعت التفاسير، وعلى سبيل المثال مفهوم الشفاعة، وحرية الإنسان واختياره، ومعصية الأنبياء، واسلوب التعامل مع المشركين والمنافقين، ومفهوم البداء، والكبائر من الذنوب وغير ذلك لم ترد في القران الكريم بمضمون واحد، ولهذا لا نستغني عن العقل في الكشف عن مقاصد الخطاب القرآني وحلّ ما يوهم الاختلاف والتضارب في الكتاب المقدس. وفي ذلك يقول السيد المرتضى في الامالى «فاذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره . إن كان له ظاهر . وحمله على ما يوافق الادلة العقلية ويطابقها، ولهذا رجعنا في ظواهر كثير من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الاجبار والتشبيه او ما لا يجوز عليه تعالى» ويقول أيضاً بالنسبة الى الروايات: «فمتى وردت عليك أخبار.. افعل فيها ما حَكَمَتْ به الأدلة وأوجبته الحجج العقلية وان تعذّر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل فليس غير الاطراح لها وترك التعريج عليها.. » وللفخر الرازي أيضاً كلام

اوضح من هذا الكلام في اساس الاقتباس ص ويقول الشيخ الطوسي: «الظواهر تُبنى على ادلة العقول ولا تبنى ادلة العقول على الظواهر» ـ الدوافع النفسانية لا الدليل العقلي: إن صاحب العقل الديني لا يتحرك على أساس الدليل وإن تظاهر بالتمسك به، بل على أساس السبب والعلة النفسانية، أي أن الدافع الأساس لسلوكه هو الميل العاطفي وما تفرضه عليه عوامل الوراثة والتربية والمؤثرات الاجتماعية، بينما الإنسان الذي يعي دوره في الحياة كمخلوق شريف يتسامى على المؤثرات الخارجية والضغوطات النفسية لا يتعامل مع الأفكار الاخرى الاّ من خلال الدليل والبرهان، ونلاحظ هذا المفهوم الإنساني في التأكيد على البرهان في كثير من الآيات القرآنية الكريمة حيث تدعو المخالفين الى طاولة الحوار القائم على أساس البرهان، وتنعى عليهم خضوعهم لمؤثرات البيئة والتقاليد الموروثة، فالقاري للآيات الكريمة يلاحظ بوضوح أن الأنبياء وأتباعهم يستخدمون سلاح البرهان في حوارهم مع أقوامهم، بينما يخضع مخالفوهم للمؤثرات الخارجية والاهواء النفسية التي تشكل علة اعتقادهم بالأفكار الخاطئة. ومن هنا كان الباطل يستند الى علة وليس الى الدليل بخلاف الحق. ـ الإيمان بالخرافات: إن هذا الاسلوب في التعامل مع قضايا الدين من شأنه أن يوقع الإنسان في الجهل والتخلّف والتصديق بالخرافات المسطورة في كتب الحديث، والاعتقاد بمفاهيم خاطئة وتصورات كاذبة من شأنها أن تسدل على وعي الفرد ستار البلادة والخمول، وتجعله يمارس تغطية لا شعورية على حقائق الدين والعقل. فعلى سبيل المثال هناك بعض المتكلمين من ذهب الى «التجسيم» بالنسبة الى الله تعالى وأن له عين ويد ورجل، وأجازوا عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة كما ينقل ذلك الشهرستاني عن مشبهة الحشوية وكثير من الاشاعرة ذهبوا الى الجبر وأن الله يكلف الإنسان بما لا يطيق ثم يعذّبه على ذلك، وجواز أن يعذب الله الخلق بلا ذنب اقترفوه وامثال هذه الترهات والاباطيل، والمصيبة أن

القائل بهذه المقولات ليس من أصاغر العلماء أو من سواد الناس، بل من الاساطين في المعارف الاسلامية كالاشعري والغزالي والفخر الرازي وغيرهم، يقول «الغزالي» في «احياء العلوم»: «الاصل الخامس: أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلّف الناس مالا يطيقونه خلافاً للمعتزلة.. وأن لله عزوجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق، لأنه متصرف في ملكه.. » ويستدلون على امثال هذه المزاعم بالآيات والروايات، في حين أن من كانت له مسكة من العقل عرف أن هذه المقولات الزائفة اتهام صريح لله تعالى بالظلم. الكثير من علماء الشيعة ليسوا بأقل من أهل السنة تمسكاً بالروايات الباطلة وجموداً على النصوص الهزيلة، مثلاً في باب خلق حواء يلتزم هؤلاء العلماء بمقولة أن حواء خلقت من فضلة طين آدم وذلك تبعاً لرواية في هذ الباب، والحال أن هذا المعنى يستبطن نسبة الجهل الى الله عزوجل من حيث أنه لم يعرف مقدار ما يحتاجه بدن آدم من الطين، فلذا زاد منه مقدار يكفي لصنع حواء، أي أن الله تعالى اذا كان قد قرر تلك الطينة لآدم، ولكن فضلت منها فضلة فهو ما قلنا من نسبة الجهل إليه تعالى، وان كان يعلم ذلك وقد قرر هذه الطينة من أول الأمر لخلق بشرين: ذكر وانثى، فلا داعي لتسميتها بالفضلة سوى تحقير المرأة واهانتها وأنها ما خلقت الاّ بالتبع وبالعرض!! وسيأتي تفصيل الكلام في بحث «حقوق المرأة» في الاجزاء القادمة. صاحب الجواهر (وغيره من الفقهاء) يفتي بكراهة الصلاة بعد طلوع الشمس لأن الشمس كما ورد في بعض الروايات . تطلع على قرن الشيطان، واستحباب لبس النعل الصفراء، لأنها «تجلو البصر، وتشدّ الذكر، وتنفي الهمّ، وتزيد العلم أو المال» الرواية. الصدوق في كتابه «الاعتقادات» يرى أن «العرش الذي هو جملة جميع الخلق فحملته ثمانية من الملائكة، لكل واحد منهم ثمانية أعين كل عين طباق الدنيا واحد منهم على صورة بني آدم فهو يسترزق الله لولد آدم، وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله للبهائم كلها،

وواحد منهم على صورة الاسد يسترزق الله للسباع، وواحد منهم على صورة الديك يسترزق الله للطيور فهم اليوم أربعه، فاذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية» انه يورد معنى آخر للعرش وأن حملته ثمانية: نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي والحسن والحسين!! والطريف انه يضيف بعد ذلك: «هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الائمة (عليهم السلام) في العرش وحملته» ولا يجد في نفسه غضاضة من الإيمان بكلا هذين المضمونين المتباينين!! الشيخ عباس القمي يروي في مفاتيح الجنان رقية في علاج وجع السنّ بأن يضع حديدة على السنّ ويرقيه من جانبه سبع مرات ويقول: بسم الله الرحمن الرحيم العجب كل العجب دودة تكون في الفم تأكل العظم وتنزل الدم أنا الراقي والله الشافي والكافي لا اله الاّ الله والحمد لله رب العالمين واذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها.. الى قوله لعلكم تعقلون. ويروي أيضاً عن كتاب طب الائمة رواية لدفع الحمّى بأن يقول: اللهم ارحم جلدي الرقيق وعظمي الدقيق وأعوذ بك من فورة الحريق، يا ام مثلام . أي الحمّى . إن كنتِ آمنتِ بالله فلا تأكُلي اللحم ولا تشربي الدم ولا تفوري من الفم وانتقلي الى من يزعم أن مع الله إلهاً آخر فاني أشهد أن لا اله الاّ الله و أشهد أن محمداً عبده و رسوله. ومثل هذه الموارد المؤسفة كثيرة في كتب الأصحاب يكاد يخطئها الحصر، والغاية من ذكر هذه النماذج هي بيان مدى تأثير التمسك بالنصوص وتقديسها على ذهنية العالم فضلاً عن الجاهل، بحيث تجعله ينظر الى القضية من موقع التعتيم الفكري ومحاصرة العقل داخل دائرة النص، فلا يلتفت الى مستلزمات الفتوى في اطار العقل والواقع. لكن في المقابل نرى السيد المرتضى (رحمهم الله) يتخذ موقفاً سلبياً بالنسبة الى الروايات المخالفة للعقل فمثلاً يقول بالنسبة الى ما ورد من تكلّم الحيتان بجحد ولاية اميرالمؤمنين (عليه السلام) وانها مُسخت لذلك، «فاما القول بانّ الجرّي مُسخ بجحده الولاية، فهو ممّا يُضحك منه ويُتعجّب من قائله والملتفت الى مثله» (الامالي:

*ويقول أيضاً: «واما اضافة اعتقاد الحق الى بعض البهائم واعتقاد الباطل والكفر الى بعض آخر، فممّا تخالفه العقول والضرورات، لانّ هذه البهائم غير عاقلة ولا كاملة ولا مكلّفة، فكيف تعتقد حقاً أو باطلاً؟ واذا اورد أثر في ظاهره شيء من هذه المحاولات اما أُطُّرِحَ او تُؤوّل على المعنى الصحيح» ـ التقليد للسلف: إن القراءة الاصولية للتراث تستدرج اصحابها لتقليد الاسلاف والجمود على المعارف الدينية السالفة والتاريخية، بذريعة أن علماء السلف هم أقرب منّا الى عصر النص، وبالتالي فهم أقدر من المتأخرين في فهم رموز النصوص الدينية وفحوى الخطاب الشرعي كما هي حجة الفقهاء والمفسرين في الاستدلال على حجية الشهرة في علماء السلف، ولذلك ترى أن اصحاب هذا المنهج يولون أهمية قصوى للاحاطة برأي من تقدم من العلماء والفقهاء واعتبار فهمهم للنص معياراً لحجية الفتوى أو الرواية الضعيفة، بل حتى لو كانت هناك رواية صحيحة فهي عاجزة عن الوقوف امام أكثرية الفتاوى لعلماء السلف رغم أن المبنى الاصولي يؤكد على حجية خبر الثقة وضرورة الأخذ به في مقابل الظن المتولد من رأي العلماء وشهرة الفتوى، والباحث في كتاب «جواهر الكلام» وأمثاله من كتب الفقه السائد في الحوزات العلمية يلاحظ هذه الظاهرة في جميع ابواب الفقه وكيف أن الفقهاء امثال صاحب الجواهر في كتابه يأخذون بفتوى المشهور المؤيد برواية ضعيفة في مقابل تركهم لروايات صحيحة السند لمجرد مخالفتها للمشهور تحت قاعدة «الضعف المنجبر بالشهرة» وبذلك نهجوا مسلك التقليد رغم ادعائهم فتح باب الاجتهاد، وتخلوا عن النصوص من الآيات والروايات رغم كونها من أقوى اركان الاستدلال الفقهي!! ومن مجلوبات هذه الحالة من التشبث بآراء الاقدمين أنك ترى قبل كل فتوى فقهية العشرات من المتون والعبارات التي تحكي فهم علماء السلف وفتاواهم لتمهيد الطريق لفهم النص الشرعي من آية أو رواية، وهذا يعني «قراءة النصوص الدينية بعيون الموتى». ـ

الانغلاق على الذات إن الظاهرة السائدة بين أرباب اللاهوت واصحاب التراث هو موقفهم السلبي من الحضارة الغربية وتوجّسهم من كل جديد واتهامهم لكل فكر مستورد بأنه بدعة وكفر وانحراف وزيغ حتى لو كان يصبّ في دائرة تكريس العدالة والاخلاق الانسانية وحقوق الإنسان وأمثال ذلك، ومعلوم أن كل ثقافة وحضارة بشرية لا تخلو من ايجابيات ونقاط قوة حتى الثقافة الجاهلية للعرب قبل الإسلام كما يوحي بذلك النبوي المعروف: «انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق»، فقد كانت هناك اخلاق ومآثر وقيم اخلاقية في الثقافة البشرية قبل الإسلام، وجاء النبي لاكمالها وتتميمها، فكيف بالحضارة الغربية التي استرفدت في أكثر من صعيد من الحضارة الاسلامية وقامت بعملية امتصاص ثقافي لكل ما هو انساني ونافع لدى الحضارات البشرية والاديان السماويّة؟! والطريف أن هؤلاء الذين يدعون القيمومة على الدين والتراث في الوقت الذي يتهجمون على كل ما هو غربي على مستوى الفكر والثقافة والاخلاق والحقوق نراهم على صعيد التطبيق والممارسة يتكالبون في عملية اقتباس المنهج الغربي في الديمقراطية واسلوب الحكم والقضاء والقانون ونمط المعيشة ويسعون لتطبيق هذا الوافد المعرفي الجديد مع آليات التراث. فمثلاً لا تكاد تجد كتاباً اسلامياً لأرباب الفكر التراثي في باب الحكومة والإمرة الاّ ويتعرض فيه الكاتب الى مثالب الديمقراطية ويسعى الى تفنيدها وبيان قصورها وعجزها عن تمثيل المشروعية، والحال أنه ما أن قامت الدولة الاسلامية في ايران الاّ وأخذت بالمنهج الديمقراطي في انتخاب المسؤولين بحذافيره واعتبرته المثل الاعلى لتحقيق العدالة الاسلامية في مجال الحكومة والسياسة، والأعجب من ذلك أنهم في هذا الحال لا يتراجعون عن موقفهم السلبي تجاه المنهج الديمقراطي في الحكم واعتباره زيفاً يناهض الحقيقة الموهومة في أذهانهم عن شمولية الإسلام واستيعاب الفقه الاسلامي لكافة مناحي الحياة!! إن ما نحتاج إليه الآن هو استخدام عقولنا بصورة نقدية

فعالة على مستوى قراءة التراث من جهة، وقراءة الوافد الثقافي الجديد من جهة اخرى لاستخراج ما يتطابق منهما على واقعنا المعاصر وتغليب العقل النقدي على التعصب الديني في عملية اعادة ترتيب علاقتنا بهويتنا الدينية، وعدم الجمود على قوالب معرفية متحجرة، أو رفض والغاء كل جديد في سماء الثقافة البشرية والحضارة الانسانية. الخطاب الايديولويجي الذي يحمله ارباب العقل الديني والسلفيون لا يعدو عن كونه خطاباً خاوياً في معانيه وفارغاً في مفاهيمه ومعقولاته ولا يحمل سوى التبجيل والتمجيد، أو الادانة والإتهام.. التبجيل بالإسلام والمجتمع الاسلامي المثالي الذي يعيش كحقائق محنّطة في مدارات العقل اللاهوتي فحسب، ولا يمكنه النزول به الى واقع الإنسان في حركة الحياة، ولا يتجسد في ممارسة ميدانية لأفراد البشر بما يحوي وجودهم من عواطف انسانية ونوازع مادية وغرائز بدنية.. وادانة واتهام لكل المفاهيم والمعارف البشرية السماوية منها والارضية، الإلهية منها والالحادية، بل وحتى الاسلامية منها من نتاجات المذاهب الاخرى، فاذا قلت إن هذه الاشكالات نابعة من صميم الذات البشرية وليس بامكان أي دين أو مذهب مهما بلغ في مرتبة الكمال والصفاء على مستوى الحقيقة أن يبقى على صفائه ومثاليته في عملية الصعود بالمجتمع البشري الى مستوى الطموح وتنقيته من شوائب الجواذب النفسانية والانانية، لقالوا إن الإسلام قادر على تحقيق المجتمع الانساني المثالي على أرض الواقع حتماً فيما لو اعطيت له (أي لرجال الدين) ازمّة الحكم، ولعاش الناس فيه الجنّة الموعودة في عالم المؤاخاة والمحبة والوئام والتزاور والتعاون فيما بينهم.. الإسلام قادر على صناعة المجتمع الملائكي من هؤلاء البشر، فلا سرقة ولا كذب ولا غش ولا محاكم ولا شرطة ولا.. ولا، لأن كل هذه الامور من افرازات المذاهب الوضعية الكافرة ووليدة الجهل بالانسان وأبعاده المعنوية والروحانية، والإسلام يستوعب في احكامه وقراراته جميع الخصوصيات والدوافع الايجابية والسلبية

في عالم البشر. وتأتي التجربة الاسلامية في ايران لتقوّض هذا الوهم وتسقط هذا المجتمع المثالي من سمائه وتجعل دعاة المثالية اللاهوتية امام الحقيقة الشاخصة، فبعد أكثر من عشرين عاماً على تجربة الحكومة الاسلامية والحال هو الحال إن لم نقل أنه يزداد سوءاً يوماً بعد آخر. ولو لا وجود العوائد النفطية الضخمة التي يتم تزريقها في مفاصل الاقتصاد الايراني والتي من شأنها اسدال الستار على العيوب والثغرات والأزمات لكان لهذه الدولة الفتية شأن آخر. وعلى اية حال، فالملاحظ على كلمات اصحاب القراءة الاصولية للتراث هو الخلط بين الدين الاسلامي كمباديء وحيانية سماوية. وبين الإسلام المتجسّد في المسلمين، والتحدث باستمرار عن الإسلام بمعناه الاول في حين أنّ محلّ النزاع هو الثاني. ـ مدلول الاحاديث الشريفة: أما بالنسبة للاحاديث الشريفة التي أوردوها لتأييد منهجية العقل الديني فلا ريب أن أهل بيت الوحي والنبوة هم أقدر الناس على استرفاد حقائق الدين من منبعها وأن كل من يحيد عنهم ويتمسك برأيه في مقابل رأي العترة الطاهرة ألزمه الله التيه الى يوم القيامة حسب ما ورد في الحديث المذكور، ولكن أين هذا مما نحن فيه وقد مضت القرون والاعصار على عصر النص وحمل لنا سيل التراث الديني كل غث وسمين واختلط فيه كلام العترة بآراء العلماء والمفسرين وفاقت الروايات الموضوعة الروايات الصحيحة؟! هذا أولاً. ثانياً: إن الروايات الواردة في هذا الباب لا تدلّ الاّ على زمن الحضور، ومعلوم أن المسلم اذا سمع من الامام المعصوم مشافهة فلا مسوغ له شرعاً لاستجداء المعرفة الدينية من غيره أو الاعتماد على رأيه، وبالتالي فهي قاصرة عن استيعاب العصور المتأخرة بزمان طويل مع ما يرافق ذلك من متغيّرات حضارية ومستجدات ثقافية، فحتى لو كانت الروايات صحيحة وأن الامام قد علّم تلامذته وجوهاً من التفسير والعقائد والمعارف الدينية، فليس من الحتم فيما لو فرض حضوره في هذا العصر أن يكون رأيه الفعلي هو رأيه السابق

مع ما نشاهده من توالد معرفي عظيم واتساع الفكر الفلسفي وتطور الثقافات والعلوم، لأن أهل بيت النبوة مأمورون بأن يكلّموا الناس على قدر عقولهم، وأين البدوي الساذج في عصر النص بما يحمله من ثقافة هزيلة ومعارف ابتدائية عن المثقف المعاصر؟ ثالثاً: معارضتها للروايات المستفيضة التي تشيد بالعقل في دائرة المعارف الدينية والتي تكاد تبلغ التواتر: منها: ما أورده الكليني في اصول الكافي عن الإمام الصادق (عليه السلام) عندما سأله الراوي: «ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان. قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة وهي شبيه العقل وليست بالعقل» ومنها: ما رواه هشام عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث طويل قال: «يا هشام إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول» ومنها: ما رواه اسماعيل بن مهران عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «العقل دليل المؤمن» ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال: «لمّا خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فاقبل، ثمّ قال له: أدبر فادبر، ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلي منك ولا أكملتك إلاّ فيمن أُحبّ، أمّا أني إياك آمر وإياك أنهى وإياك أُعاقب وإياك أُثيب» هذا مع الآيات الكثيرة التي تدعو الإنسان إلى التعقل والتدبّر في اصول الدين والعقائد الدينية وتنعى على المشركين والكفّار تركهم الاحتكام الى العقل ولجوئهم إلى التقليد والتمسك بالوهم والخرافة واتّباع سُنّة الآباء. رابعاً: إنّ هذا الروايات خارجة عن محل النزاع، لأنّها واردة في مورد التعبّديات من الأحكام الفقهيّة حيث شاع في ذلك العصر الأخذ بالظن والقياس والاستحسان كما هو المعروف من فقه أهل السنة لاعتقادهم بوجود خلأ فقهي مقابل الحوادث المستجدة لا يمكن معرفة الحكم الشرعي فيها إلاّ من خلال الأخذ بالقياس والاستحسان. فهذه الروايات ناظرة إلى هذه الحقيقة حيث تنهى اتباع أهل البيت

(عليهم السلام) عن اللجوء إلى العقل الظنّي لمعرفة حكم الله تعالى وتؤكّد على الأخذ بأقوال الأئمّة (عليهم السلام).

نظرة عامة في براهين وجود الله

هذه بعض النقاط التي نحاول من خلالها ان نلقي الضوء على براهين وجود الله بشكل عام: ـ التطوّر المستمر للمعارف العقلية يجهض المحاولة فمن دليل الحركة لارسطو الى دليل الحدوث للمتكلمين والى دليل الامكان للفارابي وابن سينا نجد أن كل فئة من الفلاسفة أو المتكلمين تحاول نقض ما سبق من أدلّة على وجود الباري تعالى للمدارس الفكرية الاخرى وإبراز أوجه الخلل ونقاط الضعف فيها والاتيان بدليل عقلي جديد أقوى من سالفه، فبعد أن نقض المتكلمون دليل الحركة لارسطو جاؤوا بدليل الحدوث زاعمين أنه هو الحق الذي لا ريب فيه، ولكن فلاسفة الإسلام الذين لم يكونوا يوماً على وئام مع المتكلمين لم يرق لهم ذلك وطعنوا في دليل الحدوث واكّدوا قصور مقدماته عن اثبات المطلوب وأن احتياج المخلوقات الى خالق ليس هو بسبب الحدوث بل الامكان، ولذلك ابتكروا دليل الامكان وزعموا . كما يقول ابن سينا . انه دليل الصدّيقين، ثم جاء صدر المتألهين وأبان بعض وجوه الخلل المنطقي في دليل الامكان وجاء بدوره بدليل الوجود الذي يقوم على نظرته في اصالة الوجود وادّعى انه هو اللائق بأن يسمّى بدليل الصديقين، وجاء «كانت» الالماني ونقض جميع الادلة المذكورة وأتى بالدليل الاخلاقي الذي أبطله المتأخرون عنه، وهكذا كلّما جاءت امّة لعنت اختها.. وعلى هذا الاساس يمكن أن يقال بأنه ما المانع من أن يقوم فلاسفة ومحققون في المستقبل بنقض ما تبقى من الأدلّة المعتبرة؟ ومع وجود هذا الاحتمال فكيف يصح

الوثوق بمثل هذه الأدلّة التي نحتمل بطلانها على سبيل الاجمال؟ وهل يتفق أن تتوقف عملية الاستدلال الفكري على أدلّة معينة مع ما نشاهده من دينامية مستمرة لحركة العقل في استكشاف الحقائق في حركة الحياة؟ . الأدلّة المذكورة لا تورث القناعة النفسية إن ما نحن بحاجة إليه في مجال الحقائق الدينية وخاصة في ما يتعلق بأصل التوحيد هو القناعة النفسية والوثوق القلبي بالعقيدة الغيبية بحيث تتحول هذه العقيدة الى ممارسة في عالم السلوك ولا تبقى مجرد مقولات محنّطة في دائرة الفكر، في حين أن الادلّة المذكورة لا تورث قناعة من هذا القبيل لدى الفرد، وكما يقول مارتين مارتي: «إن هؤلاء المستدلّين يعلمون أن الأدلة انما تكون مقبولة لدى الناس في صورة ما اذا كان لديهم استعداد مسبق للإيمان» للإيمان وقبول مفهوم الالوهية فان جميع الأدلة العقلية لا تكون مثمرة. ويرى ويليام جيمز أن سبب ذلك يعود الى أن نوازع الإنسان الباطنية وحاجاته الروحية أعمق من حاجاته العقلية، وفي الواقع فان القوة العقلية في الإنسان تقع تحت تأثير احساساته النفسية فينعكس ذلك على عملية الاستدلال، ولهذا كانت التجربة مقنعة اكثر من الدليل المنطقي، لأن طبيعة الإنسان العقلانية في أفضل حالاتها اذا قيست الى طبيعته النفسانية تكون ثانوية وفرعية على اثباتها بالدليل، والعقائد الدينية في أغلب الاحايين متأثرة بالعلل لا بالادلة، ولهذا نرى أن القرآن الكريم يستخدم الاسلوب الخطابي في اثبات العقائد أو تصحيحها بدل الاسلوب المنطقي لشدّة تأثيره في النفس، في حين أن براهين اثبات وجود الله لا تورث قناعة في النفس، لأنها تتحدث مع الإنسان بلغة جافة لا روح فيها وتتعامل معه بقوانين ومقررات منطقية بعيدة عن واقع الناس وحياتهم الفكرية والاجتماعية كما هو الحال مع الادلة الرياضية الجافة. ولذلك لا تجد الناس يتفاعلون مع دليل «الحركة» لارسطو، أو دليل «واجب الوجود» لابن سينا ويجعلونه نصب أعينهم في تعاملهم مع الواقع، ولا ينطلقون في ايمانهم القلبي والعاطفي من موقع

الدليل العقلي المذكور. ـ الخلل المنطقي في الادلة: إن الادلّة المذكورة لا تواجه مشكلة اقناعية فحسب، بل تواجه خللاً منطقياً أيضاً، وكما يقول «كافمن»: لا يمكننا اثبات وجود الله ببرهان معتبر بحيث لا يكون الله موجوداً في اى واحدة من مقدّماته؟ وطبيعي أن الله اذا لم يؤخذ في المقدمات فانه لا يظهر في النتيجة أيضاً. كمثال، ان زيد إنسان. وكل إنسان متحرك. زيد متحرك، نلاحظ أن زيداً قد أُخذ في الكبرى التي هي محط الاستدلال . بطريقة ضمنية، فلو تعاملنا بهذه الصورة مع براهين وجود الله لما كانت مثمرة منطقياً لأننا أخذناه مفروض الوجود في مرحلة سابقة، أو أخذنا شبيهه، وعلى سبيل المثال عند ما يقال في برهان الحدوث أو النظم: أن لكل حادث علّة، فالكون له علّة، نلاحظ أن العلّة المأخوذة في المقدمة هي غير العلّة المأخوذة في النتيجة، لأن غاية ما تقرّره المقدمة المذكورة هي أن لكل حادث علّة، وذلك من خلال مشاهداتنا العلمية في الخارج، ولكن هذه المشاهدات انما تحكي عن علل حادثة ومتناهية دائماً وليست لها امتداد منطقي لتستوعب غير المشاهد من هذه العلل، والعلّة المقصودة في النتيجة هي علّة لا متناهية (أي الله). ـ قصور الأدلة العقلية عن اثبات الصفات الاخلاقية لله تعالى إن الأدلة العقلية على فرض قابليتها لإثبات وجود الذات المقدسة، الاّ أنها تواجه مشكلة في اثبات الصفات الاخلاقية كالرحمة واللطف والخير المطلق وأمثال ذلك، ولما كانت صفاته عين ذاته، ومثل هذه الصفات المذكورة هي أهم الصفات التي تشكل محور العلاقة بين الإنسان وربّه . ولهذا ورد التأكيد على صفتي «الرحمن الرحيم» في مطلع كل سورة . كان مجرد اثبات الذات بدون هذه الصفات ليس بذي قيمة، أما عدم امكانية اثباتها بالدليل العقلي فلوضوح أنها من المفاهيم الذوقية والاستحسانات النفسانية التي تدرك بالوجدان لا بالعقل، ولهذا لم يتطرق الفلاسفة وعلماء الكلام لاثبات هذه الصفات والاسماء، واكتفوا بالبرهنة لاثبات صفة العلم والقدرة والحياة

وعدم الشريك وعدم التركيب وأمثال ذلك. والإنسان لا يجد في نفسه رغبة للاتصال باله لا يتفاعل معه على مستوى الحب والحنان ولا يتكلم معه بلغة العاطفة والرحمة، بل يمكن القول بأن مثل هذا الاله ليس باله حقيقي للانسان ولا يمثل طموحه في التكامل المعنوي ولا يشبع نهمته في التبعية والتوكل والعبودية. وعلى سبيل المثال، فالادوات العقلية قاصرة ذاتاً عن اثبات رحمة الله بعباده، وكل دليل عقلي يؤتى به في هذه الدائرة يمكنه أن يكون شاهداً على الضدّ أيضاً، فكيف تنسجم مقولة «الرحمة» مع ما نجده من فقر، مرض، جهل، بلاء وكوارث وحروب وامثال ذلك؟ وما يقال من كونها رحمة بتأويل المفهوم ليتناغم مع نتائج البلاء من معطيات ايجابية دنيوية أو اخروية فهو تأويل محتمل إلاّ أنه يمكن استنباط مفهوم «النقمة» من تلك الحوادث في نفس الوقت. ولهذا ورد كلا الاحتمالين في القرآن الكريم، فتارة تؤخذ كثرة النعمة وزيادة الخيرات على الإنسان بمفهومها السلبي وأنها قصد بها «الاغواء» و«الاستدراج»، واخرى بالعكس، وكذلك الحال في نزول البلايا والمحن، فتارة تكون نعمة وخير فيما لو كانت الغاية منها الامتحان والانذار «لعلهم يرجعون» واخرى عذاب معجّل في الدنيا قبل الآخرة، وعلى كل حال فالعقل قاصر عن إدراك الغايات الإلهية من الحوادث الطبيعية ليتمكن بالتالي استخلاص من صفة «الرحمة» منها، وهكذا الكلام في كونه تعالى «خيراً» مطلقاً، فبأي دليل عقلي يمكننا اثبات أن هذه النعم والمواهب هي خير للانسان وليست «نقمة» مع ضميمة أنه محاسب غداً على كل صغيرة وكبيرة؟! ـ الادلّة لا تنتج الغاية من اثبات وجود الله إن من له معرفة أولية بشؤون الفلسفة وقضاياها يعلم باستحالة الاستفادة من الادلّة العقلية لاثبات القضايا الاعتبارية، وكذلك العكس. وهو ما صرح به العلامة الطباطبائي في «اصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، وبما أن القضايا الاخلاقية من وجوب شكر المنعم والعبودية والطاعة وامثال ذلك هي من المسائل الاعتبارية، فيستحيل

تحصيلها من الادلّة العقلية لاثبات وجود الله، فغاية ما يمكن للأدلّة المذكورة على فرض صحتها وسلامتها اثبات أن لهذه الكون خالقاً ومدبّراً، أما انه يجب على الإنسان شكره وعبادته وامتثال أوامره فهي قاصرة عن ذلك، ومعلوم أن الغاية من اثبات وجود الخالق هو إثبات هذه الامور، والاّ كانت مجرد ترف فكري تدور قضاياه في مدارات العقل فقط ولا تتجسد في الواقع العملي للناس، ولذلك عدل الفيلسوف الالماني «كانت» عن الادلّة العقلية الى الدليل الاخلاقي لاثبات وجود الله الذي خلق الوجدان الاخلاقي في الإنسان ودعاه الى امتثال أوامره، وسلك «كير كجارد» مؤسس الوجودية مسلكاً متشدداً مع الادلّة العقلية وادعى أن كل سعي لاثبات وجود الله فهو سعي أحمق.

دوافع جعل الحديث عند الشيعة

إن الدوافع لجعل الأحاديث بين الشيعة تختلف عن الدوافع لجعل الأحاديث بين أهل السنة غالبا، واحيانا تتشابه هذه الدوافع، فأهل السنة ولكونهم لا يواجهون مشكلة من قبل الحكومات بل إنّ أغلب الحكومات الاسلامية كانت من أهل السنة، فان أحد الدوافع لخلق الأحاديث بينهم هو التقرب الى الخلفاء والسلاطين كما ذكر ذلك ((الخطيب البغدادي)) المتوفى عام هـ في تاريخ بغداد: أن ((ابو البختري)) وهب بن وهب القرشي دخل على خليفة زمانه هارون الرشيد عندما كان هذا الخليفة مشغولا باللعب بالطيور، فسأل هارون أبا البختري عن وجود حديث في هذا الباب، فقال ابو البختري فوراً: حدثني هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، أن النبي كان يطير الحمام. فنظر اليه هارون الرشيد نظرة شديدة وقال له: أخرج من هنا. وبعد أن خرج ابو البختري قال هارون: لو لم يكن هذا الرجل من قريش لأمرت بعزله عن مقام القضاء. ومن الواضح أن هذا

القاضي الطمّاع والكذاب قد وضع هذا الحديث لتأييد عمل الخليفة وادخال السرور على قلبه ليتقرب منه أكثر. وأما بين الشيعة فلا نجد مثل هذه الأحاديث للتقرب بها الى البلاط لأن الخلافة خرجت من أيديهم سوى مدة قليلة جدا من خلافة أمير المؤمنين وابنه الحسن، مضافا الى ان الامام علياً واولاده كانوا أعلم وأعلى من أن يأتي الوضاعون ليضعوا الأحاديث في مدحهم عند تصديهم لمقام الخلافة، ورغم ذلك فاننا نرى في عصر الأئمة ظهور بعض الأشخاص المنحرفين والمحبين للجاه والمقام أنهم كانوا يأتون الى الأئمة من أهل البيت ويجلسون في مجالسهم لينقلوا أحاديثهم ورواياتهم ليكتسبوا وجاهة ومنزلة عند الشيعة واتباع أهل البيت، وهذه الطائفة من الرواة عملوا على تحريف اقوال الأئمة بما يحلوا لهم، كما ذكر الكشّي ذلك في كتابه الرجال عن الامام الصادق أنه قال للفيض بن المختار: ((يا فيض ؛ إن الناس أولعوا بالكذب علينا كأن الله افترضه عليهم لا يريد منهم غيره ! وإني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله وذلك أنهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله وإنما يطلبون به الدنيا وكل يحب أن يدعى رأسا)). ومن أجل أن نعلم كيف فسر هؤلاء المغرضون أحاديث أهل البيت، نكتفي بذكر رواية عن ابي جعفر الكليني ((المتوفى سنة أو هـ)) في اصول الكافي، باسناده عن محمد بن مارد أنه قال: ((قلت لأبي عبدالله عليه السلام: حديث روي لنا أنك قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت ! فقال: قد قلت ذلك. قال: قلت: وإن زنوا أو سرقوا او شربوا الخمر؟ فقال لي: إنا لله وانا اليه راجعون، والله ما انصفونا أن نكون اخذنا بالعمل ووضع عنهم، إنما قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير وكثيره فانه يقبل منك.)) ولو تجاوزنا دوافع حب الرئاسة فان اقبح العلل لوضع الحديث والافتراء على عن الأئمة يتمثل في ((الغلو)) أو ((البغض)) لأهل البيت، كما أورد الشيخ الصدوق في كتابه ((عيون أخبار الرضا)) عن الامام الرضا

قوله لابراهيم بن ابي محمود: ((إن مخالفينا وضعوا أخبارا في فضائلنا وجعلوها على ثلاثة أقسام. أحدها الغلو وثانيها التقصير وثالثها التصريح بمثالب أعدائنا فاذا سمع الناس الغلو فينا كفّروا شيعتنا ونسبوهم الى القول بربوبيتنا واذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا واذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم ثلبونا بأسمائنا وقد قال الله عزوجل: ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم.)) ومن بين هذه الأنواع الثلاثة للروايات التي وضعها المخالفون لأهل البيت كما يقول الامام الرضا فانه ولحسن الحظ قلما نجد روايات ((التقصير)) في المصادر الحديثية، ولكن مع الأسف فان روايات الغلو واللعن المجعولة والمنسوبة الى أهل البيت موجودة بكثرة في مصادر الحديث ولابد من اتخاذ الحذر في ذكرها وقراءتها على الناس لصيانة الجيل الجديد من التورط في الانحراف في العقيدة. والدافع الآخر لوضع الحديث هو الدافع الديني والاهتمام بتديّن الناس والحرص على ترغيبهم بالدين. ولعل هذا الكلام يستوجب العجب ولكن مع الأسف فان هذا الدافع موجود في صفوف رواة الشيعة والسنة حيث وضعوا أحاديث كثيرة لهذا الغرض. ونقرأ في كتاب أهل السنة، أن رجلا يسمى ((نوح بن مريم المروزي)) المتوفى عام هـ، سُئل عن حديث رواه عكرمة عن ابن عباس في ثواب السور القرآنية التي ينقلها نوح بن مريم هذا وأنه عمّن سمعها ومن أين جاء بها؟ فقال نوح بن مريم: إني رأيت الناس قد اعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن اسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة (أي لطلب الثواب). ويقول الشهيد الثاني ((زين الدين العاملي)) : إن الأحاديث التي وردت في تفسير الواحدي الثعلبي والزمخشري في ثواب قراءة السور القرآنية ((جميعها من هذا القبيل والواضع لها قد اعترف بوضعه لهذه الأحاديث)). واضيف أيضا أنه مع الأسف أن هذه الأحاديث موجودة في تفاسير الشيعة كذلك ومنها ((تفسير التبيان)) للشيخ الطوسي، وتفسير ((مجمع البيان)) للشيخ

الطبرسي، وتفسير (روض الجنان وروح الجنان)) للشيخ أبي الفتوح الرازي، حيث يذكر الشهيد الثاني وآخرون أن أحد متصوفة عبادان قد جعل هذه الأحاديث، وتنسب هذه الأحاديث الموضوعة الى الصحابي المشهور ((ابن ابي كعب)) أنه سمعها عن رسول الله. وقد كان نوح بن مريم وامثاله يضعون هذه الأحاديث في محيط أهل السنة ولكن هناك أحاديث وضعها الكذابون ودسوها في كتب الشيعة لتشويق الناس في احياء السنة كما يتصورون، ومن ذلك ما ورد في حديث في كتاب ((تفسير منهج الصادقين)) للملا فتح الله الكاشاني ((المتوفى عام هـ)) عن رسول الله أنه قال: ((من تمتع مرة كان درجته كدرجة الحسين ومن تمتع مرتين فدرجته كدرجة الحسن ومن تمتع ثلاث مرات كان درجته كدرجة علي بن ابي طالب ومن تمتع أربع مرات فدرجته كدرجتي!)) فهل هناك أقبح من تشويق الشيعة للمتعة بوضع حديث عن رسول الله في هذا الباب ورسول الله نفسه قال: ((من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار.)) وقد يعتذر هؤلاء الوضاع لجعلهم الحديث وروايتهم له أن الكثير من العلماء أوردوا هذا الحديث في كتبهم. ولكن الحقيقة كما أوردها الشيعة والسنة عن رسول الهه والامام الصادق أنهما قالا: ((كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع)). ومن الدوافع الأخرى لوضع الحديث هو التكسب، حيث كان هناك فئات من الناس يسمون بالمرتزقة، وهؤلاء كانوا يضعون الروايات والأحاديث ويكسبون بها أجرا، وعلى سبيل المثال نذكر هذه الواقعة: دخل يوما الى مسجد الرصافة في الكوفة المحدث المشهور أحمد بن حنبل ومعه يحيى بن معين، فشاهدا في المسجد رجلا يحدث الناس ويقول: ((حدثنا أحمد بن حنبل ويحيي بن معين قالا: حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم: من قال لا إله الا الله خلق الله تعالى من كل كلمة طيرا منقاره من ذهب وريشه من مرجان.. !)) ثم أن ذلك الرجل استمر في كلامه وأخذ يفصّل الحديث

في ثواب ذلك العمل، وبعد أن انتهى من كلامه نظر ابن معين واحمد بن حنبل أحدهما الى الآخر وقال احمد ليحيى بن معين: هل نقلت هذا الحديث الى هذا الرجل ؟ فاجابه يحيى بن معين: اقسم بالله انني لم اسمع هذه الحكاية في حياتي سوى في هذا الوقت. وفي ذلك الوقت اخذ ذلك الرجل أجره من الناس وبقي ينتظر عطاء الآخرين، فأشار له يحيى بن معين فتصور الرجل أنه يريد ان يعطيه مبلغا من المال فجاء اليه، فقال له يحيى بن معين: أنا يحيى بن معين وهذا الشخص هو أحمد بن حنبل ونحن لم نسمع من رسول الله أنه يقول هذا الحديث ولم ننقله اليك فلو كنت مضطرا للكذب فانسبه الى غيرنا. فقال: لقد سمعت أن يحيى بن معين رجل احمق ولكن لم يثبت ذلك لي الى اليوم. فقال ابن معين: وكيف؟ فقال الرجل: لأنك تتصور أن ليس في الدنيا رجل يسمى بهذا الاسم غيرك وأن لا يوجد في الدنيا أحمد بن حنبل غير هذا الشخص في حين أنني أروي عن سبعة عشر رجلا باسم احمد بن حنبل ويحيى بن معين غيركما. ويستفاد من الأحاديث القديمة الشيعية أن المرتزقة كانوا موجودين في صفوف الشيعة واتباع الأئمةولذلك ورد في الأحاديث الشريفة عن أهل البيت في أصول الكافي عن الامام الصادق (ع) أنه قال: ((من أراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب.)) وكذلك أورد الشيخ الكليني في اصول الكافي عن الامام الباقر (ع) أنه قال لأبي ربيع الشامي: ((ويحك يا أبا الربيع لا تطلبن الرئاسة ولا تكن ذنبا ولا تأكل بنا الناس فيفقرك الله ولا تقل فينا ما لا نقول في أنفسنا فإنك موقوف ومسؤول..)) وذكر المحدث المشهور الحسن بن شعبة ((من علماء القرن الرابع الهجري)) في كتابه ((تحف العقول عن آل الرسول)) عن الامام الصادق (ع) قوله: ((فرقة أبحونا وسمعوا كلامنا ولم يقصدوا عن فعلنا ليستأكلوا الناس بنا فيملأ الله بطونهم نارا)). ويروي الشيخ أبو عمر والكشي في رجاله عن الامام علي بن الحسين أنه قال لقاسم بن عوف: ((إياك أن

تستأكل بنا)). ولا شك أن هؤلاء المرتزقة قد وضعوا أحاديث كثيرة لجلب نظر الناس ونسبوها الى الأئمة، ومع الأسف نجد أن بعض أهل المنبر يوردون الكثير من هذه الأخبار في باب شهادة الامام الحسين عليه السلام لتأمين معاشهم والارتزاق بذكر مصائب أهل البيت، وكما يقول المحدث المشهور الميرزا حسين النوري ((المتوفى عام هـ)) في كتابه ((اللؤلؤ والمرجان)) : ((الظاهر أن بعض اصحاب المنبر قد تبعوا الشيخ الصوفي العباداني، ولكن ذلك الشيخ كان يجعل الحديث بسبب ملاحظته عدم رغبة الناس لقراءة القرآن وتوهم أن هذا العمل نافع لترغيب الناس في تلاوة القرآن فهولم يقصد جلب المنفعة ولكن أصحاب المنبر هؤلاء يهدفون الى التكسب وتحصيل المال)).

مدرسة الجشتلت.. علم نفس الشكل

برزت هذه المدرسة في العقد الثاني من القرن العشرين، وكانت في بداية أمرها بمثابة اعتراض على عمليات التجزئة في المدارس النفسيّة كما رأينا في المدرسة التجريبيّة ومدرسة التحليل النفسي، فقد كان السائد في الأوساط تجزئة الأحاسيس والعواطف والعمليات الذهنيّة إلى عناصرها الأوّليّة، فكانت تسمّى لذلك بالعنصراتيّة، أو الذرّية، نسبة إلى تحليل الكلّ إلى ذرّات صغيرة، فكانت مدرسة الجشتلت . أو مدرسة الشكل أو الهيئة . أوّل مدرسة نفسيّة أثبتت بالمنهج التجريبي وجود ظواهر إدراكيّة لا تنسجم مع العنصراتية أو الذراتيّة في المناهج القديمة، لأنّ هناك حقائق معرفيّة لا تتكوّن من ذرّات وعناصر أوّليّة، وهي بحاجة إلى دراسة كليّة، ولذا ذهب رجال هذه المدرسة إلى أنّ الإدراك ليس كمّاً من تراكم العناصر الإدراكيّة التي ترد الذهن بصورة مفاهيم مترابطة، بل الإدراك كلّ منسجم ومتشكّل على شكل هيئة واحدة يندمج فيه

المدرِك والمدرَك، والمثير والإستجابة، والموضوع والذات، والذهن والمحسوسات في وحدة جديدة مستقلّة، فالماء عند تحليله يتكوّن من هيدروجين واوكسجين، إلاّ أنّ صفات هذين العنصرين تختلف كلياً عن صفات الماء، والمربع يتكوّن من أربعة أضلاع متساوية، فلو أخذنا كلّ ضلع على حدّة لدراسته فانّنا لا نجد للمربّع وجوداً حينئذ، وكذلك بالنسبة لإدراكات الإنسان بعد تحليلها إلى عناصرها الأوّليّة. وتعتبر هذه المدرسة المانيّة التأسيس، وقد بدأت في التشكّل على يد ثلاثة من أشهر رجالها وهم: «فرتايمر»، و«كوفكا» و«كوهلر». علم نفس الشكل والجذور الفلسفيّة: لم تكن نظريات الجشتلتيين وليدة الساعة، أو عديمة الجذور في الفلسفة الالمانية، وخاصة «كانت» فقد اقتبست هذه المدرسة أُصولها الفلسفيّة من مقولة كانت في الوحدة الإدراكيّة المضادّة لمقولة تداعي المعاني في المدرسة الترابطيّة المتقدّمة، ففي نظر «كانت» هناك بعض القوالب مثل الزمان والمكان، والعلّيّة التي يضيفها الذهن على التجربة هي فطرية بالأساس، وليست وليدة التجربة، بل هي متقدّمة على وجود الإدراك في الذهن، وإدراك هذه العناوين من الزمان والمكان والعلّية يتمّ بطريق الشهود والحضور الوجداني فقط، وكانت لأفكار «ارنست ماخ» الفلسفيّة تأثيراً مباشراً على هذه المدرسة، فقد تحدّث في كتابه «تحليل الإحساسات» . . عن المكان والشكل والزمان بعنوان أحاسيس للنفس، فكان يرى أنّ هذه الاحساسات مقولات مستقلّة عن العناصر التي تدخل في تركيبها، فعلى سبيل المثال يمكن أن تكون الدائرة بيضاء، أو سوداء، أو صفراء، ولكن هذه الأشكال لا تخدش مطلقاً في دائريتها. ويؤكّد «فون ارنفلز» (*أنّ كيفية الإدراكات لا توجد في الموضوع الذي يراد تجربته، فإنّ الشخص المدرك يضفي على الأشياء الماديّة المتخذّة كموضوع للتجربة شكلاً وكيفية ومعنىً خاص، فهو يسعى لتوحيد ما يراه في إطار واحد منسجم في كيفية خاصة عبّر عنها بكيفية الجشتلت، فالإدراك أعلى من الإحساس بهذا المعنى،

أي انّه يصوغ من الأحاسيس الواردة إلى الذهن من الحواس وحدة حقيقية متكاملة. ومن النظريات الفلسفيّة التي كان لها تأثير مباشر في صياغة نظريّة الجشتلت هي النظرية النسبيّة في الكيفيات والتي تدّعي إنّ كيفيات الأشياء تحصل من جرّاء إرتباط الشيء بغيره من الأشياء، فالطويل والقصير، والقريب والبعيد والكبير والصغير، وغيرها من الكيفيات المختلفة للأجسام ليست لها حقائق مستقلّة عن الإدراك، وإدراك هذه الكيفيات بدوره يعتمد على ملاحظة نسبتها إلى بقيّة الأشياء، أي لولا وجود تلك الأشياء لما تسنّى لنا إدراك الكيفيات المذكورة بوجوداتها الوضوعيّة. المفاهيم الأساسيّة في مدرسة الجشتلت . الوجود والواقع: هناك نظرة فلسفيّة سائدة تقوم على أساس أنّ الوجود والواقع شيء واحد، فالواقع هو الوجود، أي الموضوع المستقل عن الإنسان وإدراكاته، ولذا كان الواقع في نظر هؤلاء الفلاسفة وكثير من علماء النفس ومنهم علماء المذهب السلوكي هو الأشياء الماديّة الموجودة في الخارج بقطع النظر عن إدراك الإنسان لها. ولكن بالنسبة لنظريّة الجشتلت فانّ الواقع يختلف عن الوجود، لأنّ الواقع في هذه النظرية هو العالم الخارجي كما يراه ويدركه الفرد من دون إنكار لأصل الوجود المستقلّ للأشياء . ولذا يختلف الواقع من فرد لآخر وفقاً لتصوّره عن الموضوعات الخارجيّة، ويكون إدراك الإنسان محدوداً أيضاً، لأنّ الإدراك الكامل للموضوعات الخارجيّة غير ممكن إطلاقاً، ونتيجة لذلك يكون إدراك الشخص للعالم المادي والمجتمع متأثّراً بأهداف هذا الشخص وميوله وتجاربة المسبقة عن الحياة. ويترتّب على ذلك أيضاً أنّ المحيط المادي والمحيط النفساني غير متساويين كما كان لدى السلوكيين، فالمحيط النفساني لدى الجشتلتيين عبارة عن إدراك الفرد لما حوله، فليس المحيط المادي هو الذي يحاصر الفرد، بل «الميدان الإدراكي» والمجال الحيوي للشخص هو الذي يحيط بالفرد، وقد يستوعب مختلف المظاهر الماديّة في العالم الخارجي، إلاّ أنّه لا يعني بالضرورة احتوائه لجميع

أفراده الماديّة، ولهذا السبب من الممكن وجود شخصين في زمان ومكان واحد مع تفاوت المحيط النفساني لكلّ منهما لاختلاف أهداف وتجارب كلّ منهما. ـ الإدراك: للإدراك لدى التجريبيين والسلوكيين ظاهرة متولّدة من اتّصال الحاسة بالمحسوس الخارجي، ثمّ إرسالها عن طريق شبكة الأعصاب إلى الدماغ ويقوم الذهن بتفسير هذا الشيء المدرَك، فالعمليّة تشبه إلى حدّ كبير جهاز التصوير (الكاميرا)، ففي البداية يحدث الحس، ثمّ يتبعه إدراك المعنى، أي إنّ الحسّ والمعنى أمران مختلفان. ولكنّ الباحث الجشتلتي لا يذهب إلى الفرق بين حسّ الشخص وبين المعنى الذي يراه لهذا المحسوس، لأنّ الفرد لا يحسّ بشيء من المحيط المادي إلاّ ما يتّفق مع أهدافه وغاياته، أي إنّ الإدراك في الجشتلت ظاهرة واحدة يرتبط فيها الحسّ مع المعنى ويحدثان في وقت واحد، ولذا يكون الإدراك مقولة إنتخابية وتقع في دائرة إختيار الإنسان، فالشخص الهادف يختار لمدركاته من المحيط الجوانب الفاعلة التي تتفق مع أهدافه، ولهذا السبب يكون الشخص حسّاساً لبعض مفردات المحيط دون بعض، فكلّ إدراك أو حسّ مرتبط بجميع ما في الظرف الذي وقع فيه الإدراك، وكلّ ظاهرة نفسانيّة تحدث نتيجة تفاعل عدّة عوامل مختلفة. ـ التجربة: تعني التجربة في هذه المدرسة التعامل والتفاعل الهادف مع المحيط النفساني الخاص بالفرد، فهي محاولة تتلاءم مع مقولة النسبيّة، وتختلف عن التجربة في مفهوم السلوكيّة، حيث أنّ الباحث السلوكي ينظر إلى التجربة من منظار عملي، فهي عبارة عن ظواهر شرطيّة يمارسها الإنسان من خلال ورود مثيرات خارجية على الحواس تستدعي إستجابات جديدة، أو تقوم بتغيير الإستجابات القديمة، ولكن التجربة في نظر الجشتلت عبارة عن سلوك يمدّ جذوره إلى فكر الإنسان، فهي تلقي الضوء على كيفيّة تعامل الفرد مع محيطه الإدراكي الذي ينسجم مع أهدافه أيّ محيط كان. ـ الدوافع: لا نجد في الجشتلت مفاهيم خاصّة بالدوافع والغرائز والمثير والإستجابة وأمثال ذلك، فإنّها

ممّا لا تنسجم مع أطروحة الجشتلت المعرفيّة، ونجد بدل ذلك مفردات علميّة أُخرى من قبيل الهدف، التوقّع، النيّة والقصد وأمثال ذلك، لأنّ السلوك في هذه النظريّة تابع للكل والهيئة الواقعيّة للفرد، ذلك الواقع الذي يتعامل فيه الفرد من ميدانه المعرفي النفساني من خلال مفردات كالهدف والقصد ومدى فهمه وكيفية إدراكه عن الأشياء والرموز المحيطة به، فلذا لا يصحّ اعتبار الباعث على العمل محرّك ميكانيكي صرف يفرض نفسه على الفرد، ويدعوه لسلوك معيّن. بل انّه أكثر من ذلك، فالباعث، أو الغريزة تنشأ من موقع نفساني متحرّك يستبطن في أعماقه الإرادة والرغبة الواعية لسلوك معيّن. الباعث في هذه النظريّة هو عنصر «عدم التوازن والتعادل» في ميدان الحياة الشامل للأهداف والموانع التي تعيق الفرد من تحقيق أهدافه، فقد يكون الهدف إيجابياً أو سلبياً، وعندما يبرز أمامه مانع لنيل مقصوده وغرضه، فانّه يثير في الفرد شعوراً بالإنفعال، فيسعى الفرد من خلال الغلبة على هذا المانع إزالة ذلك الإنفعال والتوتر. انّ كيفية الباعث وقوّته وضعفه من توابع الميدان النفساني للفرد، فلا يصحّ البحث عن المنشأ الداخلي أو الخارجي للدوافع النفسيّة. أيّ انّه لا يمكن تصنيف الدوافع إلى ما يكون لها منبع داخلي كالغرائز، أو خارجي كما ترى ذلك السلوكيّة، فالباعث أو الدافع في رأي الجشتلت نابع من أعماق الميدان النفساني للفرد في الزمن الحال، لا الماضي دون الإستهانة بتجارب الفرد في حياته الماضيّة. ولا ما سوف يأتي عليه من المستقبل، فالمهمّ في نظر الجشتلت هو الدافع للفرد في الزمان الحال. وببيان آخر، إنّ الإدراك يتحدّد بفعل نوعين من العوامل: أ . العوامل الداخليّة وتستبطن إرادة الفرد وأهدافه والحاجات النفسيّة التي هي عبارة عن مؤشر على توتر حاصل في النفس من جرّاء عدم توازن وتلاؤم مع المحيط النفسي. ب ـ العوامل الخارجيّة: وهي العوامل الموجودة في الوسط أو الميدان النفساني (المحيط + الإدراك الشخصي له)، وهي قد تكون إيجابيّة، أي لها خاصية الجذب كالماء للعطشان،

وقد تكون سلبية منفّرة ولا تساعد الشخص في تحقيق أهدافه. ومهمّة الميدان النفسي هي أنّه يوحّد بين هذين النوعين من العوامل، أي أنّ العطشان يدفعه عطشه وإحساسه الداخلي هذا نحو الماء، وكذلك خاصيّة الماء في رفع العطش تجذب هذا الشخص إليه لإرضاء حاجته وإزالة التوتر وإعادة التوازن، فكلّ جزء سواء كان داخليّاً أو خارجيّاً مرتبط بالكل، وكلّ تغيير في الوسط الخارجي يؤدّي إلى تغيير في ذات الشخص، وكلّ تغيير وتبدّل في ذات الشخص يؤدّي إلى تغيير في الميدان النفسي والوسط الواقعي لذلك الشخص، فالتغيير في الجزء يؤدّي إلى تغيير في الكلّ ويحوّله إلى شكل جديد وجشتلت آخر. فالعلاقة بين الفرد والوسط هي علاقة إتحاد. وحينئذ، فكلّ شيء يرد الوسط النفساني يغيّر الكلّ، وينتج شيئاً جديداً يستدعي سلوكاً خاصاً، لأنّه تقدّم أنّ السلوك ما هو إلاّ سعي الإنسان للقضاء على التوتّر الناجم من ورود أشياء إيجابيّة أو سلبيّة في الحقل النفساني وإعادة التوازن للوصول إلى الهدف وحلّ المشكلة. فكلّ نقص أو زيادة تولد توّتراً، والتوتر بدوره يحرّك أو يثير السلوك أمّا نحو الشيء الموجب، أو بالإبتعاد عن الشيء السالب. ـ الذهن والبدن: كانت العلاقة بين الذهن والبدن مورداً للبحث والمناقشة منذ قديم الأيّام وعلى اختلاف المذاهب الفلسفيّة، وقد رأينا كيف أنّ ديكارت كان يقول بالتباين المطلق بينهما، ومن ثمّة ذهب المحقّقون في السابق إلى وجود مستقل في الإنسان باسم الذهن أو العقل يكون هو المنشأ والمصدر للفعّاليات النفسيّة. ومع تطوّر الكشوفات الطبّية ثبت وجود ترابط وثيق بين الأمراض النفسيّة وبعض الأمراض الجسديّة وبالعكس، وأنّ أحدهما قد يكون علّةً للآخر، ثمّ جاء دور مدرسة التحليل النفسي التي أعطت للذهن بعداً جديداً في عالم اللاشعور، فبعد أن كانت فعّالية الذهن تقتصر على منطقة الوعي أضحت قادرة على التصرّف في البدن من خلال مكبوتات اللاشعور وتبديل العلائم المرضيّة من مكان إلى آخر. ثمّ أصبحت فعّاليّة الذهن بمثابة

ظواهر سلوكيّة تختصر المسافة على الفرد وتعينه على التوصّل إلى حلّ مشكلته بأقصر طريق وأسهل وسيلة وأقل جهد بدني، ولذا كانت فعّاليّة الذهن وفعّالية الجسد تسيران جنباً إلى جنب في سبيل نيل الهدف وقضاء حاجة الشخص، غاية الأمر أنّ أحدهما وهي فعّالية الذهن تصرف مقداراً أقلّ من الطاقة، ومن ذلك تتبيّن نظرية الجشتلت في تصوير الوحدة التامّة بين الذهن والبدن، وكيف أنّ فعّالية الذهن هي بنفسها فعّاليّة للبدن ولكن بجهد أقل، وأنّ فعاليّة البدن هي فعاليّة الذهن ولكن بجهد أكبر. ولتوضيح هذا المعنى يُمثّل لذلك بالجندي في ميدان القتال، فانّه يستعمل عضلاته وأعضاءه البدنيّة بكثرة في حربه مع العدو، يرتفع فيه ضغط الدم، وتسرع دقّات قلبه ويعيش في حالة من الهياج والإنفعال العاطفي و.. أمّا بعد رجوعه من ساحة المعركة، وهدوء الزوبعة، فإنّ ذلك الجهد البدني يتحوّل إلى فعّاليّة ذهنيّة فيفكّر في القضاء على العدو، ويتحدّث عن أجرامه وخبثه، ولكن بجهد بدني أقل، وهذا يعني أنّه استبدل الجهد البدني الكبير بجهد ذهني يسير، وهذه من خصوصيات الذهن، حيث يستطيع أن يقتصد في عمليّة استهلاك الطاقة، ويستخدم تلك الطاقة المخزونة في مجالات بنّاءة أُخرى في حين أنّ موقفه الأوّل لم يتغيّر في ماهيّته عن موقفه الثاني إلاّ في مجال كيفية استهلاك الطاقة ضدّ العدوّ. وهكذا يستطيع الإنسان بالإستفادة من قدرة الذهن على التفكّر والإبداع من إستحصال مقولات جديدة، وتطوير العلوم والفنون الحضارية. وبناءً على ذلك، لا يوجد هناك إنفصال وإنقطاع بين الفكر والجسم، «وليس الفكر قوّة تنظيم تجري بفعل نشاطية ما يتميّز بها، ذلك أنّ ما في الداخل هو أيضاً في الخارج حسب جملة «غوتيه» وضعها كوهلر عنواناً لمبحث من مباحثه: إنّ إدراك شيء ما، كتاب مثلاً، هو كلّ، أي غشطلت يجد في الجهاز العصبي ما يوازيه، ما يعادله، ما يقابله، أي أنّ الشكل يجد ما يوازيه في الجهاز العصبي المنتشر في كلّ الإتجاهات، والذي يحيط بسائر أقسام وضلوع

وسطوح الكتاب وألوانه، لأنّ في الجهاز هذا سيّال عصبي، أي حركة، وما الألوان إلاّ ذبذبات . حركات . تتباين من حيث الطول والقصر في سرعتها أو بطئها». وبذلك تقتضي هذه النظرية تماماً على ثنائية الذهن والبدن، أو نظرية التوازي بينهما، لأنّها بهذا المفهوم الجديد تحيطنا علماً بأنّ التفكّر والعمل ليسا من مقولتين ويعمل كلّ منهما بشكل مستقل عن الآخر، بل بعنوان مجموعة متحدّة واحدة تستقي من منهل واحد، ويمكن إستبدال أحدهما بالآخر. ـ مبادي عامّة في إدراك الكلّ للإدراك عند الجشتلت مبادي وضوابط يتمّ من خلالها فهم الكلّ لدى الفرد.. منها: إنّ للكلّ ماهيّة أُخرى لا توجد في الأجزاء، كما رأينا في الأشكال الهندسيّة (المربّع المثلّث الدائرة.. *حيث أنّ المفهوم من الكلّ مغاير للمفهوم من الأجزاء. ثمّ إنّ الجزء في ضمن الكلّ يعطي معنى آخر غير ما لو كان مستقلاً ومنفرداً، وهذا المعنى مقتبس من الكلّ أيضاً، أي أنّ الكل يضفي على الأجزاء سمات خاصة لم تكن الأجزاء لتتصف بها في حال الإنفراد، فالكل هنا هو الذي يحدّد معنى الأجزاء التي يتكون منها «كلّ إدراك هو تنظيم أصيل، إنّه بنيّة تتعلّق في داخلها الأجزاء بالكل». ومنها: قانون الأدنى والأعلى للعمل، الحدّ الأدنى عبارة عن ضرورة وجود رغبة مهما كانت طفيفة لتحقّق الإدراك، لأنّ سلوك الإنسان يخضع لرغبات وأهداف مسبقة، وأمّا الحدّ الأعلى فهو أنّ الإنسان إذا أراد أن يوفّق في أعماله ونشاطاته فلا ينبغي تأطير حياته بمجموعة مكتسبة من العادات والصفات كما تراه السلوكيّة، لأنّ ذلك من شأنه تحديد خبرات الفرد بتلك المعلومات والقوالب المعرفية والسلوكيّة المعيّنة، فلا يتمتع بالمرونة في إدراك الوسط النفساني له، فلا يتسنّى له القيام بالحدّ الأعلى من العمل. ومنها: قانون التجاور: حيث تدرك الأشكال وفقاً لهذا القانون بشكل خاص متأثرة بالتجاور والتقارن فيما بينها، فليس للفرد أن يدركها بغير تلك الصورة والشكل الذي يوحي به التجاور، كما ترى ذلك في الرسم أدناه: الشكل الأوّل فكلّ

من يلاحظ هذه الأشكال لابدّ له من ملاحظتها بشكل خاص متأثّر بالمجاورة، فيرى كلّ مجموعة من النقاط، أو كلّ خطّين متجاورين على حدة ولا يرى مثلاً أحد الخطوط في الزوج الأوّل مع خطّ آخر من الزوج الثاني. ومنها: قانون التشابه: حيث تميل الأشياء المتشابهة إلى التجمّع، وبيان آخر: إنّ الأجزاء المتشابهة في اللون أو الحجم، أو الشكل تتحد رغم الفواصل بينها لتكون شكلاً مستقلاً كما في الرسم أدناه: الشكل الثّاني فأنت تلاحظ هذا الشكل بصيغته العمودية، فترى الدوائر الصغيرة تشكّل عموداً منسجماً في أجزائه، وكذلك الدوائر الكبيرة، ولا تحبّ رؤيتها أُفقياً لعدم تجانس الأجزاء وتشابهها بالرغم من وجود العامل الأوّل وهو المجاورة، ممّا يدلّ على أنّ عامل المشابهة أقوى سلطة في عمليّة الإدراك من الأوّل، وكذلك فيما لو كانت المشابهة أُفقيّة مثلاً كما في الرسم التالي. الشكل الثّالث فتلاحظ انّ الدوائر المتشابهة في الحجم أو اللون تشكّل سلسلة أُفقيّة فيما بينها، وتأبى إدراكها العمودي. ومنها: قانون التكميل أو الإتمام: وفي هذا القانون الإدراكي تميل الأشكال الناقصة إلى الإتمام في الذهن، أو أنّ الذهن يميل إلى رؤية الأشياء كاملة وتامّة وان كان فيها بضع النقص والخلل، فالمربّع الناقص نحاول إدراكه على أساس انّه كامل، والدائرة غير المستديرة تماماً، أو الناقصة، نحاول تغافل النقص ورؤيتها كاملة، كما في الشكل: الشكل الرّابع ولا يقصر هذا المعنى على الأشكال الهندسيّة، بل يتعدّى إلى الأفكار والقيم والخواطر وغير ذلك، فنحن قد نغضّ النظر عن نقاط الضعف في أنفسنا، أو لا نحاول رؤية نواقص الطرف الآخر المنسوب إلينا كالبيت والسيارة والصديق والدولة، وبعبارة أُخرى نحبّ أن نرى الأشياء وفق مقتضيات الكمال، وتكميل الأشياء الناقصة، وذلك لإعادة التوازن وإزالة التوتّر الناشيء من وجود النقص في الشكل. ومنها: قانون الشكل الجيد: وفيه تكون الأشكال المفضّلة في عملية الإدراك هي المتّسمة بالإنتظام، والبساطة، والتجانس، فلو كانت أمامنا عدّة

أشكال مختلفة، فإنّنا نميل إلى إدراك الأشياء أو الأشكال الأفضل من خلال اتّصافها بتلك المواصفات المذكورة، فالذهن يميل إلى النظم والبساطة والتجانس، وينفر عن أضدادها حتّى كأنّه لا يراها، كما في الشكل التالي: الشكل الخامس ففي هذا الشكل يلفت نظرنا شكل الدائرة دون ما سواه من الأشكال المتناثرة وغير المنتظمة، لأنّ الدائرة أكمل وأقوى نظماً وبساطة وتجانساً من تلك الأشكال. ومنها: قانون الصورة والأرضيّة: يقرّر هذا القانون في إدراك الأشكال على أنّ «كلّ شيء حسّي لا ينوجد إلاّ في علاقة مع أرضيّة ما»، فنحن نرى النجوم على صفحة السماء، فتشكّل السماء أرضيّة وخلفيّة للنجوم، وعندما نريد شراء بعض الفاكهة من السوق، أو قطفها من الشجرة، فانّ الفاكهة تبدو بشكل جلي لنا، وما عداها من الأغصان والفضاء في البستان تشكّل خلفيّة لها، والجدار بدوره يشكّل أرضيّة للألواح والصور المعلّقة عليه، وعندما تتحدّث مع شخص تكون بقيّة الأشياء من أثاث وجدران بمثابة الأرضيّة، وهكذا في سماع الأُمّ صوت إبنها من بين الأصوات، والضجيج، ففي كلّ هذه الحالات يتجلّى الشكل والهيئة التي نهدف إلى إدراكها دون سائر الأشكال الأُخرى التي تكون لذلك الشكل بمثابة الأرضيّة، وتتميّز الصورة عن الأرضيّة إنّها تجذب الإهتمام ولها انتساق وتلاؤم في مكوّناتها ووضوح في إدراكها بخلاف الأرضيّة التي تكون بلا شكل معيّن ومحدّد، وغير منتظمة وباهتة. وهناك حالات تتناوب فيها الصورة والأرضيّة على الظهور على مسرح الإدراك كما في الوجهين المتقابلين والقدح بينهما. الشكل السّادس فإذا رأيت القدح أو رجل منضدة في الوسط لم تر حينئذ الوجهان المتقابلان حيث صارا بمثابة أرضيّة لصورة القدح، وإن لاحظت الشكل على انّه وجهان متقابلان زالت صورة القدح أو رجل المنضدة. وللتمييز بين الصورة والأرضيّة أهميّة بالغة في حياتنا اليوميّة، وبها يمكن التمييز بين مدركات كثيرة على المستوى المحسوسات الخارجيّة، وكذلك على مستوى الأفكار أيضاً، فتبرز

فكرة من بين ركام الأفكار لتجعل من الأفكار والمفاهيم الأُخرى أرضيّة تقف عليها. ـ التعلّم: رأينا أنّ السلوكيين يعتمدون في نظريات التعلّم على أساس من قوانين التعلّم الشرطي لبافلوف، وقانون الأثر لثورنديك الذي يعتمد في الأساس على مبدأ التجربة والخطأ دون تدخّل للوعي في مسألة التعلّم، فالحيوان يستمر في تكرار المحاولات الخاطئة العشوائية في فتح باب القفص لنيل الطعام الموجود خارجه حتّى تصادف يده الزر الكهربائي المعدّ لذلك فيفتح له الباب ويحصل على مراده، وفي كلّ مرّة تعاد فيه التجربة تكون الأخطاء أقلّ والمدّة أقصر لحلّ المشكلة، ومن ذلك صاغ ثورنديك السلوكي قانون للأثر في التعلّم الذي سيأتي الحديث عنه في فصل التعلّم في الجزء الثاني. إلاّ أنّ كوهلر الجشتلتي هاجم هذه المقولة بشدّة، وأثبت من خلال تجاربه على قرد الشمبانزي «سلطان» والتي أجراها في جزر القناري الاسبانية أنّ التعلّم بطريقة المحاولة والخطأ فرضيّة غير معتبرة، لأنّ الازرار والمزاليج والمفاتيح خافية على الحيوان في تجارب ثورنديك، فلا يتعلّم إلاّ بالمصادفة، ولو أنّنا فسحنا المجال للحيوان باستخدامه وعيه ووضعنا أساليب حلّ المشكل أمام عينه لأمكن أن يتعلّم بصورة أفضل، وهي الطريقة التي أسماها كوهلر بالاستبصار، وتعتمد هذه النظرية في التعلّم على أساس من نظرية الجشتلت في إدراك الكل، فالمفروض وضع التجربة بشكل يدرك فيه الحيوان العلاقة بين الوسيلة والهدف، فالقرد الجائع يحاول الحصول على الموز المعلّق على السقف، إلاّ أنّه لا يستطيع إلى ذلك سبيلاً، فيلتفت إلى مجموعة من الأعواد والقضبان الملقاة على أرضيّة القفص، وفجأة تبرق في نفسه فكرة حمل أحد الأعواد أو القصب للتوصّل إلى الهدف، فإذا لم ينجح في المرّة الأُولى حاول مرّة أُخرى مستعيناً بقصبة ثانية يدخل طرفها في نهاية القصبة الأُولى المجوّفة، وهكذا إلى أن يفلح في مقصوده، وكذلك لو استبدلنا الأعواد بصناديق فارغة، فانّ القرد سيضع أحد الصناديق ويقفز عليه

للوصول إلى الموز، فإذا لم يتمكّن في المراحل الأُولى، وضع صندوقاً ثانيا فوق الأوّل وصعد عليه حتّى تصل يده إلى الموز. ومن ذلك يفهم أنّ التعلّم بحاجة إلى إدراك جميع الروابط والعلاقات التي تربط بين الوسائل والأهداف، وأن تكون الوسائل في مرأى ومسمع من الشخص المتعلّم حتّى تتمّ عمليّة التعليم، وبعد ذلك ومن خلال عدّة محاولات يبرق الحلّ فجأةً في الذهن، أو الإكتشاف الفجائي للروابط كما يسمّيها كوهلر السلوك. تقدّم في المذهب السلوكي أنّ سلوك الفرد حصيلة معادلة المثير والإستجابة، فهو عبارة عن حركة الغدد والعضلات المتأثّرة بالمحيط الخارجي، ولذا يكون قابلاً لمشاهدته وقياس مقداره، بينما ترفض مدرسة الجشتلت هذا التصوّر عن السلوك، وترى أنّ السلوك هو ما يقع في الوسط النفساني ويتطابق مع الهدف، ولذا لا يكون مجرّد حركة فيزياوية كما يراه السلوكيون، ولا تكون جميع أنماط السلوك قابلة للمشاهدة، بل بالإمكان استنباطها من خلال العمل، فيمكن أن يكون الفرد قريباً عاطفياً من فرد آخر دون أن تصدر منه حركة بدنيّة. فالسلوك غالباً يصدر وينوجد في الميدان النفساني للفرد، لا المحيط الخارجي المستقل عن الشخص. وبذلك يمكن تعريف السلوك بأنّه عبارة عن كلّ تغيير في الميدان النفساني يكون موضوعاً لقوانين الإدراك الجشتلتي، فعلى هذا قد يكون السلوك عملاً هادفاً ظاهرياً، أو يكون تغيير في النيّة وإدراك القيم والمثل للأشياء ممّا يؤدّي إلى تغيير في كلّ الميدان أو الحقل النفساني. وعلى أي حال، فالشخص، والمحيط، والروابط المتغيّرة لا توجد بصورة مستقلة عن بعضها، فلأجل معرفة السلوك المستقبلي للفرد لابدّ من أخذ كلّ من الشخص والمحيط بشكل منظومة من العوامل والعناصر المترابطة. ـ الجشتلت العلاجي: بينما كانت مدرسة التحليل النفسي ترى في عالم اللاشعور محوراً تدور حوله رحى الأمراض النفسيّة من خلال مخزوناته المكبوتة التي تحاول البروز بطريقة مقنعة وغير قانونيّة، فينشأ من ذلك مظاهر غير مألوفة في السلوك، ترى مدرسة

الجشتلت محورية الوعي الظاهر في فهم أساس المرض النفساني، وبدلاً من اعتبار الغرائز كركيزة في فهم المحتوى الداخلي للإنسان كما تراه مدرسة التحليل النفسي ادّعت أنّ الوضعيّة الناقصة، أو الجشتلت غير الكامل هو الدافع الأصل لكلّ الفعاليّات في الحقل النفساني للإنسان. وتوضيح ذلك أنّ كلّ فرد منّا له حقلان نفسانيان: حقل خارجي، وحقل داخلي، وافتراق هذين الحقلين ووجود التفاوت والإختلاف بينهما هو المنشأ لكافّة الإختلالات العصبية والنفسيّة للفرد والتي نطلق عليها الأمراض النفسيّة. فالحقل الداخلي للنفس والذي يعبّر عنه غالباً بالذهن لا ينبغي أن يكون متضاداً مع الحقل والميدان الخارجي، أي العالم الخارجي المحيط بالفرد، فأحد خصوصيات عالَم النفس الداخلي أنّه يريد مواكبة ومماثلة العالم الخارجي، فالشكل أو الجشتلت الذي ينمو ويتشكّل في الذهن يجب أن يوافق ويطابق الجشتلت الموجود في الخارج، وفي هذه الصورة فقط يمكننا أن ننعم بحياة سعيدة، فالذهن السالم ما هو إلاّ إنعكاس رقيق عن الواقع الخارجي، فلو حدث خلل في الإرتباط بينهما وقطعت العلاقة بين الداخل والخارج فانّ توازن الفرد النفسي سينهار، ويغرق الفرد في توقّعات وآمال لا يوجد ما يعادلها في الخارج. وفي هذه الصورة سيكون الفرد سجين ميدانه النفسي الخاص وليس له اتّصال بالعالم الخارجي، ويتعرّض للفشل في جميع محاولاته للنجاح ونيل الموفقية في صياغة شخصيته، ومن ثمّة يتّهم العناصر الخارجيّة ويلقي عليها باللائمة دون ملاحظة التقصير في الحقل الداخلي. بينما لو كانت العلاقة بين الداخل والخارج جيدة، فسوف يكون بإمكانه الاستفادة من طاقاته واستثمار قدراته في الوجهة الصحيحة ونحن في الحالات الطبيعية نعيش مع واقعنا كما هو، كلّ لا يتجزّأ، وواحد فريد من نوعه، والمريض هو الذي أُصيبت كلّيّته بعوامل التجزئة والتآكل، أي إنّ شخصيّته الواحدة صارت هدفاً لسهام التحلّل والتجزئة والإنقسام، والعلاج الجشتلتي يقوم على مبدأ إعادة

الكليّة لهذا الفرد وتنظيم شخصيته وإعادة صياغتها من جديد بعنوان الكلّ، فالهدف هو تبديل الإنسان المتمزّق والوهمي الغارق في الخيال إلى إنسان واقعي. وأحد الطرق لمواجهة المشاكل والمتاعب في الحياة هو إرتقاء سطح التحمّل.. التحمّل الذي يقترن عادةً مع نمو الفرد ورشد قابلياته، ويتيح للفرد أن يتصرّف في المواقع الناشزة وغير الموائمة بأسلوب مشروع وصحيح. وفي الإنسان ميل نحو الكمال وتكميل المواقع الناقصة في شخصيته، فلابدّ في هذا السبيل من تلاحم جميع الأبعاد الذهنيّة والجسميّة في الفرد بعنوان كلّ أو شكل واحد منسجم، وإزالة كلّ مانع يوجب التوتّر النفسي ويسبّب بروز مشكلات نفسيّة في طريق هذا الهدف، فالجشتلت في كلّ فرد يريد أن يكون كاملاً، فلو وجد نقص فيه فأهمّ هدف للفرد هو رفع النقص هذا. ومع العلم بوجود مئات الأشكال الناقصة في كلّ فرد، فينبغي على الإنسان مراعاة الأولوية في رفعها، وتنظيم هذه النواقص وإختيار أشدّها وأكثرها تأثيراً لرفعه وإزالته، ثمّ يتوجّه صوب الأقل فالأقل، فإن لم يستطع الفرد من تحديد الأولويات المذكورة، فانّ مهمّة المعالج الجشتلتي هي إيضاح الغموض والتشويش في هذا الجانب للفرد. وبهذا يختلف الطبيب الجشتلتي عن مثيله في مدرسة التحليل النفسي الذي يتوغّل في عالم اللاشعور للبحث عن الغرائز المكبوتة. بينما يسعى الجشتلتي إلى الكشف عن الظاهر والحال من الوعي، لأنّ كلّ المشكلات تنبع من هذا البعد في شخصيّة الفرد، فالكشف عن الحال الحاضر وإراءته للمريض هو الذي يتيح له الفرصة في تفهّم النواقص والسعي في ردمها. ونلاحظ في الجشتلت العلاجي التأكيد على مقولتين هما: «الحال» و «الكيفية». أمّا مفهوم «الحال» فملفت للنظر مع عمق فلسفي، لأنّه لا يمكن الكشف عن شيء إلاّإذا كان موجوداً في الحال، في حين إنّنا بمجرّد أن نسعى لدراسته والإتّصال به يصبح ماضياً. وأمّا مفهوم «الكيفيّة» فهي أنّ الإنسان في الثقافات السالفة كان يهتمّ بـ«لماذا» أي يبحث عن

الأسباب والعلل، لأنّه يعتقد أنّ الكشف عن العلل يمكنه تغييرها، وبالتالي تغيير المعلول، ولكنّنا في عصر الذرّة والألكترون لا نحتاج إلى البحث عن السبب، بل عن الكيفيّة، فلا نسأل «لماذا» بل «كيف». فنحن ندرس الهيئة الكليّة، وبعد إطلاعنا ومعرفتنا بها نسعى إلى تغييرها. الهيئة المثاليّة المحبّبة لدى مدرسة الجشتلت هي شخصيتنا الطبيعية في الحياة، ولكن الأغلب يبني شخصيته على أساس من العناوين الوهميّة، وعلى مفاهيم مزيّفة تتعلّق بإصلاح الذات ومحاولة تهذيب النفس والترقّي لإحراز مكانه متميّزة في المجتمع. المريض في منظور الجشتلت ليس هو الذي عاش مشكلة في الزمان الماضي، بل هو الفرد الذي يعاني في هذا الحال، وفي هذا المكان من مشكلة، فبالرغم من أنّ المشاكل الفعليّة لها جذور في الماضي، إلاّ أنّ هذه المشكلات ترتبط بسلوكه الفعلي في الحال الحاضر، فهذا الفرد غير قادر على التوافق مع مشكلته في هذا الحال وهذا المكان (الآن، وهنا). ـ مباديء العلاج النفسي: العلاج النفسي لدى الجشتلت يقوم على مباديء مسبقة لابدّ من أخذها بنظر الإعتبار: أ ـ الأخذ بالكلّ: في الحقل النفساني، أي الاتّحاد بين النفس الإنسانيّة للشخص مع ما يحيط بها من أشياء، فلا تدرك هذه كأشياء مستقلّة عن نفس الإنسان. ب ـ اتّحاد المحتوى الداخلي: فأحد الأُمور المشهودة في حقيقة الإنسان هو أنّه يمثّل وحدة بسيطة لا تتجزّأ خلافاً للسائد في الأوساط الفلسفيّة والعلم نفسية من القول بفصل النفس عن البدن، أو الذهن عن الجسد بالرغم من الكشوفات العلميّة التي تؤكّد تأثير كلّ منهما في الآخر تأثيراً مباشراً. ج ـ التعادل الحياتي: أو الحيوي، ويراد به أنّ حياة الإنسان بما فيها من نشاطات وسلوكيات مختلفة تخضع لمقولة واحدة، وهي «التعادل الحياتي» كما يسمّيه علماء الجشتلت، وذلك أنّ الإنسان يسعى إلى المحافظة دائماً على تعادله في الأوضاع والظروف المختلفة، وفي نفس الوقت يقوم بإشباع حاجاته الفسيولوجية، لانّ الحاجات

كثيرة جدّاً ومتنوعة، وكلّ حاجة تبعث على الإخلال بتعادل الفرد، ولذا نجد أنّ مقولة «التعادل الحياتي» تجري باستمرار في حياة الفرد. وهذه من خصوصيات الحياة أن يعيش الإنسان بين الخلل والتعادل، فلو استحال على الفرد إيجاد التعادل لرسوخ الخلل والنقص، فهو حينئذ مريض نفسي حيث لا يمكنه إشباع حاجاته الأساسيّة. وقد تقدّم أنّ إيجاد هذا التعادل في الإنسان يقوم على أساس التفاعل الإيجابي مع المحيط، وتطبيق المحتوى الداخلي مع متطلّبات الخارج، أي الوسط والحقل النفساني. د . حدود الإتّصال: لا يمكن لأي فرد أن يعيش مستقلاً عن الغير، فالفرد دائماً جزء من الميدان النفسي الخاص به، وسلوكه تابع للكلّ الذي يشمل الفرد نفسه مع المحيط الخاص به، والذي يعين كيفيّة سلوك الفرد هو شكل وماهيّة إرتباط الفرد مع المحيط، فان كان هذا الإرتباط إيجابياً ومتقابلاً ومتفاعلاً من كلا الجانبين كان سلوك الإنسان سويّاً، وإلاّ فلا. وفقاً لنظريّة «برلز» أحد أقطاب الجشتلت أنّ بقاء الإنسان يرتبط بالآخرين تماماً، وإذا كان بقاؤه البدني وإشباع حاجاته الجسديّة متوقّف على وجود الآخرين، وإحتمال بقائه حيّاً بصورة منفردة قليل جدّاً، فكذلك الحال بالنسبة إلى بقائه النفسي والعاطفي، بل أنّ احتمال بقائه نفسيّاً وعاطفياً بدون الآخرين أقلّ من السابق. فكما أنّ الإنسان يحتاج الآخرين في مأكله وملبسه ومسكنه، فكذلك يحتاج إليهم في اتّصاله النفسي ورشده العاطفي، لأنّ الإنسان موجود فردي وإجتماعي، وجميع الاضطرابات النفسيّة ناشئة من عدم قدرة الفرد على إيجاد تعادل نفسي بينه وبين الآخرين. الشخص العصابي (المريض نفسيّاً) هو الذي لا يعرف حدود الإتّصال بينه وبين العالم الخارجي إنّه يحاول الدفاع عن نفسه وعن وجوده دائماً مقابل تهديد بالإفناء والمحقّ من قبل عالم لا يعرف الرحمة. تقييم ومناقشة لا شكّ أنّ الفلسفة لها تأثير كبير على نمط التفكير لدى أصحاب هذه المدرسة الشكلانيّة، وخاصة الفلاسفة الألمان أمثال كانت وهوسرل وآخرين، وبذلك

نلاحظ عودة إلى الجذور والأصالة بعد إفراط شديد وجنوح إلى الحيونة وطرد كلّ ما يتعلّق بالعواطف البشريّة وحذف كلّ ما يتصل بالروح والعالم غير المادي وخاصة في السلوكيّة. وتعتبر هذه النقطة من امتيازات هذه المدرسة ولذا لم تجد قبولاً واسعاً في انجلترا وامريكا بعد نفوذ واستحكام السلوكية في أوساطهما العلميّة، وكانت إشكالات وردود علمائهم ومفكّريهم على مدرسة الجشتلت تنصب في الغالب على هذه النقطة وتفريعاتها. فمن ذلك أنّهم ولتمحضّهم في التفكير المادي لم يتعقلوا وحدة الشخص مع محيطه المادّي لأنّ ذلك قد يستتبع القول بأنّ الإدراك عنصر غير مادي وإنّ النفس الإنسانيّة تتسع في عالمها لتستوعب الوسط الخارجي أيضاً، وأساساً فانّ مقولة الحقل أو الميدان النفساني وأنّ الواقع يختلف باختلاف الأفراد، أي أنّ الإنسان لا يدرك الأشياء الواقعيّة بما هي هي، وبما هي موجودة في الخارج، بل يدركها بما هي متعلّقة بنفسه وكيفيّة إدراكه وأهدافه وطموحاته، كلّ هذه المفاهيم موافقة تماماً للتفكير العرفاني الإسلامي، يقول العارف الإلهي «صدر المتألّهين» في كتابه «الشواهد الربوبيّة»: «حكمة مشرقيّة: كلّما يراه الإنسان في هذا العالم أو بعد إرتحاله إلى الآخرة فإنّما يراه في ذاته وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته، وعالمه أيضاً في ذاته». فعلى هذا لا مجال لإيرادات من هذا القبيل سوى صعوبة تعقّل مثل هذه المعاني المخالفة للظواهر الحسيّة، وقد يتوهم البعض أنّ هذا المعنى يؤدّي إلى الإعتقاد بالنسبيّة المطلقة فلا توجد حقيقة ثابتة حينئذ في منظومتنا المعرفيّة، وبالتالي يسوقنا نحو وادي المثاليّة. إلاّ أنّ هذا التوهّم لا أساس له، لأنّ النسبيّة المطلقة لا تعتقد بوجود عالم خارجي سوى ما يدرِك وما يدرَك وما وراء عالم الإدراك فلا شيء، أي أنّها تضع المعيار للحقائق في إطار إدراك الفرد للموضوعات، أمّا الشكلانيّة الجشتلت فترى وجود عالم مستقل عن الإنسان، غاية الأمر أنّ الواقع على قسمين: واقع خارجي ليس لنا طريق لإدراكه بنفسه وكما هو

موجود، وواقع مرتبط بنفس الإنسان، وهذا الثاني هو الذي يتفاعل الفرد معه دائماً، وهو الذي يشكّل مع المحتوى الداخلي وحدة حقيقيّة وكلّ مستقل. ومن امتيازات ومحاسن هذه المدرسة أنّها أعطت بعداً جديداً لدراسة الإنسان بتأكيدها على الكلّ، لأنّنا نلاحظ في حالاتنا النفسيّة عندما نأكل قطعة من الحلوى، أو نتعرّض إلى وخزة دبوس، فانّ كلّ الشخصيّة تلتذّ أو تتألّم لا فقط العضو الحاس، وهكذا في تفاعلاتنا مع المحيط، فعندما يسقط إبني على الأرض، أو يصيبه مكروه أو مسرّة فإنّني أشعر بتلاحم وثيق ووحدة تامة وكأنّ المكروه أصابني، فأتألم وأفرح تبعاً لألمه وفرحه، بل أنّهما شيء واحد في ميداني النفسي الخاص. وببيان آخر: إنّ المدارس الأُخرى «الذرانيّة» ترى تعدّد الإدراكات على موضوع واحد، فالعين تدرك من قطعة الحلوى شيئاً واللسان شيئاً آخر، واللامسة، والشامّة.. وهكذا، أمّا الجشتلتية فترى على العكس من ذلك، وأنّ هناك شيئاً آخر لا تدركه هذه الحواس كلاً على حدة، وهو «الكلّية» التي هي أكبر من هذه الجزئيات. وله معنىً في عالم النفس يغاير هذه المحسوسات الجزئية، وكذا الكلام في شخصيّة الفرد، فهي ليست مجموعة صفات وأفعال وتصورات وعقائد، بل على العكس، أنّها وحدة منظّمة ومغايرة لكلّ واحدة من المحتويات ولها الأولويّة في التعامل معها ودراستها. وكذلك لو أخذنا مثال إنفعال الغضب في الإنسان، ففي تحليله إلى عناصره الأوّليّة لا نجد سوى زيادة ضربان القلب، سرعة التنفس، إحمرار الوجه، حركات عشوائية، تقطيب الملامح، زيادة نسبة الهرمون في الدم و.. وكلّ هذه لا تعطي معنى الغضب، فلا نصل في النهاية إلى فهم صائب لهذا الإنفعال إلاّ إذا أخذناه كوحدة كلّية. ثمّ أنّ نظريات الجشتلت وخاصةً فيما يتعلّق بالتعلّم وبعض مناهج وأساليب العلاج النفسي لعبت دوراً هاماً في تطوير وإخصاب علم النفس، بل ألهمت الفلاسفة وعلماء النفس في المدارس الأُخرى وزادت في تراثهم المعرفي وخاصةً في الفلسفة الوجوديّة

ومدرستها في علم النفس كما سوى نرى. ومن مجلوبات هذه المدرسة أنّها أعادت اعتبار الوعي والسلوك الهادف للفرد بعد أن لاقى جفاءاً كبيراً من السلوكيّة ومدرسة التحليل النفسي، وأعطت للمحيط الإجتماعي دوره الفاعل في صياغة الشخصيّة كعنصر حي وجزء لا يتجزّأ من شخصيّة الفرد، أي أنّها وسّعت من دائرة الشعور بالذات الفرديّة لتستوعب المحيط الإجتماعي أيضاً دون الإقتصار على البدن المادي ومحسوساته الذاتية. امّا سلبيّات ونقائص هذه المدرسة فلابدّ من مناقشتها على المستوى الفلسفي تارةً، وعلى المستوى النفساني ونظرياتها في هذا المجال تارةً أُخرى. أمّا على المستوى الفلسفي فلا ينبغي الإلتفات إلى ما قيل ضدّها من اقتباسها هذه الأفكار من مقولات لفلاسفة المان أو من غيرهم، فجميع الأُطروحات الحضارية الجيّدة لابدّ لها أن تستفيد من التراث الفكري للبشريّة، ولا معنى لأن تدير ظهرها لجميع النتاج البشري في عالم المعرفة، ولكن الأولى أن يقال: إنّ الإفراط في اتّخاذ منهج معيّن ومحاولة تفسير جميع الظواهر النفسيّة والإدراكيّة من منظور واحد قد أضرّ بجميع المدارس النفسيّة والفلسفيّة التي سلكت هذا السبيل، والشكلانيّة أُصيبت بنفس المعضلة ممّا جعلها تخسر مجلوبات هامّة وتهمش جوانب حيّة في شخصيّة الفرد من قبيل نبذ جانب اللاشعور، وتحديد جانب التعليم والتعلّم بالإستبصار الكهلري، والتغافل عن مسألة الوراثة وتأثيرها في صياغة سمات الشخص المزاجية وغير ذلك. وقد رأينا أنّ كلّ مدرسة حاولت إستيعاب جميع المواضيع في حقل النفس وإخضاعها لتفسيرها ورؤيتها الخاصة بها، ودراستها من الزاوية الموضوعة سلفاً لها، كما في نظريات التحليل النفسي وخاصةً التفسير الجنسي الفرويدي للسلوك البشري، أو مقولة التعلّم الشرطي لبافلوف حيث استندت إليه السلوكيّة في تفسير جميع المظاهر السلوكيّة. وهذا هو السبب الذي حدا بعلماء النفس المتأخرين إلى عدم الإقتصار في منظومتهم المعرفيّة على مدرسة خاصّة، بل محاولة الإستفادة

من جميع المدارس النفسيّة والأخذ بالجوانب الإيجابيّة منها وطرح النواقص وإفرازات الإفراط المنهجي. ثمّة ملاحظة أُخرى في هذا المورد أيضاً، وهي أنّ الجشتلتية، أكّدت دائماً على أخذ الشخصيّة ككلّ لا يتجزّأ، فهلاّ أدخلت في نظرتها الشموليّة البعد الغيبي في الإنسان ورغبته في العبادة وتقديس الكمال وخاصة في دراساتها العلاجيّة؟ ومن المفيد أن نستعرض بعض المقولات الأساسيّة لهذه المدرسة: فبالنسبة إلى المحيط فما تقدّم من نظريّة الجشتلت في تقسيمه إلى وجود وواقع فهو وان كان على الإجمال مقبولاً ومعقولاً كما تقدّم آنفاً، إلاّ أنّه ليس من الصحيح أنّ المحيط النفساني يشكّل إطاراً مغلقاً حول الشخص وحائلاً بينه وبين الوجود الخارجي الموضوعي، فلا يدخل شيء من الخارج إلى هذا المحيط إلاّ بعد أن يصطبغ بألوان الأهداف والغايات ودوافع الشخص، فلا يمكن للإنسان أن يتّصل بالخارج إلى من خلال هذا الإطار، فهذا الطرح لا يخلو من إفراط، وقد ثبت في الفلسفة الإسلاميّة إمكانيّة ذلك، فنحن نستطيع إستلام المعارف والتصوّرات الخارجيّة كما هي سواء كانت موافقة للمحيط النفساني أم مخالفة، أي أنّ ما يذكره الجشتلتيون من كليّة هذا القانون والمفهوم من المحيط النفساني لا يؤيده النظر الفلسفي الدقيق. بالنسبة إلى الإدراك وانّه مقولة إنتخابيّة ويرتبط دائماً بأهداف الشخص كما ترى ذلك مدرسة الشكل لا يخلو من إشكال، فالعالم الفيزياوي عندما يخرج بنتائج من تجاربه على الموضوعات الطبيعيّة لا يلزم أن تكون هذه النتائج موافقة لأهدافه كما هو الحال في عمليّة التجارب النفسيّة بوسيلة الاستبطان حيث يقرّر المشاهِد للتجربة ما يرغب أن تكون النتيجة، ولذا كان منهج الإستبطان غير موثوق النتائج بالقياس إلى التجارب في العلوم الطبيعيّة. أمّا عن الدافع الأصل في نظريّة الجشتلت والذي هو عبارة عن وجود الخلل والارباك في صياغة التعادل في الحقل النفساني، فالظاهر أنّه تعريف لملازمات الدوافع النفسيّة، فإنّها تنفصل عادةً من إيجاد التوتر وعدم التعادل لا

أنّها هي في الحقيقة، أمّا تقسيم الدوافع في فضاء الميدان النفسي إلى داخليّة وخارجيّة، أي إنّ بعضها ناشيء من حاجات فيزيولوجيّة، والبعض الآخر ناشيء من المحيط، وبينهما نوع من التناغم والإنسجام، وكلّ دافع داخلي كالعطش لابدّ أن يكون له موضوعاً خارجيّاً كالماء، وبالعكس، فكلام في منتهى الصواب، وهو ما أكّد عليه علماء الإسلام بالنسبة إلى الدوافع الفطريّة للعبادة وأنّها أحد الأدلّة على وجود الله تعالى والحياة الأُخرى، إلاّ أنّ هذه الدوافع المتعاليّة لا نجد لها أثراً في تحقيقات هذه المدرسة، ولا يمكن القول بأنّ هذه الدوافع لها منشأ فيزيولوجي وانّها حاجات بدنيّة ليس إلاّ، ولا هي وليدة المحيط خاصة في مثل حبّ الكمال والجمال وعبادة الله في مجتمع فارغ من هذه الظواهر. كيفيّة العلاقة بين الذهن والبدن في نظر الجشتلت . الذهن يراد به النفس . فالأصل الأوّلي لدى علماء الجشتلت أنّ الإدراك الذهني مادّي، والنفس غير الماديّة في الإصطلاح الشرقي وفي الفكر الإسلامي بالخصوص لا وجود لها سوى في هذا الإدراك الذهني المادّي، ومن ثمّ تقول نظريّة الجشتلت أنّ فعاليّة الذهن عبارة عن مجموعة النشاطات التي تصرف من الطاقة الفيزياوية مقداراً أقلّ من الفعاليّات البدنيّة، وكلّ من النشاط الذهني والبدني يشكّلان في الحقيقة كلاًّ واحداً على أساس تبديل النشاط الفيزياوي البدني إلى نشاط نفسي وذهني وبالعكس. هذا الكلام لا يثبت في ميزان التحقيق العلمي، لأنّ الظاهر أنّ نظرية الجشتلت استهدفت من هذا الكلام توضيح إشكاليّة العلاقة بين النفس والبدن التي قال ديكارت بالتباين فيما بينهما، وأهملتها المدرسة السلوكيّة، وربطتهما مدرسة التحليل النفسي بعنصر اللاشعور، فلا مفرّ من القول بماديّة النفس والإدراك الذهني إذا أردنا ترسيم علاقة بين النفس والبدن، ولكن هذا الحلّ قد أثبت الفلاسفة المسلمون وقبلهم أرسطو بطلانه، وأنّ النفس والإدراك الذهني غير مادّيين، غاية الأمر كانت هناك صعوبة في تصوير العلاقة بين البدن المادّي

والإدراك الذهني أو العقل غير المادّي حذراً من الوقوع في التباين والعداوة بينهما كما في مذهب إفلاطون وديكارت، غير أنّ الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين حلّ هذه المسألة العويصة في نظريته في «الحركة الجوهرية» دون اللجوء إلى القول بماديّة النفس أو العقل وأيّدها بالأدلّة الفلسفيّة المحكمة، وأصبحت مورد القبول لدى جلّ الفلاسفة المسلمين المتأخّرين أمثال الطباطبائي والشهيد الصدر والمطهّري وغيرهم، وتقوم هذه الفكرة على أساس أنّ الإنسان في مسيرته التكامليّة يبدأ من المادّة، ثمّ يتكامل تدريجيّاً في واقعه وجوهره النفساني إلى مراتب عاليّة من التجرّد، وكلّ مرتبة لها آثارها بعد خروجها من القوّة إلى الفعل، فهذا الفعل والإنفعال والتحوّل في عين انّه مجرّد وغير مادي إلاّ أنّه غير منفصل عن المادّة، ولذا كانت آثار النفس غير ماديّة تارةً، وهي النشاطات المرتبطة ببعد الإنسان الروحي والمعنوي، واُخرى ذات خصائص ماديّة فيما يتعلّق ببعده البدني، وتفصيل هذا الكلام لا يسعه هذا الموجز. وكيف كان، فالقول بماديّة الإدراك الذهني وبتبعه ماديّة العقل والنفس أوّل الكلام. ثمّ إنّ عملية التبديل وتحوّل النشاط البدني إلى ذهني وبالعكس لا يخلو بدوره من أشكال، فانّ عنوان التبديل يستبطن زوال العنوان الأوّلي للنشاط لدى تحوّله إلى العنوان الثاني كما في تبدّل الماء إلى بخار أو ثلج، أو تبدّل الخلّ إلى خمر، فالموضوع في الأوّل ينعدم بعد تحوّله إلى الموضوع الثاني، بينما لا نجد هذا المعنى في تبدّل الفكرة والإدراك الذهني إلى عمل بدني، فالذهن يبقى مختزناً للفكرة والنظريّة حتّى بعد إنزالها وتطبيقها على أرض الواقع كالمهندس الذي يترجم اُطروحته الهندسيّة إلى واقع عملي من بناية أو سدّ أو جسر، فبعد إنجاز العمل لا تزول الفكرة الذهنيّة لهذه الأطروحة، وكذا العكس أيضاً فالنشاطات الفيزيائية البدنيّة لا تتحوّل في مثال الجندي إلى نشاطات ذهنيّة في حال رجوعه من جبهات القتال، ولا ضرورة لهذه المقولة، لأنّ الجندي وكثير من حالات النشاط البدني

الحادّ يصحبه جهد عقلي مماثل في الوقت نفسه، فهو يقاتل بجسده وعقله ينشط في إيجاد الوسائل الكفيلة لإحراز النصر، وتوقّي الخطر، والمثال الأفضل ما نلحظه في مسابقات كرة القدم، فهل يصحّ القول إنّ الجهد العضلي لهؤلاء المتسابقين لا يقترن مع جهد عقلي كبير؟ نعم، قد تصحّ هذه المقولة في كثير من الحالات، لأنّ الإنسان في حالات العمل البدني المرهق لا يسعه في آن واحد الإستغراق في التفكير والتأمّل، وكذلك إذا كان غارقاً في تفكير فلسفي عميق يكون الذهن بحاجة ماسّة إلى الهدوء والتقليل من النشاط الفيزيائي للبدن ليساعده ذلك في عملية التركيز الفكري، إلاّ أنّ هذا المعنى لا يمكن قبوله كقانون عام لسلوك الإنسان، ولا يكون دليلاً على تبديل النشاط الفيزياوي إلى نشاط ذهني وبالعكس. المرض والعلاج في هذه النظريّة بحاجة إلى توقّف وتأمّل أيضاً، فقد استبدلت هذه المدرسة عنصر اللاشعور في مدرسة تحليل العوامل كمحور للسلوك الشاذّ بعنصر آخر وهو الظاهر أو الوعي الحالي، وقد تقدّم أنّ الإفراط في نظريّة معيّنة يستوجب خسارة جوانب إيجابيّة في نظريات أُخرى، فلا شكّ في تأثير اللاشعور والعقد النفسيّة كعقدة الحقارة والتجارب في الطفولة على مجمل السلوك العام للفرد، كما لا إشكال في دخالة العوامل الوراثيّة في ذلك، فان كان المراد من الظاهر هو ما يعمّ كلّ هذه الأُمور فهو طرح لفظي وتلاعب بالعبارات لا أكثر، وإلاّ فليس من اليسير إنكار كلّ هذه العوامل والإهتمام بالحال فقط. وتقدّم أنّ معيار السلامة لدى الشكلانيّة هو تطابق القسم الداخلي مع الخارجي في دائرة الميدان النفسي بحيث يكون الذهن والمحتوى الداخلي للفرد إنعكاساً رقيقاً عن عالمه الخارجي، وحينئذ يكون الإنسان واقعيّاً وينعم بحياة طيّبة وسالمة. ولكنّنا نتساءل فيما لو كان المحيط الخارجي مترديّاً من الناحية الأخلاقية، أو متوغّلاً في عقائد خرافيّة كعبادة الأوثان والعنصريات القوميّة وكان عقل الفرد يرى بوضوح بطلان وسخافة هذه الأفكار والأعمال، فهل من الضروري التنكّر

للعقل والوجدان والإنخراط مع العرف السائد لنيل الحياة الطيّبة؟ وهل ستكون حياته طيّبة واقعاً؟ نعم، في صورة واحدة يكون هذا الفرض معقولاً، وهو أن نقوم بضمّ العالم الأُخروي والبعد الإلهي والغيبي إلى محيط الإنسان الخارجي ولا نقتصر على المحيط المادي الدنيوي، فحينئذ تصحّ مقولة ضرورة التطابق الداخل والخارج، أي تطابق الذات مع متطلّبات الإيمان بالله واليوم الآخر فيسعى الفرد في هذا الاتجاه لنيل الحياة الطيّبة في حياته الدنيويّة هذه، ولكن أنّى لرجال الجشتلت الإعتراف بالواقع الأُخروي أو متطلّبات البعد الروحي للإنسان؟ ثمّ لو أنّنا اقتصرنا على هذه الدنيا في الأطروحة العلاجيّة، وبذلنا جهدنا لإيجاد المصالحة والإنسجام التامّ بين المحتوى الداخلي للفرد وعالمه الخارجي، فهل أنّ آمال الإنسان وطموحاته تقنع بما يجده في محيطه النفسي من موضوعات لإشباع حاجاته النفسيّة؟ من الواضح أنّ الإنسان في كثير من الحالات لا يتسنّى له إشباع كلّ رغباته وتحقيق جميع ملذّاته الدنيويّة، بل ولا الأغلب منها، فتبقى الكثير من الحاجات النفسيّة من قبيل نيل الثروات وحيازة المناصب الإجتماعية والسياسيّة والإنتقام من بعض الناس وغيرها لا تجد طريقاً إلى التحقّق في أرض الواقع، ولا يجد الإنسان في نفسه القدرة على تهميشها ونبذها، فيبقى التعارض والتباين على حاله، أو نقول بأنّ الأكثرية القاطبة من الناس مرضى حسب تعريف الجشتلت للمرض والسلامة. بينما لو اعترفنا بحقيقة البعد الروحي والعالم الأُخروي أمكن إيجاد الإنسجام بصورة واقعيّة بين الداخل والخارج، فيغضّ الفرد النظر عن كثير من المحروميات الماديّة طمعاً في الكمالات واللذائذ الأُخرويّة، أي إنّه يتنازل عن تلك الرغبات الدنيوية ويوافق نفسه مع المحيط ويرضا بالقضاء الإلهي طمعاً في التعويض الأُخروي، وإلاّ فسنواجه مشكلة التعارض المذكور بين طموحات الإنسان الكبيرة وآماله العريضة وبين الواقع الضيّق والمحدود. وهناك أيضاً بعض الردود والإشكالات التي ذكرها علماء النفس

الغربيون من المدارس الأُخرى من قبيل وجود نقص في تعريف المفاهيم وغموض في تصوير النظريّة بشكل عام وتعدّد التصويرات والمعاني للنظرية وإختلاف فهمها لدى علماء الجشتلت أنفسهم، ثمّ أنّ مقولة الكلّ والشكل الجيّد لا تستوعب كافة مرافق الحياة ومظاهر السلوك كما تدعى ذلك الجشتلتية، فأحياناً نجد أنفسنا بحاجة في البحث العلمي إلى التفكيك والبحث عن العناصر والعوامل الأوّليّة، فلا معنى لتشدّد في رفض الذرانيّة أو التحليل إلى العناصر. وقد أُخذ عليها أيضاً أنّها لم تهتمّ بدور التجربة على جميع الصعد وخاصّةً في مقولاتها الفلسفية. وأخذ عليها أيضاً أنّها مدرسة آحاديّة التفسير تؤكّد في تفسيرها للسلوك على العامل الواحد كما سبق أن رأينا ذلك في المذهب الفرويدي، بينما تكشّف لعلماء النفس خطأ هذا التصوّر، ولذا تميل المدارس الجديدة، بل علم النفس بصورة عامّة إلى الأخذ بمقولة تعدّد العوامل للسلوك من قبيل العوامل الوراثيّة والتربوية والفسيولوجيّة ونمط التغذية والثقافة وغير ذلك. ثمّ إنّ الشكلانية ترفض بجديّة تقسيم للإنسان إلى جسد وروح، وتأبى الإذعان لكلّ ما يتّصل بعالم غير مادّي وما ورائي، في حين أنّ رؤيتها للجشتلت في الإنسان وما يتّصل به من حقل نفساني خارج بدن الإنسان يذكّرنا بمقولة الفلاسفة والعرفاء عن الروح في الإنسان المحيط ببدنه

القرآن والتحدي بمجموع الآيات

قد يدعى أن القرآن معجزة بمجموع ما ورد من جهات اعجازية لا على شكل منفرد، يقول العلامة الطباطبائي: «فالقرآن آية للبليغ في بلاغته وفصاحته، وللحكيم في حكمته، والعالم في علمه، وللإجتماعي في اجتماعه، وللمقننين في تقنينهم، وللسياسيين في سياستهم، وللحكام في حكومتهم ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعاً كالغيب

والإختلاف في الحكم والعلم والبيان، ومن هنا يظهر أن القرآن يدعي عموم اعجازه من جميع الجهات، فهل يتأتى للقوة البشرية أن تختلق معارف الهية مبرهنة تقابل ما أتى به القرآن ومتماثلة في الحقيقة؟ وهل يمكنها أن تأتي بأخلاق مبنية على أساس الحقائق تعادل ما أتى به القرآن في الصفاء والفضيلة؟ وهل يمكنها أن تشرع أحكاماً فقهية تحصي جميع أعمال البشر من غير اختلاف يؤدي إلى التناقض مع حفظ روح التوحيد؟ وهل يمكن أن يصدر هذا الإحصاء العجيب والتقارن الغريب من رجل أمي لم يتربّ إلاّ في حجر قوم يرتزقون بالغارات والغزوات ونهب الأموال وأن يئدوا البنات ويتباهوا بالفجور ويذموا العلم ويتظاهروا بالجهل؟.. » الميزان . الطباطبائي بأختصار. ونلاحظ عليه: . إذا كانت اجزاء المركّب وكل واحد من أفراده غير معجز، فكيف يكون المجموع معجزة، والكل عبارة عن مجموع هذه الأفراد؟ وببيان آخر: إن المجموع تارة يكون من قبيل المجموع أو المركب الكيمياوي كالماء المركب من الهيدروجين والاوكسجين، فحينئذ يمكن أن يكون للمجموع ماهية جديدة ذات خصائص معينة تختلف عن الأجزاء، لكن فيما نحن فيه المجموع عبارة عن مركب فيزياوي لا تستهلك فيه الأفراد في الكل، فمجموع عدد من الاحجار والصخور تشكل جبلاً ولا تشكل غابة، ومجموع عدد من الأشجار تشكل غابة . أي من نفس النوع . ولا تشكل قطيعاً، وهكذا.. فكذلك الإعجاز القرآني المدعى لا يمكن أن يتشكل من جهات وأفراد غير إعجازية. نعم، قد يقصد من هذا الوجه استخدام «حساب الاحتمالات» للوصول إلى النتيجة القطعية بأن هذا القرآن ليس من محمد (صلى الله عليه وآله)، كما هو الحال في عملية الاستقراء، ولكن أين هذا من دعوى الاعجاز؟ لأن المطلوب هو اثبات أن البشر عاجزون عن الإتيان بمثل هذا القرآن، لا مجرد أن هذا القرآن ليس من محمد (صلى الله عليه وآله) وبعبارة اخرى: إن حساب الاحتمالات يأتي في غير المعجزة ايضاً فيما لو اريد اثبات حقيقة معينة من

الحقائق، وهذا لا يعني نفي ما عداها من الفرضيات، فحساب الاحتمالات يثبت أن هذا القرآن ليس من محمد (صلى الله عليه وآله)، ولكن كون البشر لا يستطعيون الإتيان بمثله فمسألة اخرى لا علاقة لها بحساب الاحتمالات المذكور. ـ القرآن نفسه يكذب هذا الإدعاء، لأنه يتحدى البشر بأن يأتوا بسورة من مثله وكذلك عشر سور: (وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين)، ومعلوم أن سورة واحدة من قبيل سورة «الناس» لا تحوي أصنافاً من الإعجاز القرآني المدعى، ومع ذلك تحدى القرآن الجميع بأن يأتوا بسورة واحدة مثل سوره. ـ سلمنا، ولكن يأتي الإشكال العقلي المذكور، وهو أن هذا النوع من الإعجاز لا يدل على أكثر من كون القرآن ليس من محمد (صلى الله عليه وآله) ولا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله، ولكن هذا لا يعني أنّه من الله حتماً، فقد يكون من الملائكة أو من مخلوقات أُخرى مجردة لا يراها الإنسان. والمطلوب اثبات أن هذا القرآن من الله، والعقل عاجز عن اثبات هذا المعنى قطعاً. ـ نلاحظ أن العلاّمة الطباطبائي يستعمل في هذا المورد الأسلوب الخطابي بدل الدليل العلمي، لاثبات فرضية طوباوية ليس لها رصيد في الواقع الخارجي، فمتى استفاد السياسيون من سياسة القرآن؟ ومتى اغترف علماء الإجتماع من القرآن؟ ومتى انتفع الحكام في حكومتهم من القرآن؟ ومتى كان للقران سياسات على المستوى المتداول بين المجتمعات البشرية؟ وكيف يدعي أن علماء الإجتماع على اختلاف نظرياتهم وأفكارهم قد اقتبسوا علومهم من القرآن؟ إلى آخر هذه الدعاوي والمزاعم التي لا تقوم على مشاهدات علمية ولا ممارسات خارجية على أرض الواقع العملي.

تحقيق في اخر اللحظات التي عاشها المسيح

نهاية المسيح (عليه السلام) يتفق المسلمون والمسيحيون أنّ السيد المسيح (عليه السلام) حي يرزق، واصبح هذا المبدأ عقيدة ضرورية في كلتا الديانتين، ولكن هناك إختلاف في تصوير النهاية المؤلمة لحياته (عليه السلام)، وهل أنّه صلب وبقي على الصليب حتى مات فانزلوه ودفنوه ثم أفاق وخرج من قبره .كما يقول أرباب الكنيسة . أو أنّه رفع من بين أتباعه وهم ينظرون إليه كما تصرح به الروايات الإسلامية. النظرية المسيحية المسيحيون قاطبة لايعتريهم أدنى شك في الرأي الأول إستناداً إلى كتب الأناجيل والنصوص التاريخية القديمة التي تذكر القصة بما خلاصته، إنهم ألقوا القبض على عيسى (عليه السلام) وساقوه إلى ساحة الإعدام وصلبوه مع إثنين من اللصوص بعد أن ألبسه علماء اليهود تاجاً من الشوك إمعاناً في السخرية منه لأنه كان يريد حسب زعمهم أن يكون ملكاً على بني إسرائيل وبقي معلقاً عدة ساعات، وقد إحتشد الناس حوله بين شامت وحزين وباك، وكان من بينهم بعض الحواريين أمثال بطرس وكذلك أُمه مريم بنت عمران ومريم المجدلية، ثم تقول الروايات إن الجنود الرومان أجبروهم على تخلية المكان، فانصرف جمع كثير ومعهم نسوة يندبن ويقرعن صدورهن، فتشفّع أحدهم إلى الحاكم الروماني في أنزال جثته من الصليب ودفنها، فأجازه وهو متعجب من المدة القصيرة التي لا يموت فيها المصلوب عادة، ونترك الباقي لانجيل يوحنا ليقصّ لنا واقعة الدفن وقيام المسيح من القبر، يقول: «وكان في المكان الذي صلب يسوع فيه بستان، وفي البستان قبر جديد لم يسبق أن دفن فيه أحد، فدفن يسوع في ذلك القبر، لأنّه كان قريباً.. وفي اليوم الأول من الاسبوع بكرّت مريم المجدلية إلى قبر يسوع وكان الظلام لا يزال مخيماً، فرأت الحجر قد رفع عن باب القبر، فأسرعت وجاءت إلى سمعان بطرس والتلميذ الآخر الذي كان يسوع يحبّه وقالت لهما: «أخذوا الربّ من القبر ولا ندري أين

وضعوه».. أما مريم فظلت واقفة في الخارج عند القبر.. والتفتت إلى الوراء فرأت يسوع واقفاً.. فناداها يسوع: يا مريم! فالتفتت وهتفت بالعبرية، أبوّني أي يا معلم، فقال لها: لا تمسكي بي فإنّي لم أصعد بعد إلى الآب، بل اذهبي إلى أخوتي وقولي لهم: إني سأصعد إلى أبي وأبيكم، وإلهي وإلهكم.. ». ولم تقتصر رؤيته حياً على مريم الجدلية، بل رآه بعد ذلك بعض الحواريين في فترات مختلفة وتحدثوا معه وقد ورد في معجم اللاهوت في الصفحة ما يلي: «عندما صار التلاميذ على صلة بالمسيح الحي أمكنهم أن يعلنوا أنّ الله أقامه من بين الأموات.. ». هذه هي مجمل القصة التي يرويها المسيحيون للنهاية المأساوية لحياة السيد المسيح (عليه السلام)، ودليلهم على ذلك هو حكاية الصلب هذه في الاناجيل وأنّ المسيح فدى البشرية وأنقذهم بموته بهذه الصورة. نظرية المسلمين أمّا أصحاب الرأي الثاني فقد ذهب إليه أصحاب التفاسير والمؤرخون من المسلمين، والجامع المشترك لكلا النظرتين هو أنّ المسيح حيّ يرزق كما تقدم وانه سوف يعود آخر الزمان، وأمّا جهة الاختلاف فهي أنّ المسلمين يؤكدون على أنّ المسيح (عليه السلام) لم يقتل ولم يصلب، بل إنّ الله تعالى ألقى شبهه على شخص آخر فصلبوه ونجا المسيح (عليه السلام) ورفعه الله وهو حي إلى السماء. أدلّة المسلمين والأدلة على ذلك، القرآن الكريم والروايات الشريفة. أمّا القرآن الكريم فيقول: (وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ..). وفي آية أُخرى يقول: (إنّي مُتَوَفِيكَ وَرَافِعُكَ إليّ..). أمّا الأحاديث الشريفة، فنقتصر على ذكر روايتين من ثمان روايات وردت في كيفية وقوع الشبه ورفعه إلى السماء، أحدها: الرواية الواردة عن حمران بن أعين عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال: «إن عيسى (عليه السلام) وعد أصحابه ليلة رفعه الله إليه فاجتمعوا إليه عند الماء وهم إثنا عشر رجلاً فادخلهم بيتاً، ثم خرج عليهم من عين في زاوية البيت وهو ينفض رأسه من الماء فقال: إنّ الله أوحى إليَّ أنّه رافعي إليه الساعة ومطهري من

اليهود، فأيكم يلقى عليه شبهي فيقتل ويصلب ويكون معي في درجتي، فقال شاب منهم: أنا يا روح الله، قال: فأنت هو ذا. فقال لهم عيسى، أمّا أنّ منكم لمن يكفر بي قبل أن يصبح إثنتي عشر كفرة، فقال له رجل منهم: أنا هو يا نبي الله. فقال له عيسى: أتحسّ بذلك في نفسك، فلتكن هو، ثمّ قال لهم عيسى: أمّا أنكم ستفترقون بعدي على ثلاث فرق: فرقتين مفتريتين على الله في النار، وفرقة تتبع شمعون صادقة على الله في الجنة. ثم رفع الله عيسى إليه من زاوية البيت وهم ينظرون إليه، ثم قال (عليه السلام) : إن اليهود جاءت في طلب عيسى من ليلتهم فأخذوا الرجل الذي قال له عيسى: إن منكم لمن يكفر بي قبل أن يصبح إثنتي عشر كفرة، وأخذوا الشاب الذي أُلقي عليه شبه عيسى فقتل وصلب، وكفر الذي قال له عيسى: تكفر قبل أن تصبح إثنتي عشرة كفرة. وثانيها: وهي ما ذهب إليه ابن عباس، وذكره الطبري في تفسيره وتؤيده إحدى الروايات الثمان في البحار في تفسير قوله تعالى: وايدناه بروح القدس، هو جبرئيل وذلك حين رفعه من روزنة بيته إلى السماء، وأُلقي شبهه على من رام قتله فقتل بدلاً منه. ويشرح ابن عباس كيفية ذلك ويقول: «لما مسخ الله الذين سبّوا عيسى وامه بدعائه بلغ ذلك يهودا، وهو رأس اليهود فخاف أن يدعو عليه، فجمع اليهود واتفقوا على قتله، فبعث الله جبرئيل يمنعه منهم ويعينه عليهم. وذلك معنى قوله «وايدناه بروح القدس» فاجتمع اليهود حول عيسى (عليه السلام) فجعلوا يسألونه، فيقول لهم يا معشر اليهود إن الله تعالى يبغضكم، فثاروا إليه ليقتلوه، فادخله جبرئيل (عليه السلام) خوخة البيت الداخل لها روزنة في سقفها، فرفعه جبرئيل إلى السماء فبعث يهودا رأس اليهود رجلاً من أصحابه إسمه ططيانوس، ليدخل عليه الخوخة فيقتله فدخل فلم يره فأبطأ عليهم فظنوا أنّه يقاتله في الخوخة فألقى الله عليه شبه عيسى ولم يلق عليه شبه جسده، فقال البعض: إن الوجه وجه عيسى والجسد جسد ططيانوس، وقال بعضهم: إن كان هذا

ططيانوس فأين عيسى؟ وإن كان هذا عيسى فأين ططيانوس: فاشتبه الأمر عليهم». ويؤيد هذا الرأي أبو علي الجبائي وكذلك المروي عن السدّي، ويشتركان مع ابن عباس في أنّ المصلوب واحد من اليهود وهو الذي دلّ الأعداء على مكان المسيح لقاء دريهمات معدودة. مناقشة النظريتين: أمّا الاولى: وهي مقولة المسيحيين فبطلانها لا يحتاج إلى كثير مؤونة بعد تصريح القرآن الكريم بعدم قتله وصلبه، فلا حاجة إلى مزيد أدلة وبراهين على ذلك وخاصّة بالنسبة لنا نحن المسلمين. وأمّا الثانية: وهي مقولة المسلمين فقد يبدو في الظاهر أنّها سليمة، إلاّأنّه يمكن الخدشة فيها، بل استبعادها جدّاً وذلك لما يلي: أمّا الرواية الأولى وهي رواية حمران بن أعين ففيها عدة ثغرات تخلّ بمتانتها وتضعف الإعتماد عليها. أولاً: إنها ضعيفة السند لأنّ صاحب البحار يرويها عن تفسير القمي علي بن إبراهيم، والرجاليون لا يعتمدون رواياته لأنّ تلميذه العباس قد تصرّف في الكتاب وأدخل فيه ما ليس منه وفقدت النسخة الأصلية. ثانياً: أنها تصرّح بأنه رفع من بينهم وهم ينظرون إليه، فإذا كان الحواريون قد شاهدوا نهاية المسيح (عليه السلام) بهذه الصورة فكيف لم يتحدث به أحد إلى الناس، بل كيف اتفقوا على رواية خبر صلب عيسى (عليه السلام) في الأناجيل وهم يعلمون بعدم مطابقته للواقع، فهذا ينافي مقامهم ومنزلتهم بما هم حواريي عيسى (عليه السلام) والثلة المخلصة التي نشرت تعاليمه إلى العالم، فكيف لا يوجد لهذه الحادثة عين ولا أثر في مقولاتهم؟ بل وجد التأكيد على صلب عيسى (عليه السلام) في أحاديثهم وكتاباتهم، ومن البعيد أيضاً أتفاقهم على إظهار خلاف الحقيقة مع أنّه لا داعي إلى ذلك، بل تكون شهادتهم جميعاً على أنّه رفع من بينهم كرامة ومعجزة عظيمة تضاف إلى معاجزه السابقة، فما أجاب عنه العلامة المجلسي (ره) من أنّ المسيحيين واليهود شاهدوا شبيه عيسى (عليه السلام) مصلوباً فظنوه هو فاجمعوا على القول بصلبه صحيح فيما لو لم يره أحد وهو

يرتفع إلى السماء، فكيف باثني عشر من خلّص أتباعه؟ وكذلك أُمّه مريم فلابد وأن قال لها شيئاً عما سيجري عليه وأنّ عندها الخبر اليقين كما للحواريين ومع ذلك لا توجد لها شهادة بهذا المعنى. ثالثاً: لماذا هذا التبذير في الكوادر المهمة المؤمنة، فالحواريون على قلّتهم يؤخذ منهم من هو أشدّهم اخلاصاً ليُقتل لا لشيء، لانه بامكان المسيح (عليه السلام) أن يغيب أو يرفع الى السماء من دون أن يقتل عوضاً عنه شخص آخر كما هو الحال في الإمام صاحب الزمان وتكون المعجزة أقوى. وبعبارة أُخرى: إنّ البديل إمّا أن يكون من الاعداء فهو غير معقول لما سيأتي من عدم معقولية أن يكون لدم حقير كل هذه البركة في إيمان عدّة مليارات من الناس ولعدة قرون مديدة، وأمّا أن يكون من المؤمنين الخلّص فهو من الاسراف والتبذير لانّه لا داعي له. رابعاً: إنّ وجود البديل سيؤدي الى اضلال النّاس والاتباع بأن المسيح قد قتل والحال أنّه لم يقتل، فلماذا هذا التشويش والاضلال للنّاس من قبل الله تعالى والسيد المسيح (عليه السلام) ؟ خامساً: إن الرواية تصرح بأن المسيحيين سيفترقون ثلاث فرق، والحال أنّ الفرق المسيحية في القرون الأولى بعد غيبة المسيح (عليه السلام) تجاوزت المائة فرقة، وحتى في زماننا هذا لا تنحصر الفرق المسيحية بثلاث فرق واحدة منها مهتدية. سادساً: التأكيد على أنّ أحد الحواريين سيكفر إثني عشر كفرة قبل أن يصبح، فلماذا هذا العدد ويكفيه أن يكفر مرة واحدة ويرتد إلى اليهودية، أمّا لو كان المقصود أنّه يكفر ويرجع ثم يكفر ويرجع وهكذا إلى أن يتم العدد قبل أن يصبح فهو أشنع من الأوّل. سابعاً: إن هذه الرواية لا تذكر الوفاة إطلاقاً، مع أنّ الثابت لدى المؤرخين والمفسرين أنّ الله تعالى قد توفاه ثم رفعه إليه بصريح الآية الشريفة: (يا عِيسى إنّي مُتَوفيكَ وَرَافِعُكَ إليّ). وهذا يقتضي حدوث أمرين إثنين، أولهما الوفاة، والثاني الرفع، وفي البحار عن ابن عباس ووهب بن منبه أنّ الله تعالى أماته ثلاث ساعات من النهار حتى رفعه الله إليه. ثامناً: أنّها

معارضة ببعض الروايات التي تؤيد النظرية الثالثة التي سنذكرها بعد قليل كرواية أبي بصير عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال: «لما كانت الليلة التي قتل فيها عليّ (عليه السلام) لم يرفع عن وجه الأرض حجر إلاّ وجد تحته دم عبيط حتى طلع الفجر، وكذلك كانت الليلة التي قتل فيها يوشع بن نون (عليه السلام) وكذلك كانت الليلة التي رفع فيها عيسى بن مريم (عليه السلام) وكذلك الليلة التي قتل فيها الحسين (عليه السلام). فهذه الرواية تشير إشارة تكاد تكون صريحة على أنّ عيسى (عليه السلام) لاقى في آخر ليلة من حياته مثل ما لاقاه أخوته من أولياء الله وسفك دمه على الأرض. وإنما لم يصرح أهل البيت (عليه السلام) صراحة قاطعة لأنّ مفاهيم الشبيه والبديل التي زرعها ابن عباس وغيره في أفكار المسلمين في تفسيرهم للآية الشريفة تجعل من يقول بغير ذلك مخالفاً للقرآن الكريم، والمسألة ليست بتلك الأهمية التي تستدعي أن يثير أهل البيت (عليهم السلام) موضوعاً كهذا في الأوساط العلمية للمسلمين. وأبعد من قول ابن عباس ووهب قول أبي علي الجبائي: إن رؤساء اليهود أخذوا إنساناً فقتلوه وصلبوه على موضع عال ولم يمكنوا أحداً من الدنو إليه، فتغيّرت حليته وقالوا: قد قتلنا عيسى ليوهموا بذلك على عوامهم.. وهذا الكلام يصلح أن يكون قصة للأطفال، فهو يشابه ما إذا قيل أن نمرود قد أخذ رجلاً بدل ابراهيم (عليه السلام) وقتله ليتخلص من ابراهيم (عليه السلام) وهو يعلم أنّه حيّ يرزق حيث أنّ اليهود لم يؤمنوا بعيسى ولا بقصة رفعه إلى السماء فما يمنعه أن يرجع إليهم ويستمر في إثارة الناس عليهم، وذلك أخزى لهم. تاسعاً: أنّها معارضة لروايات أُخرى تذكر أنّ الشبيه كان من أعدائه كما في الرواية العاشرة من البحار ج عن تفسير الإمام العسكري (عليه السلام) قال: «في قوله تعالى: (وأيّدناه بروح القدس) هو جبرائيل، وذلك حين رفعه من روزنة بيته الى السماء، والقي شبهه على من رام قتله فقتل بدلاً منه» وهذا الاختلاف في الشبيه لا يمكن جمعه أو حلّه.

الآيات الشّريفة: بقي الكلام في الآيات الشريفة، فهي الأصل والأساس لمعرفة التاريخ على حقيقته، وقد وردت حادثة الرفع والصلب في موردين أحدهما في سورة آل عمران الآية حيث يقول تعالى: (إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى إِنّي مُتَوَفيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيّ وَمُطَهرُكَ مِنَ الّذينَ كَفَرُوا) والآخر في سورة النساء الآية، يقول تعالى: (وَقَوْلَهُم إِنّا قَتَلْنَا المَسِيحَ عِيسَى بنَ مَرْيَم رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبوهُ وَلكِنْ شُبّهَ لَهُمْ، وَإِنّ الّذينَ اختَلَفوا فِيهِ لَفي شَك مِنْهُ مَالَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْم إِلاّ اتبَاعَ الظَّنِ وَمَا قَتَلُوهُ يَقينَاً، بَلْ رَفَعَهُ اللهُ إِلَيهِ وَكَانَ اللهُ عَزيزاً حَكيمَاً). الآية الأولى تذكر ثلاث مفردات أنعم الله تعالى بها على عيسى (عليه السلام) وهي الوفاة والرفع والتطهير، ومن الواضح أنّ المفردة الثالثة لا تؤثر في مجرى المناقشة لأنّها مسلمّة عند الفريقين ومن لوزام الأوليين، بقي الكلام في الأولى والثانية. أمّا الأولى وهي (إنّي متوفّيك) فالتوفي والإستيفاء بمعنى الأخذ في اللغة، وقد ورد في القرآن بمعنى إستيفاء الروح أي أخذها من الإنسان في موردين: عند الموت وعند النوم، لقوله تعالى: (اللهُ يَتَوَفّى الأنْفُسَ حِينَ مَوتِهَا والّتي لَمْ تمُت في مَنَامَهَا فَيُمسِكُ الّتي قَضى عَلَيْها المَوْتَ ويُرْسِلُ الأخرى إلى أَجَل مُسَمّىً..). وقد وقع هذا الأمر لعيسى قبل رفعه إلى السماء بمقتضى تقديمه في الآية الشريفة على الرفع «متوفيك ورافعك»، ومن المعلوم أنّ الوفاة بمعنى النوم غير مقصود في هذه الآية الشريفة لأنّ إجماع الفريقين على أنّ عيسى لم يرفع إلى السماء وهو نائم، وكذلك لا معنى للقول بأنه نام قبل الرفع، فهذا ليس بالمهم كي يذكره القرآن خاصّة وأنّ جميع الناس ومنهم الانبياء (عليهم السلام) يتوفاهم الله بهذا المعنى كلّ يوم فلا امتياز لعيسى (عليه السلام) على غيره بذلك، والآية الشريفة توحي بالاختصاص، وكذلك وردت الأخبار المتواترة وإجماع الفريقين كذلك على بقائه حياً وسوف يعود إلى الأرض لينصر المهدي (عج)، فلم يبق إلاّ حالة واحدة وهي الإغماءة الشديدة التي أصابته وهو على الصليب بما يقرب من الموت حتى ظنوه قد مات،

وعندما يطلق القرآن الكريم لفظ الوفاة على حالة النوم فبطريق أولى أن تكون الإغماءة الشديدة كذلك، فهذه الآية الشريفة تصرّح بأن عيسى (عليه السلام) قد توفي ثم رفع إلى السماء بالمعنى المتقدم. أمّا الآية الأُخرى فهي ظاهرة إن لم تكن صريحة في عدم قتله وصلبه (وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ.. *أمّا القتل فهو مورد إتفاق، وإن الله تعالى أنقذه من القتل في اللحظات الأخيرة، وأمّا الصلب فيمكن القول بأن المقصود به الصلب حتى الموت، كما في إستعمالاتنا لكلمة الاعدام التي يقصد بها الشنق حتى الموت، بينما يسعى أصحاب القول الثاني إلى التمسك بحرفية هذه الآية، وتأويل الآية السابقة إمّا على أساس أنّه توفي بعد رفعه فيلزم التصرف في التقديم والتأخير، أو أنّ الوفاة هنا بمعنى الرفع نفسه فيلزم التكرار المخلّ، فنحن بين أمرين أو محذورين، أمّا الأخذ بكامل الآية، الاولى والتصرف في الثانية، أو الأخذ بالثانية مع تأويل الأولى، ولا مرجّح لأحدهما على الأُخرى سوى أن الأدلة والشواهد التاريخية تؤيد الأولى على الثانية، فلابد من تأويل الثانية بما ذكر وخاصّة أنّ القرآن الكريم استخدم هذه الكلمة في مواطن أُخرى وأراد بها الصلب حتى الموت كقوله تعالى (.. لأصلبنّكُم أجمعين.. *ومعلوم هنا أنّ الصلب لا يعني التعليق على الصليب فحسب، بل ما ينتهي إلى الموت.. وقد نجد ما يؤيد هذا المعنى من نفس الآية الثانية حيث يقول تعالى «وَإِنّ الّذينَ إخْتَلَفُوا فِيهِ لَفي شَكٍّ مِنْهُ»، ومعلوم أنّه لو كان قد رفع أمام الحواريين قبل الصلب كما يدعي أصحاب الرأي الثاني لما إختلفوا فيه أو وقعوا في شك منه، ومعلوم أنّ الذين إختلفوا فيه هم أتباعه، وإلاّ فإنّ اليهود لم يختلفوا فيه كما يدعي بعض المفسرين لأنّهم قتلوه بأيديهم ودفنوه وأقاموا الحرس حول قبره، ولا مجال لتفسير الإختلاف باختلاف النصارى في ألوهيته أو بشريته كما يدعي البعض لأنّ السياق يحكم بغير ذلك وأنّ الخلاف إنما كان في موته تماماً على الصليب ثم نفخ الروح فيه بعد دفنه، أو كان قد أُغمي عليه حين صلبه

فانزلوه ودفنوه، ثم أنتبه وخرج من قبره. وهناك مؤشر آخر في نفس هذه الآية على ذلك، وهو قوله تعالى «وما قتلوه يقيناً»، حيث أنّ هذه الجملة بعد قوله (وما قتلوه.. *يمكن أن تكون أشارة إلى إنهم حاولوا قتله، بل قتلوه ظاهراً إلاّ أنّه في الواقع لم يمت، ولهذا أكّد بقوله «يقيناً» فلو كان المقصود قتل الشبيه فهو تكرار لصدر الآية لا أكثر. وقد يقال: ماذا نصنع مع إجماع المفسّرين والمؤرخين المسلمين الذي يؤيد الرأي الثاني، وأنّ عيسى قد رفع إلى السماء قبل أن يصاب بأذى ووقع الصلب على الشبيه؟ فجوابه: إن هذا الإجماع إجماع مدركي ونعلم جذوره وأسبابه وهي الروايات المذكورة آنفاً، فلا يفيد شيئاً إضافياً وراء دلالة هذه الروايات، والعلماء لا يلتزمون بحجية مثل هذا الإجماع. وثانياً: إن هذه المسألة ليست من المسائل الفقهية التي لا سبيل لنا إلاّالتعبّد بها، بل هي من الموضوعات الخارجية التي يكون العقل والشواهد الموضوعية الخارجية هي الفصل، كما في قوله تعالى «وَإِلى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» الذي لابدّ من تأويله وعدم الجمود على ظاهره طبقاً للمشاهدات العلمية الثابتة، وهكذا في قوله «يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْديهِمْ» وأمثال ذلك كثير، وهكذا في القضايا التاريخية، فلو قام الإجماع على أنّ خديجة (س) كان لها من العمر حين زواجها من الرسول (سنة) أو أن رقية وأُم كلثوم بنات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ثم ثبت من خلال الأدلة والشواهد التاريخية بطلان هذا الرأي كما صنع العلامة المعاصر السيد العاملي في كتبه، فإنّ ذلك يخدش بالإجماع ويكون حاله كالإجماع على أنّ الأرض مسطحة، أو أنّ القارات خمس قبل إكتشاف الأمريكيتين. وثالثاً: إن هذا الإجماع أساساً غير موجود، فقد خالفه غير واحد من المؤرخين الإسلاميين من أصحاب الخبرة والإحاطة أمثال المؤرخ الشهير العلاّ مة محمد تقي سبهر من علماء القرن الثالث عشر الهجري في كتابه «ناسخ التواريخ» الذي تتجاوز عدد مجلداته السبعين ولم يكتمل، حيث يذكر في الجزء الأوّل من حياة عيسى (عليه السلام)

كيفية القاء القبض عليه ومحاكمته وصلبه بما يثير مكامن العواطف، فتجيش المشاعر الإنسانية لمظلومية هذه النبي العظيم، ويقلّد تاريخ الأنبياء وساماً ذهبياً آخر لما تحملوه وعانوا منه في سبيل إنقاذ البشرية من الجهالة والطواغيت، ويقول ما ملخصّه إن كبار اليهود صمموا على قتل عيسى (عليه السلام)، ودلّهم على مكانه يهودا الإستخريوطي الذي كان من حواريي عيسى لقاء دريهمات معدودة (درهماً). وبينما كان المسيح (عليه السلام) يتحدث مع الحواريين إذ هجم عليه اليهود بالسيوف والعصي ومعهم يهودا الذي قال لهم أنّ من أسلّم عليه وأقبّل يده فهو عيسى، فلما هموا بأخذه حدثت معركة وجرّد أحد الحواريين سيفاً فضرب به غلام كبير اليهود فقطع أُذنه، فنهاه المسيح عن الدفاع وقال له: لو أردت لدعوت أبي الذي في السماء ولأغاثني باثني عشر جوقاً من الملائكة، ولكني لا أرى ضرورة لذلك، ثم إنّهم أخذوه إلى (قيافا) كبيرهم بعد أن فرّ الحواريون وتخلّوا عنه إلاّ بطرس كان يتبعهم من بعيد، ولما قبضوا عليه أنكر أن يكون أحد أتباع المسيح، ثم إن اليهود شكلوا محكمة ميدانية لعيسى (عليه السلام) أمام الناس وجميع خدام بيت الله (هيكل سليمان) وكل واحد منهم أدلى باتهامه حتى قال رجلان منهم: إن هذا الرجل يقول: بامكاني تخريب هذا الهيكل وبنائه من جديد خلال ثلاثة أيّام. فقام رئيس الكهنة من مقامه وصرخ بعيسى: لماذا لا تقول شيئاً وتردّ هؤلاء الشهود، ولكن عيسى (عليه السلام) بقى صامتاً، فقال قيافا: أقسم عليك بالله أنت القائل أن أبي في السماء؟ فقال عيسى: أنت تقول هذا، ولكني أقول لكم إن ابن الإنسان سيجلس على يمين القدرة وسوف ترونه قادماً من بين السحاب. فلما أتم كلامه شقّ رئيس الكهنة جيبه من الغضب وقال: لقد نطقت بالكفر فلا حاجة إلى الشهود بعد هذا، وخاطب أحبار اليهود قائلاً: الآن وقد علمتم كفره فماذا ترون؟ فقالوا جميعاً: أنّه إستوجب القتل، وقاموا إليه يلطمونه على وجهه ويبصقون عليه، كل ذلك وبطرس ينظر إليه من

بعيد، وندم يهودا على خيانته وارجع الدراهم إلى الهيكل ورجع إلى مكانه وأخذ حبلاً وخنق به نفسه حتى مات. ثم إنّهم أخذوا عيسى يجرونه بالحبال إلى الحاكم الرومي «بيلاطس» التي شاهدت زوجته ليلتها حلماً مفزعاً وحذرت زوجها من قتل عيسى، فلما أحضر بين يديه وقدم خدام بيت الله اليهود الأدلة على وجوب قتله، قال لهم بيلاطس: إن هذه أيّام عيد، فأمهلوه أيّاماً قليلة. فلما رأى إصرارهم أمر بإناء فيه ماء وغسل يديه في الماء وقال: إني أغسل يدي من أنّ الوّثها بدم هذا الرجل العادل، فقالوا جميعاً: إن دمه في رقابنا وإثم ذلك علينا وعلى أبنائنا، فضاق ذرعاً بهم فسلمّه إليهم ليقتلوه بعد أن أمر بضربه عدة سياط. فأخذوه يجرونه ويسخرون منه. وألبسوه تاجاً من الشوك ويحنون قاماتهم أمامه استهزاءً به ويقولون: السلام عليك يا ملك بني إسرائيل ويبصقون عليه حتى جاءوا به إلى مكان الصلب وصلبوه بعد أن خلعوا عنه لباسه وألبسوه خرقة لتستر عورته وعلقوا فوق رأسه قرار المحكمة والتهم الموجهة إليه، وصلب معه لصّان أيضاً ووضعوا عليه الحرس وقالوا له: أنت الذي تدعي أن بامكانك هدم الهيكل واعادته في ثلاثة أيّام، وانت ابن الله فانقذ نفسك من القتل إن كنت صادقاً، وذهبوا، وبعد مدة من مقاساة الألم صرخ عيسى: إلهي إلهي لم تركتني؟! وغاب عن وعيه، فتغيرت السماء وأظلم الجو عند الصباح وزلزلت الأرض وعرج عيسى إلى السماء.. ». الى هنا تبدو القصّة معقولة ولكن هذا المؤرخ لم يستطع حلّ مسألة الشبيه الواردة في القرآن، فأضاف إلى هذه القصّة قوله: «وفي ذلك الوقت أُلقي شبح عيسى على من قام بصلبه وهو شمعون القورنئي وحلّ مكانه على الصليب وذُقّت رجلاه بالمسامير على الصليب فلما إنجلت الغبرة ظن الحراس أنّ المصلوب هو عيسى (عليه السلام) وكلما صرخ بهم بأني لست بعيسى لم يصدقه أحد حتى مات وهو قوله تعالى: (وَقَولهُم إنّا قَتَلْنا المَسِيحَ عِيسَى بنَ مَرْيَم رَسُولَ اللهِ، وَمَا قَتَلوهُ وَمَا صَلَبوهُ وَلكِنْ شُبّه لَهُم). ولكن إذا قلنا بأن المقصود

من قوله: (شبّه لهم) هو أنّه اشتبه عليهم أنّه أُغمي عليه فظنوا أنّه مات وشبّه لهم موته فانزلوه من الصليب ودفنوه، فأفاق في القبر من إغمائه وخرج منه ثمّ رفع إلى السماء فسوف تنحل المشكلة ولا داعي إلى فرضية الشبيه. النظرية الثالثة الأقرب للصواب: بعد ابطال النظرية الاولى واستبعاد الثانية لضعف أدلتها نصل إلى نظرية ثالثة وهي ما تقدم من التأكيد على عدم موت عيسى بالصلب أو القتل، كما يقول القرآن الكريم ولكن لا بمعنى القاء الصلب على الشبيه، بل أنّه (عليه السلام) علّق على الصليب لكنه لم يمت، بل أُغمي عليه فظنوا موته. أمّا الدليل الأوّل: إن أصحاب الأناجيل والمؤرخين من اليهود والنصارى قد أجمعوا في كتبهم على وقوع الصلب على المسيح نفسه، ولا يوجد أدنى أختلاف في ذلك بينهم على الأصل، وهذه الواقعة من الوقائع القليلة التي إتفق فيها المؤرخون بهذا الشكل المتواتر، فلو أبطلناها لما بقي شيء نعتمد عليه في التاريخ سوى ما ذكرها القرآن الكريم، وهو قليل جدّاً. وقد يجاب عن هذا الوجه بجوابين: الأوّل: ما أورده العلاّمة المجلسي (رحمه الله) بأن هؤلاء دخلت عليهم الشبهة،كما أخبر سبحانه وتعالى عنهم بذلك، فلم يكن اليهود يعرفون عيسى (عليه السلام) بعينه، وإنما أخبروا أنّهم قتلوا رجلاً قيل لهم إنّه عيسى، فهم في خبرهم صادقون وإن لم يكن المقتول عيسى، وإنما إشتبه الأمر على النصارى لأن شبه عيسى أُلقي على غيره فرأوا من هو على صورته مقتولاً مصلوباً، فلا يؤدي ذلك إلى بطلان الأخبار بحال. الثانى: أنّه لا يوجد مثل هذا الاجماع لدى المسيحيين انفسهم، فقد ذكر إنجيل (برنابا) ـ وهو من حواري المسيح (عليه السلام) الأوائل واستاذ بولس . قصة نهاية المسيح (عليه السلام) كما ذكرها المؤرخون المسلمون بالضبط، وأكدّ فيه على أنّ اليهود عندما هجموا على عيسى (عليه السلام) أخرجه جبرئيل من خوخة البيت ووقع شبهه على يهودا فاخذوه وصلبوه. ويمكن ردّ كلا الجوابين: أمّا الأوّل وهو جواب العلامة المجلسي (رحمه الله) فقد تقدّم أنّ

الحواريين شاهدوا عيسى (عليه السلام) وهو يصعد إلى السماء كما تقول الروايات، فهم يعلمون أنّ هذا المصلوب غير عيسى، فلماذا لم يذكروا هذا المعنى في الاناجيل أو الكتب الأُخرى ولم يتحدّثوا به إلى أحد من المسيحيين مع أنّه معجزة وكرامة من الله لنبيّهم، فلا معنى لسكوتهم، بل لا يصحّ منهم عقلاً تحريف هذه الحقيقة والكرامة واستبدالها بكرامة أُخرى أقل منها وهي قولهم أنّه أحياه الله في القبر بعد ثلاثة أيّام!! ثمّ إنّ قوله أنّ اليهود لم يكونوا يعرفون عيسى هو من غريب الكلام، بل من سخيف الكلام، ولذا كان الأجدر تركه. أمّا الجواب الثاني فإنّ إنجيل برنابا لم يكن معروفاً حتى القرن السادس عشر، حيث إستخرجه القس (فرامارينو) عام م من المكتبة البابوية في روما في قصة طويلة حيث خدع البابا حتى نام واستخرجه من كمّه، وكان بالخط الايطالي فترجمه إلى الإنجليزية بعد أن كان هذا الانجيل باعثاً على إسلامه لما يحتوي فيه من مفاهيم مطابقة إلى العقائد الإسلامية من التوحيد ورفض التثليث وعبودية عيسى (عليه السلام) وغير ذلك. ونلاحظ على هذا الإنجيل أنّه لا يمكن الإعتماد عليه، لأنه من المستبعد جداً أن يبقى هذا الأنجيل لا تمسه يد التحريف مدة قرناً من الزمان مع أنّ الايدي الأثيمة لم تدع كتاباً مقدساً إلاّ وعبثت به، ومعه نحتمل أنّ هذا القسّ المسلم أضاف عليه هذه العبارات بعد أن اقتبسها من الكتب الإسلامية ونشره قاصداً خدمة الإنسانية حسب عقيدته لا سيما وأنّه لا يوجد له أصل في المكتبات الخطية للكنيسة البابوية، مضافاً إلى أنّ هذه المكتبة قد وجدت أساساً . كما يقول المؤرخ الشهير «ول دورانت» . في القرن الخامس عشر، «وقد بدأت المكتبة البابوية في عهد الباب رمسوس (*ثم فقدت مخطوطاتها الثمينة ومحفوظاتها القيمة في فوضى القرن الثالث عشر . ولهذا يرجع تاريخ مكتبة الفاتيكان الحاضرة إلى القرن الخامس عشر». الثاني: إنّ الذي خلّد الدين المسيحي وبعث في الأُمم الوثنية حياة جديدة وأمواج هادرة وعزيمة على تحمل

الصعاب ورفض الدنيا والعشق للخير والآخرة إنما هو الدم الطاهر المبارك للسيد المسيح (عليه السلام)، ولا يعقل أن يكون كل هذا التأثير الإيجابي لمدة قرون مديدة ولا أقل إلى مجيء الإسلام ونسخ الدين المسيحي كان بركة دم إنسان غير المسيح (عليه السلام) وهل يعقل أن تكون ملحمة كربلاء التي نفخت في الأجيال البشرية روح الشرف والإباء والثورة على الظالمين نتيجة دم غير دم الحسين (عليه السلام) ولنفرض أنّه إنسان عادي أو جندي من أوغاد الكوفة أُلقي عليه شبه الحسين (عليه السلام) فقتل هناك!؟ فكذلك الكلام في ملحمة الصليب. وقد يناقش هذا الوجه أيضاً. بأن هذا الكلام سليم ومعقول إذا كان البديل هو يهودا الخائن كما في روايات المؤرخين والمفسرين من الطائفة الثانية ولا يخفى سخافة هذا الرأي وأنّه من بنات أفكارهم، لا سيما وأنه لا يستند إلى روايات من طرف أهل البيت (عليهم السلام) وتهافت حديثهم بما يشبه قصص العجائز بأن هذا البديل أُلقي على وجهه شبه عيسى دون بدنه!! أو أنه كان في بعضها من الحواريين فخان بعيسى ودلّ اليهود على مكانه، أو أنه كان في الأصل من جنود يهودا أكبر اليهود، وعلى أية حال فإنّ هذا الإشكال غير وارد على الرواية الأولى الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) وفيها يكون البديل أحد حواريي المسيح (عليه السلام) المفضّلين، ولعله كان أفضلهم وهو الذي لم يتردد في أن يفدي المسيح (عليه السلام) بدمه لينقذ روح الله (عليه السلام) كما نام الإمام علي (عليه السلام) في فراش النبي ووقاه بنفسه من سيوف المشركين وقد جعل الله تعالى البركة في دم هذا الحواري الطاهر. وهذه المناقشة قابلة للتأمل، فحتى لو كان دم البديل شريفاً فمع ذلك ليس له ذلك الأثر العظيم الذي امتدّ عدّة قرون، هذا وقد تقدم أنّ الرواية ضعيفة سنداً ودلالة، مضافاً الى الاسراف في الكوادر المخلصة القليلة وتعريضها للقتل بالرّغم من نجاة المسيح (عليه السلام)، وهذا الموقف يختلف مع مبيت علي (عليه السلام) على الفراش،

لأنّ النبي (صلى الله عليه وآله) لم يرفع إلى السماء، بل ظلّ يواصل دعوته وجهاده، فكانت الحاجة ماسة إلى من ينام على فراشه لعدّة ساعات لإيهام الأعداء بأنه مازال في مكة ولم يهاجر، فيكفّون عن مطاردته واللحوق به فينجو من شرّهم ويواصل طريقه إلى المدينة. الثالث: أنّ هذا البديل سرعان ما يكتشف أمر غيابه لدى أهله ورفاقه، ولم يرد أدنى خبر في كتب التاريخ عن ذلك، بل يكتشف أمره قبل ذلك من كلماته المسترحمة وصرخاته الرافضة وبكائه المستعطف، فيتبدد إيمان المسيحيين أو المتعاطفين مع المسيح (عليه السلام) الذين تجمعوا في مكان الصلب، ولزالت مسحة القدسية وهالة العظمة التي كانت تحيط به في أذهان أتباعه. الرابع: إن الله تعالى قد جعل البركة في المسيح (عليه السلام) بأن جعل دينه يغطي نصف الكرة الأرضية منذ الفي عام وإلى يومنا هذا لأجل أنّ هذا النبي الكريم قد صدق الله تعالى في عزمه وتحمل في سبيله أذى الصليب كما أختار الله تعالى إبراهيم خليلاً وإماماً حينما أمتثل أمره تعالى «حسب تصوره» في ذبح ولده، فقال تعالى في حقه: (وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَاإِبْرَاهِيمقَدْ صدَّقْتَ الرُؤيَا إنّا كَذلِكَ نَجْزي الُمحْسِنينَ). فهو (عليه السلام) وإن لم يذبح ابنه واقعاً، إلاّ أنّه وصل إلى تلك المرتبة العظيمة لأنه أقدم عملياً على تلك التضحية الفذّة، ولولاها لما حاز تلك المنزلة الرفيعة، فكذلك الحال في عيسى (عليه السلام)، فقد إستقام في دعوته إلى آخر مراحلها وهي القتل في سبيل الله بتلك الصورة المفجعة والمؤلمة، إلاّ أنّ الله تعالى أنقذه في آخر اللحظات بأن شبّه على الأعداء فتصوروا موته وأنزلوه من الصليب ودفنوه في مغارة ولمّا يمت بعد، وهو قوله تعالى: (وَلكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ). ويمكن الجواب عنه أن نصرة نبي معين وشريعة خاصة وإنتخابها من بين الشرايع المختلفة لا ترتبط بالظروف الموضوعية التي نفهمها عن ذلك النبي، بل هي من شؤون الغيب ولا يطلع على غيبه أحداً إلاّ من إرتضى من رسول، وإلاّ لكان معاصره يحيى (عليه السلام) أولى بذلك .

لأنه قد سلك ذلك الطريق حتى النهاية وقطع رأسه الشريف وأهدي إلى بغي. مناقشة بعض المفسرين: ولا بأس بايراد الوجوه التي ذكرها بعض المفسّرين لدعم النظرية الإسلامية في قضية صلب المسيح، فقد ذكر صاحب التفسير الأمثل في الجزء الثالث في ذيل الآية من سورة النساء ما هذا نصه: «هناك قرائن موجودة تثبت وهن وضعف قضية الاعتقاد بصلب المسيح (عليه السلام) وهي: ـ المعروف أنّ الأناجيل الأربعة المتداولة في الوقت الحاضر، والتي تشهد بصلب المسيح (عليه السلام) كانت قد دوّنت بعده بسنين طويلة، وقد دوّنها حواريون أو التالون من أنصاره (عليه السلام) وهذه حقيقة يعترف بها حتى المؤرخون المسيحيون. كما نعرف أيضاً أنّ حواري المسيح قد هربوا حين هجم الأعداء عليهم، والأناجيل نفسها تشهد بهذا الأمر، وعلى هذا الأساس فإنّ هؤلاء الحواريين قد تلقفوا مسألة صلب عيسى المسيح (عليه السلام) من أفواه الناس الآخرين ولم يكونوا حاضرين أثناء تنفيذ عملية الصلب، وقد أدّت التطورات التي حصلت آنذاك إلى تهيئة الأجواء المساعدة للإشتباه بشخص آخر وصلبه بدل المسيح (عليه السلام) ». ونلاحظ عليه: إنّ كتابة واقعة تاريخية مهمّة وثابتة بالتواتر بعد عدّة سنوات من وقوعها لا يستلزم الشك في أصل وقوعها خاصة إذا كانت من الأهمية والشياع الموجب للعلم والقطع مثل مسألة صلب المسيح في ذلك الوقت، وإلاّ لوجب الشك في جميع ما ورد في كتب السير والتواريخ الإسلامية التي تتحدث عن غزوات النبي وهجرته وتولّي الخلفاء الراشدين أمر الحكومة بعده وما جرى من واقعة الجمل وصفين والنهروان وصلح الحسن ومقتل الحسين وأمثالها، وذلك لمجرّد أنّ هذه الوقائع كتبت بعد ثلاثة أو أربعة قرون من وقوعها. أما أنّ الحواريين هربوا حين هجم الأعداء عليهم ولم يشهدوا عملية الصلب بأنفسهم بل سمعوها من الناس، فهو أمر أغرب من سابقه، وإن هو من قبيل أن ننكر قتل صدام حسين للشهيد الصدر بعد أن تفرق الناس عنه وتركه أصحابه

ولـم يشـهدوا عمليـة إعدامـه بأنفسـهم!! ثـم إنّ هـربهم لا يعنـي أنّهـم لـم يشـاهدوا الجنـد يقبضـون عليـه ويسـوقونه إلـى المحكمـة، والأناجيل تصـرح بـذلك، مثلاً ينقل مرقس فـي انجيلـه واقعـة القبض علـى المسيح بهذه الصـورة: «وفـي الحـال، فيمـا هـو يتكلم، وصـل يهـوذا، أحـد الاثنـي عشـر (الـذي خـان بالمسـيح) ومعـه جمـع عظـيم يحملـون السـيوف والعصـي، وقد أرسلهم رؤساء الكهنـة والكتبـة والشيوخ.. فلما أن وصـل يهوذا، حتـى تقدم إليه، وقال: «سيدي» وقبّله بحرارة فألقوا القبض عليه (أي علـى عيسـى) ولكن واحداً من الـواقفين هنـاك استلّ سيفه وضـرب عبـد رئيس الكهنـة فقطـع اذنـه.. عندئذ تركـه الجميـع وهربـوا، وتبعـه شـاب لا يلبس غيـر ازار علـى عريـة، فأمسكوه، فتـرك الازار وهرب منهم عرياناً.. وتبعه بطرس من بعيد إلى داخل دار رئيس الكهنـة». وهذه الواقعـة نفسها وردت فـي انجيل لوقا حيث يقول بعدها: «وإذ قبضـوا عليـه ساقوه حتـى دخلـوا بـه قصـر رئيس الكهنـة وتبعـه بطـرس من بعيد». ومعلوم أنّ بطـرس من كبـار الحواريين، ونجـد الحادثـة مرّة أخرى فـي انجيل يوحنـا حيث يقول بعد إلقاء القبض علـى عيسـى وهو جالس بين تلاميذه: «وتبـع يسـوع سمعان بطـرس وتلميذ آخـر كـان رئيس الكهنـة يعرفـه، فدخل ذلك التلميـذ مـع يسـوع إلـى دار رئـيس الكهنـة، أمّـا بطـرس فوقـف بالبـاب خارجـاً». ومثلـه وبتفصيل أكثر ما ذكره انجيل متـى عن هذه الواقعة، أما علـى أسـاس السرد الإسـلامي للواقعـة فإنّ الحواريين شـاهدوا بأُم أعينهم عيسـى (عليـه السـلام) وهو يحلّق فـي الفضـاء قبل إلقاء القبض عليـه وعندئذ ألقى الله شبهة علـى يهوذا أو شـخص آخـر فساقوه إلـى المحكمة وصلبوه، فإذا كان كذلك فلماذا يتبعه بطرس ولماذا لم يذكروا عملية الرفع إلـى السماء إلى أُمه وأنصاره الذين وقفوا يشاهدون صلبه بحزن بالغ ولا مجال للخوف عليه بعد أن صعد إلـى السماء وصـار بعيداً عن متناول الأعداء؟ وقال فـي الأمثل: « ـ إنّ العامل الآخر الذي يجعل من الاشتباه بشخص آخر بدل المسيح (عليه السلام) أمراً

محتملاً هو أنّ المجموعة التي كلّفت بالقبض على عيسى المسيح (عليه السلام) والتي ذهبت إلى بستان «جسيتماني» هذه المجموعة كانت تتشكل من أفراد الجيش الرومي الذين كانوا منهمكين في أمور عسكرية، فهم لم يكونوا يعرفون اليهود ولغتهم وتقاليدهم، كما لم يميزوا بين حواري المسيح وبين المسيح نفسه». أقول: وهذا عجيب من أمثال صاحب الأمثل، وكأنّه لم يقرأ الانجيل ولا مرة واحدة، وقد قرأنا قبل قليل ما أورده انجيل مرقس من أنّ المهاجمين كانوا مجموعة من اليهود الذين أرسلهم الكهنة والأحبار للقبض على عيسى وتسليمه إلى الرومان دون أن يتدخل جندي روماني واحد لالقاء القبض عليه، ونقرأ أيضاً ما نقله متى في هذا الصدد: «وفيما هو يتكلم، وصل يهوذا، أحد الاثني عشر (الذي خان بالمسيح) ومعه جمع عظيم يحملون السيوف والعصي، وقد أرسلهم رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب.. فتقدم الجمع وألقوا القبض على يسوع، وإذا واحد من الذين كانوا مع يسوع قد مدّ يده واستلّ سيفه وضرب عبد رئيس الكهنة (أي الأحبار) فقطع اذنه.. فقال يسوع له: ردّ سيفك إلى غمده فإنّ الذين يلجأون إلى السيف، بالسيف يهلكون». وقال صاحب الأمثل: « . تذكر الأناجيل أنّ الهجوم على مقر عيسى المسيح (عليه السلام) قد تمّ ليلاً وبديهي أنّ ظلام الليل يعتبر خير ساتر للشخص المطلوب ليتخفى ويهرب وليقع شخص آخر في أيدي المهاجمين». ونلاحظ عليه: إنّ المسرحية لا تنتهي بهرب المطلوب وإلقاء القبض على غيره بل تستمر لعدّة أيّام تتخللها العديد من الحوادث والمحاكمات التي يظهر فيها المسيح يدافع عن نفسه وعلى مرآى من الأعداء والأصدقاء الذين يعرفونه جيداً، وعلى سبيل المثال نقرأ في انجيل متى عن عملية استجواب المسيح: «فعاد رئيس الكهنة يسأله: قال: استلحفك بالله الحي أن تقول لنا هل أنت المسيح ابن الله؟ فأجابه يسوع: أنت قلت! وأقول لكم أيضاً أنّكم منه الآن سوف ترون ابن الإنسان جالساً عن يمين القدرة ثم آتيا على سحب السماء». ونقرأ في انجيل

يوحنا: «وسأل رئيس الكهنة يسوع عن تلاميذه وعن تعليمه، فأجابه يسوع: «علناً تكلمت إلى العالم، ودائماً علّمت في المجمع والهيكل حيث يجتمع اليهود كلّهم ولم أقل شيئاً في السرّ، فلماذا تسألني أنا؟ إسأل الذين سمعوا ما تكلمت به إليهم فهم يعرفون ما قلت». بعد هذا هل يعقل أن يتكلم الشبيه بهذا الكلام ولا يدفع عن نفسه التهمة وهو يعلم أنّه مصلوب؟! وإذا أراد الله تعالى انقاذ عيسى من أعدائه فلا حاجة للتستر بظلام الليل والهرب منهم بصورة ذليلة ومخزية، بل ينقذه الله كما أنقذ إبراهيم من النار أو موسى من فرعون، أي أمام أعين أعدائه؟ ثم إنّ جميع المفسرين ومنهم صاحب الأمثل يقرون أنّ عيسى صعد إلى السماء أمام أعين الحواريين، فكيف يقول صاحبنا أنّ المطلوب هرب في جنح الليل والقي القبض على شخص آخر؟ ويقول صاحب الأمثل: « ـ يستنتج من نصوص جميع الأناجيل أنّ المقبوض عليه قد اختار الصمت أمام «بيلاطس» الحاكم الرومي لبيت المقدس . آنذاك . ولم يتفوه إلاّ بالقليل دفاعاً عن نفسه، ويستبعد كثيراً أن يقع عيسى (عليه السلام) في خطر كهذا ولا يدافع عن نفسه بما يستحقه الدفاع عن النفس، وهو المعروف بالفصاحة والبلاغة والشجاعة والشهامة، ألا يحتمل في هذا المجال أن يكون شخص آخر . كيهوذاالاسخربوطي . الذي خان ووشى بعيسى المسيح (عليه السلام) وكان يشبهه كثيراً . وقد وقع هو بدل المسيح في الأسر وأنّه لهول الموقف قد استولى عليه الخوف والرعب فعجز عن الدفاع عن نفسه أو التحدث أمام الجلادين بشيء. ونقرأ في الأناجيل أنّ «يهوذا الاستخربوطي» لم يظهر بعد حادثة الصلب أبداً، وإنّه كما تقول الأناجيل قد قتل نفسه وانتحر». ونلاحظ عليه: أولاً: إنّ عيسى . كما تقدم آنفاً . قد دافع عن نفسه أمام رؤساء الهيكل من الكهنة ورأينا أنّهم كانوا مصرّين على قتله، وهو يعلم بذلك، ولهذا لا فائدة من الإكثار في الجدال والمناقشة، وأما عدم دفاعه أمام الحاكم الروماني فلأنّه يعلم أنّ ذلك لا ينفعه بأي شكل من الأشكال، لأنّ هذا

الحاكم لم يكن بيده شيء سوى تنفيذ ما يقوله له أحبار اليهود حسب وظيفته في تهدئة الأجواء واستتباب الأمن في فلسطين، ونقرأ في الانجيل أنّه لم يكن مقتنعاً بلزوم صلب المسيح وأراد اطلاق سراحه، إلاّ أنّ إصرار علماء اليهود على قتله اضطره لاصدار الأمر بصلبه: «وكان من عادة الحاكم في كل عيد أن يطلق لجمهور الشعب أي سجين يريدونه، وكان عندهم وقتئذ سجين مشهور اسمه باراباس، ففيما هو مجتمعون سألهم بيلاطيس: من تريدون أن أطلق لكم: باراباس أم يسوع الذي يدعي المسيح؟ إذ كان يعلم أنّهم سلّموه عن حسد، وفيما هو جالس على منصة القضاء أرسلت إليه زوجته تقول: «إيّاك وذلك البار، فقد تضايقت اليوم كثيراً في حلم بسببه» ولكن رؤساء الكهنة والشيوخ حرضوا الجموع أن يطالبوا باطلاق باراباس وقتل يسوع، فسألهم بيلاطس: أي الاثنين تريدون أن اطلق لكم؟ أجابوا: باراباس، فعاد يسأل: فماذا أفعل بيسوع الذي يدعي المسيح؟ أجابوا جميعاً: ليصلب! فسأل الحاكم: وأي شرّ فعل؟ فازدادوا صراحاً: ليصلب! فلما رأى بيلاطس أنّه لا فائدة، وأنّ فتنة تكاد تنشب بالأخرى، أخذ ماء وغسل يديه أمام الجمع وقال: أنا بريء من دم هذا البار، فانظروا أنتم في الأمر! فأجاب الشعب بأجمعه: ليكن دمه علينا وعلى أولادنا؟ فأطلق لهم باراباس، وأما يسوع فجلده ثم سلّمه إلى الصلب». بعد هذا هل يصح أن نستوحي من سكوت عيسى أمام الحاكم أنّه لم يكن هو المسيح وإنّما كان غيره، وأنّ هذا الغير هو يهوذا الذي كان يشبه عيسى؟ ومن أين علمنا بوجود شبه لولا الروايات الإسلامية؟ وهل يعقل أنّ هول الموقف يمنع الإنسان من النطق وهو يواجه الحكم بالاعدام لا لشيء إلاّ مجرّد الشبه؟ ونحن نرى أنّ الإنسان في مثل هذه الظروف الصعبة يصرخ ويستغيث ويحلف بالإيمان المغلظة أنّه بريء وأنّ المطلوب غيره لا أن يلتزم الصمت وهو يرى أنّهم يقودونه إلى ساحة الإعدام!! ثم إنّ هذا المفسّر الجليل يقول: إنّه قرأ في الأناجيل أنّ يهوذا الاستخربوطي لم يظهر بعد

حادثة الصلب أبداً، ممّا يوحي للقارىء بأن المصلوب هو يهوذا، في حين أنّ هذا الادعاء خلاف الواقع ويثير الاستغراب واقعاً لا سيما أنّ المدّعي ليس كاتباً عادياً بل عالم وفقيه من فقهاء الإسلام!! فهذا انجيل متى يقول عن يهوذا بعد إلقاء القبض على عيسى: «فلما رأى يهوذا مسلّمه (أي مسلّم عيسى إلى أعدائه) أنّ الحكم عليه قد صدر، ندم وردّ الثلاثين قطعة من الفضة إلى رؤساء الكهنة والشيوخ وقال: قد أخطأت إذا سلّمتكم دماً بريئاً، فأجابوه: ليس هذا شأننا نحن بل هو شأنك أنت! فألقى قطع الفضة في الهيكل وانصرف، ثم ذهب وشنق نفسه.. ». فهنا نرى أن يهوذا ظهر لأحبار اليهود وكلّمهم وكلّموه ثم شنق نفسه، فكيف يقول هذا الفقيه المفسّر أنّه قرأ الأناجيل ووجد أن يهوذا لم يظهر بعد حادثة الصلب أبداً؟! ويقول أيضاً: « ـ لقد بيّنا أنّ حواري المسيح (عليه السلام) ـ وكما ذكرت الأناجيل . قد هربوا حين أحسّوا بالخطر يحدق بهم، كما هرب واختفى الأنصار الآخرون وأخذوا يراقبون الأوضاع عن بعد، بحيث أصبح الشخص المقبوض عليه وحيداً بين الجنود الرومان، ولم يكن أي من أصحابه قريباً منه، ولذلك لا يستبعد ولا يبدو غريباً أن يقع خطأ أو سهو في تشخيص هوية الشخص المقبوض عليه». أقول: لقد بيّن سماحته هذا الأمر في الدليل الأول، وأجبنا عنه، ولا أعلم السبب في هذا التكرار بدون مسوّغ!! ثم إنّ وقوع الشبه إذا كان بمعجزة، فلا يختلف الحال أن يكون النظر إليه من قريب أو بعيد لأنّ الله قد جعل يهودا كالمسيح تماماً كما يدّعون. « ـ ونقرأ في الأناجيل أيضاً، أنّ الشخص المصلوب قد اشتكى من ربّه (وليس لربّه) لأنّه . بحسب قوله . قد جفاه وتركه بأيدي الأعداء ليقتلوه! فلو صدّقنا مقولة أنّ المسيح جاء لهذه الدنيا ليصلب ولينقذ بصلبه البشرية من عواقب خطاياهم وآثامهم، فلا يليق لمن يحمل هدفاً سامياً كهذا الهدف أن يصدر منه هذا الكلام، وهذا دليل على أنّ الشخص المصلوب لم يكن المسيح نفسه، بل كان إنساناً ضعيفاً وجباناً وعاجزاً، ومثل

هذا الإنسان يمكن أن يصدر منه الكلام الذي سبق ولا يمكن أن يكون هذا الإنسان هو المسيح». أقول: ورد في انجيل متى في حالة المسيح وهو معلّق على الصليب: «ومن الساعة الثانية عشرة ظهراً إلى الساعة الثالثة . بعد الظهر، حل الظلام على الأرض كلها، ونحو الساعة الثالثة صرخ يسوع بصوت عظيم: «ايلي، ايلي، لما شبقتني، أي «إلهي، إلهي، لماذا تركتني». ومن الواضح أنّ هذه العبارة تحمل العتب الممزوج بالألم والمرارة، وهذا طبيعي جدّاً في مثل هذا الموقف الصعب ولا ينافي مقام النبوة ولا يدل على أنّ هذا الشخص إنسان ضعيف وجبان وعاجز كما يدعي سماحة الشيخ، بل إنّ القرآن الكريم يصرّح بهذه الحقيقة وهي أنّ النصر قد يتأخر حتى ييأس النبي ويدخل إلى نفسه الشك من الوعد الإلهي: (حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنْ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ). ويقول تعالى في مورد آخر: (وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ). ومعلوم أنّ الله تعالى قد وعد عيسى بأن ينقذه وينصره على أعدائه، فعندما تأخر النصر على عيسى وكان يقاسي أشدّ الآلام من جراء الصلب، فلا مانع من مخاطبة ربّه بلحن ممزوج بالعتب، كما نقرأ هذا في المعنى في خطاب أيوب لربّه: (وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْب وَعَذَاب). أو خطاب موسى (عليه السلام) لربّه بعدما أهلك الله تعالى السبعين الذين اختارهم موسى: (فَلَمَّا أَخَذَتْهُمْ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ). ثم إنّ هذا المصلوب كان يتحدث قبل صلبه وعندما كانوا يقودونه إلى ساحة الإعدام بكلمات لا يشك معها أحد أنّ المتكلّم عيسى (عليه السلام)، مثلاً نقرأ في انجيل لوقا: «وقد تبعه جمع كبير من الشعب (إلى مكان الصلب) ومن نساء كنّ يولولن ويندبنه، فالتفت إليهنّ يسوع وقال: يا بنات أورشليم، لا تبكينّ عليّ، بل ابكين على

أنفسكن وعلى أولادكن! فها إنّ أيّاماً ستأتي فيها يقول الناس: طوبى للعواقر اللواتي ما حملت بطونهنّ ولا أرضعت أثداؤهن! عندئذ يقولون للجبال، اسقطي علينا، وللتلال: غطّينا: فإن كانوا قد فعلوا هذا بالغصن الأخضر، فماذا يجري لليابس؟.. ولما وصلوا إلى المكان الذي يدعي الجمجمية، صلبوه هناك مع المجرمين، أحدهما عن اليمين والآخر عن اليسار، وقال يسوع: يا أبي اغفر لهم لأنّهم لا يدرون ما يفعلون». وفي اعتقادي أنّ هذه العبارة نفسها تدلّ على أنّ المصلوب هو المسيح، لأنّها تشير إلى أنّ هذا المصلوب كان يتوقع أن لا يتركه الله في أوقات الشدّة، والمجرم إذا جيء به لاعدامه أو صلبه لا يتوقع من الله أن ينقذه لأنّه يلاقي جزاءه العادل، فهذه العبارة تعني أنّ هذا المصلوب كان يعيش مع الله دائماً ولهذا لا يتوقع أن يتركه الله في هذه الشدّة، والشاهد على هذا أنّ اللصين اللذين صلبا معه لم يتكلما بهذا الكلام كما سيأتي، وعليه فلا يعقل بالخائن كيهوذا أن ينطق بهذه العبارة ويعتب على الله لأنّه تركه!! ثم هل يحسن بمحقق يدعي الانصاف والموضوعية أن يقتصر على جملة واحدة من كلام هذا المصلوب ليستدل بها على أنّ هذا الإنسان جبان ولا يمكن أن يكون المسيح؟! ولماذا نرى سماحة الشيخ يشكك في هوية المقبوض عليه لمجرّد حلول الظلام ولا يشكك في صحة هذه الجملة ومعناها، فربّما سمع الحاضرون هذه الجملة خطأ لأنّهم كانوا واقفين بعيداً عنه ومع وجود الضوضاء وبكاء النسوة؟ ولا سيما إذا أخذنا رواية انجيل لوقا حيث لا نجد فيه هذه العبارة بل يقرر هذه الحقيقة: «. وأظلمت الشمس وانشطر ستار الهيكل من الوسط، وقال يسوع صارخاً بصوت عظيم: يا أبي، في يديك استودع روحي! وإذا قال هذا أسلم الروح». إنّ مؤرخ منصف إذا أراد تحري الحقيقة ووجد نفسه بين فريضتين: إمّا أنّ يأخذ بالجملة الأولى وينكر أن يكون هذه المصلوب هو المسيح بل شخص آخر، وإما أن يأخذ بالجملة الثانية التي تنسجم مع كون المصلوب عيسى

المسيح ومؤيّده من قبل عشرات الشواهد والقرائن الأخرى، فلا يجد بدّاً من الأخذ بالثانية لموافقتها للعقل والشواهد التاريخية الكثيرة، وخاصة عندما يسمع حديث المسيح وهو على الصليب مع اللصين وكذلك موقف الناس من هذا المصلوب وأكثرهم كانوا يعرفونه حق المعرفة، فقد ذكر انجيل لوقا أنّ أحد اللصين المصلوبين معه طلب منه أن يخلصه إذا كان هو المسيح وقال له: «ألست أنت المسيح؟ إذن خلّص نفسك وخلصنا! ولكن الآخر كلّمه زاجراً فقال: أحتى أنت لا تخاف الله وأنت تعاني العقوبة نفسها؟ أما نحن فعقوبتنا عادلة لأننا ننال الجزاء العادل لقاء ما فعلنا، وأما هذا الإنسان فلم يفعل شيئاً في غير محلّه، ثم قال: يا يسوع، اذكرني عندما تجيء في ملكوتك، فقال له يسوع: الحق أقول لك، اليوم ستكون معي في الفردوس.. ويضيف انجيل لوقا في بيان مجريات الحوادث بعدما أسلم عيسى الروح: فلما رأي قائد المئة ما حدث مجدّ الله قائلاً: «بالحقيقة كان هذا الإنسان باراً» كذلك الجموع الذين احتشدوا ليراقبوا مشهد الصلب، لما رأوا ما حدث رجعوا قارعين الصدور.. أما جميع معارفه، بمن فيهم النساء اللواتي تبعنه من الجليل فقد كانوا واقفين من بعيد يراقبون هذه الأمور». فهل يعقل بعد هذا نصرّ أن على أنّ المصلوب هو يهوذا الاسخربوطي؟! ويقول سماحته: « ـ لقد نفت بعض الأناجيل الموجودة مثل انجيل «برنابا» قضية صلب المسيح (عليه السلام) (وهذا الانجيل هو غير الأناجيل الأربعة التي يقبلها المسيحيون) كما أنّ بعض الطوائف المسيحية أبدت شكوكاً حول قضية الصلب، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أبعد من هذا، فادعوا بأنّ التاريخ قد ذكر شخصين باسم «عيسى» أحدهما عيسى المصلوب والآخر هو عيسى غير المصلوب وبينهما فاصل زمني يقدر بخمسمائة عام». أقول: أما ما ذهب إليه من تشكيك بعض الطوائف المسيحية حول قضية الصلب، فأجنبي عن المقام، فالآراء والنظريات في أوساط العالم والمعرفة في الغرب كثيرة ومتباينة بسبب أجواء الانفتاح

العلمي هناك، بل هناك نظريات تنكر أصل وجود المسيح وتعتبره اسطورة صنعتها أقلام المؤرخين وكتّاب الأناجيل، وعلى أية حال فالموضوع فيما نحن فيه يدور حول هوية المصلوب: عيسى المسيح أو يهوذا الاستخربوطي، بعد التسليم بأصل وقوع الصلب، وبعبارة أخرى: الخلاف في عبارة «شبّه لهم» الواردة في الآية الشريفة، وهل أنّها تعني القاء شبه عيسى على غيره وهو يهوذا فصلب مكانه .كما هو المشهور بين المسلمين . أو تعني شبّه لهم أنّه مات، والحقيقة أنّه أغمي عليه ولم يمت، كما نذهب إلى هذا الرأي؟ فعلى كلا القولين هناك شخص مصلوب، فلا تأثير لتشكيك البعض في هذه الحقيقة. وأما انجيل برنابا فقد تقدم أنّه إنجيل منحول ولا أساس له من الصحة وقد وضعه البعض لدعم موقف المسلمين وتأييد نبوّة محمد وحقانية الإسلام، وإلاّ فإنّ جميع النصارى ينكرونه ويعتبرونه من دسائس الوضاعين، فكيف نستدل ضدهم بكتاب لا يعترفون به ولا يعرفونه، بل يصرحون بأنّه منحول ولا أساس له من الصحة، فقد ذكر الأب «جاك جومييه» في كتابه «القرآن نصوص مختارة لها صلة بالكتاب المقدس» شواهد عديدة لإثبات مجعولية هذا الانجيل، وقال في ملحق كتابه هذا: «ترددّنا كثيراً قبل أن نضيف هذا الملحق، فإنّ قضية هذا الانجيل الذي هو منحول والذي وضع في زمن متأخر جدّاً، لا تصدّق، كان بودّنا أن تنتهي هذه القضية من تلقاء نفسها، فكان الأفضل أن نسكت عنها، لكن هذا الانجيل المزوّر يستخدم، منذ نحو ثلاثين سنة، في سبيل دعاية تعادي المسيحية صراحة، فإنّه يُعرض على المسيحيين الذين يميلون إلى الإسلام، وغير مطلعين على المسألة، بهدف اجتذابهم، فمن الأفضل أن يعلم جميع المسؤولين المسيحيين على شتى المستويات، حقيقة هذا الانجيل المنحول، وهي أنّ مؤلّفه قد نقّح طبعات قديمة جدّاً لتنسجم مع ما ورد في القرآن. وفي القرن الثامن عشر، عثر بعض العلماء الهولنديين على نصّ كتاب باللغة الايطالية، لانجيل يزعم أنّ برنابا حرره بأمر

من يسوع، إنّ برنابا معروف في العهد الجديد بصفته لاوياً قبرصياً رافق القديس بولس في قسم من خدمته الرسولية، أما في الانجيل المنحول، فهو يعدّ أحد الرسل الاثني عشر منذ بداية حياة يسوع العلنية، فيكون شاهداً لكل ما عمل يشوع وعلّم. تساءل العلماء الهولنديين لأول وهلة: هل هم أمام انجيل قديم كان معروفاً عند العرب في أيّام محمد؟ لكنّهم لم يستطيعوا البتّ في هذه المسألة، لشعورهم بحاجة إلى مزيد من الدرس. وفي نشر الكتاب مع تحقيق بارع وترجمة انكليزية، كان من الواضح أنّ المؤلَّف هو نص حُرّر ما بين القرن الرابع عشر والسادس عشر، إما المخطوط الايطالي فقد وضع بعد، أي بعد صنع الورق الذي خطّ فيه. ولقد دلّ التحقيق على أنّ مولّف الانجيل المنحول كان يجهل جغرافية فلسطين، فإنّه قد استعمل الأناجيل بحسب دياطسّرون ططيانس، مقسّما إيّاها بحسب أرائه اللاهوتية ومضيفاً خطباً كثيرة ذات طابع روحاني مسيحي غربي، ومعيداً صياغة الأناجيل بحسب نظرته الإسلامية. وفي سنة ترجم هذا الكتاب المنحول إلى العربية فلقي نجاحاً كبيراً في دار الإسلام، وأُعيدت ترجمته إلى لغات إسلامية أخرى كما أُعيد طبعه مرات كثيرة». وأخيراً لا بأس بالإشارة إلى أنني كنت أتصفح التفسير المعروف بتفسير المنار للإمام محمد رشيد رضا لأرى ما يذكره عن صلب المسيح، فرأيت أنّ رشيد رضا بعد أن أكد على النظرية المشهورة للمسلمين في باب صلب الشبيه قال: «يروي عن بعض المدققين من علماء أُروبة الأحرار وكذا الذين يسمّون المسيحيين العقليين أنّ الذي صلب لم يمت بل أُغمي عليه، فلما أنزل ولفّ باللفائف ووضع في ذلك الناووس أفاق وألقى اللفائف حتى إذا جاء الذين رفعوا الحجر لافتقاده خرج واختفى عن الناس حتى لا يعلم به أعداؤه، ومما أوردوا من التقريب على هذا أنّ المصلوب لم يجرح منه إلاّكفّاه ورجلاه وهي ليست من المقاتل ولم يمكث معلّقاً إلاّ ثلاث ساعات وكان يمكن أن يعيش على هذه الصفة عدّة أيّام، وأنّه لما جرح

بالحربة خرج دم وماء والميت لا يخرج منه ذلك، بل قالوا إنّ ذلك لم يكن صلباً تاماً كالمعتاد في تلك الأزمنة. ومن النقول المصرحة بشيوع هذا الرأي ما جاء في (ص كم كتاب ذخيرة الألباب في بيان الكتاب) وهو: «فللكفرة والجاحدين في تكذيب تلك المعجزة مذاهب شتى، فمنهم من استفزتهم مع بهردوان وبولس تغلّب حماقة الجهل ووساوس الكفر إلى أن قالوا أن يسوع نزل عن الصليب حيّاً ودفن في القبر حيّاً». هذا وقد أورد صاحب المنار أدلة وشواهد على ردّ مسألة الصلب كلها تقوم على أساس ردّ مسألة الفداء التي يقول بها النصارى، وقد تقدم أنّ هذا هو الباعث على تأكيد القرآن الكريم على نفي الصلب، أي إن الغرض هو نفي ما يدعيه النصارى من أنّ المسيح مات على الصليب فداء للبشر. هذا تمام الكلام الناقص في مأساة المسيح (عليه السلام) وقد تركنا كثيراً من الردود والاشكالات رعاية للاختصار، وليتولاّها أهل العلم بالدراسة والتدقيق، ومن الانصاف أن لا نستعجل بقبول هذه النظرية وطرح الأقوال والرّوايات الواردة إلاّ بعد التثبّت والدراسة والدقيقة، فإنّ لكل جواب جواباً والله العالم

في نقد برهان النظم

يعدّ هذا البرهان من أقوى البراهين في مسألة اثبات وجود الله تعالى لدى عامة الناس ومن مختلف الأديان والمذاهب السماوية، ويعتمده الكتاب المسلمون أيضاً في كتاباتهم، وهناك تصريحات كثيرة في النصوص الدينية من القرآن والسنة في تقرير هذا البرهان والإستشهاد به. ولكن بالرغم من ذلك فإنا لا نجد له أثراً في كتابات الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وصدر المتألهين وغيرهم من أساطين الحكمة الاّ اشارات عابرة لم يقصد منها الإستدلال على المطلوب، ولعل السبب في ذلك كما سيأتي هو عدم

استقلال هذا البرهان لاثبات واجب الوجود الاّ بمعونة البراهين الاخرى من برهان الحدوث أو الامكان. واختصاراً نقول بأن هذا البرهان له ثلاث صياغات يمكن أن يكون كل واحدة منها دليلاً مستقلاً: ـ الدليل الفاعلي. ـ الدليل الغائي. ـ الدليل الاستقرائي. الصياغة الاولى: وهي السائدة في الأوساط العلمية والدينية وتقوم على أساس صغرى وكبرى،: فالصغرى حسيّة، وهي مشاهدة وجود النظم في عالم الخليقة، والكبرى عقلية وتقوم على أساس مقولة بديهية وهي أن النظم لابدّ له من ناظم أوجده ويستحيل صدوره صدفة، يقول الشيخ السبحاني في تقرير هذا البرهان: «إن برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسّية، والاخرى عقلية، أما الاولى، فهي أن هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعية التي يعرفها الإنسان إما بالمشاهدة الحسية الظاهرة، وإما بفضل الأدوات والطرق العلمية التجربية. أمّا الثانية، فهي أن العقل بعد ما لاحظ النظام وما يقوم عليه من المحاسبة والتقدير والتوازن والإنسجام، يحكم بالبداهة بأن أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره الاّ من فاعل قادر عليم ذي ارادة وقصد، ويستحيل تحققها صدفة وتبعاً لحركات فوضوية للمادة العمياء الصماء، فإن تصور مفهوم النظم وأنه ملازم للمحاسبة والعلم يكفي في التصديق بأن النظم لا ينفك عن وجود نظام عالم أوجده، وهذا على غرار حكم العقل بأن كل ممكن فله علّة موجدة وغير ذلك من البديهيات العقلية» وأنت ترى أن هذه الصياغة لبرهان النظم تعتمد أساساً على البديهة العقلية في أن لكل نظم ناظم، وهي في الحقيقة فرع من مقولة «لكل معلول علة» واحدى تجلياتها، وهنا تكمن نقطة الضعف في هذه الصياغة لبرهان النظم، وذلك لأنه لا أحد ينكر المقدمة الأولى وهي وجود أصل النظم في العالم، والكلام كل الكلام في المقدمة الثانية، فما نرى من كتابات مفصلة في اثبات صغرى هذا الدليل في كتب علماء الإسلام من قبيل توضيح الواضحات، فالإشكال الذي يورده المنكرون على هذا البرهان هو في اثبات قانون العلية

وشموله لما وراء الطبيعة،، وقد تقدم أن هذا القانون لا يقوى على الصمود أمام الإشكالات الواردة، ولهذا أعرض الشهيد الصدر والشهيد المطهري وغيرهما من المدققين الإسلاميين عن الصياغة الأولى لهذا البرهان واعترفوا بقصورها عن اثبات المدعى وانه لابدّ من الاستدلال بدليل النظم على وجود غاية لهذا الكون أي إثبات العلّة الغائية لا الفاعلية، أو التمسّك بالمنهج العلمي الحديث في حساب الإحتمالات، أي الإستقراء لإثبات المطلوب، ولكن حتى هذه الصياغة العلمية للبرهان لا تخلو من إشكالات قوية تجهض علمية الإستدلال وتمنع أية محاولة للخروج بنتيجة منطقية من هذا البرهان لإثبات وجود الباري تعالى، فنصل بالتالي إلى الصياغة الرابعة والأخيرة والتي هي المعوّل عليها في تصحيح المسار الفكري لحركة الإنسان في ثقافته الدينية. الصياغة الثانية: يذكر الشهيد المطهري في تقرير برهان النظم على أساس العلّة الغائية كلاماً مفصّلاً في كتاب «التوحيد» خلاصته: «إن معنى النظم الذي يعتبر في باب إثبات وجود الخالق هو النظم بالاصطلاح الفلسفي الناشيء من العلّة الغائية لا النظم الناشيء من العلّة الفاعلية، النظم الناشيء من العلّة الفاعلية ليس أكثر من أن يقال: إنّ لكل معلول علّة ولكل أثر مؤثر وفاعل وكل إنسان الهياً كان أو مادياً يقبل بأن لكل معلول علّة والناظم هو هذه العلل نفسها، فمعنى النظم هو أن يكون لكل معلول علّة، وتلك العلّة لها علّة وهكذا، فهذه السلسلة من العلل والمعلولات بنفسها توجد النظم في العالم، فلا حاجة إلى وجود الله. ولا حاجة لأن يكون هناك ناظم وراء هذه الأشياء إلاّ أن نقول: إنّ مقصود من الله هو نفس هذه العلل والمعاليل، فالله يعني الطبيعة، والطبيعة هي الله، ولكن المؤمن بوجود الله لا يقول مثل هذا الكلام. ونفس هذا النظم لا يكون دليلاً على وجود الله اطلاقاً. المقصود من النظم هوالنظم الناشيء من العلّة الغائية، وهذا النظم يعني أن للمعلول وضعاً خاصاً يحكي عن خصوصّية الانتخاب في العلّة، يعني أن هذه

العلّة أوجدت هذا المعلول واختارته بشكله الخاص من بين اشكال مختلفة من المعلولات لأجل هدف خاص وغاية معينة، إذاً فلا بدّ أن يكون لهذه العلّة التي أوجدت المعلول شعور وإدراك وإرادة، أو على فرض أن لايكون للعلّة شعور وإدراك وإرادة بالنسبة لذلك المعلول فإنّها واقعة تحت تدبير وتسخير فاعل أعلى منها يتمتع بالشعور والإرادة والدليل على وجود علّة وراء الطبيعة هو هذا النظم بالمعنى الثاني. اذن فعندما نقول بوجود نظام في العالم يعنى أنّ جميع الأشياء في الطبيعة تتحرك باتّجاه هدف وغاية وانتخاب، فالطبيعة مسخّرة وهذا لا يعني عدم وقوع الصدفة في العالم فهذه الصدف والإتّفاقات لا تتناقض مع وجود هدف وغاية، فالعالم يسير باتجاه هدف معين وفق قانون كلّي أو قوانين كلية هادفة» الصياغة الثالثة: وتعتمد على الإستقراء وحساب الإحتمالات، فبعد أن يردّ السيد الشهيد الصدر مقولة العليّة كما تقدم في كلامه لدى بيان الإشكالات على قانون العليّة، يرى أن الطريق السليم هو التمسك بالإستقراء لإثبات المقصود من دون الحاجة إلى الرجوع إلى مسألة العليّة، وهذا المنهج هو المعوّل عليه في العلوم الحديثة، وبما أن الحضارة الحديثة تعتمده كأصل ومنهج في المعرفة العلمية التي تورث اليقين وترفض المناهج الفلسفية القديمة، فلماذا لا يتمسك به الإلهيون لإثبات أحقية ايمانهم وصحة توحيدهم، ولذا عوّل السيد الشهيد على هذا البرهان واعطاه اهمية فائقة في مجمل دراساته المعرفية. يقول الشهيد الصدر في تقريره لهذا البرهان الاستقرائي بعد أن يذكر عدة تطبيقات لمنهج الاستقراء: «خطوات الاستدلال: الخطوة الاولى: نلاحظ توافقاً مطرّداً بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة وبين حاجة الإنسان ككائن حي لتيسير الحياة له على نحو نجد أن أي بديل لظاهرة من تلك الظواهر، يعني انطفاء حياة الإنسان على الارض أو شلّها. وفيما يلي نذكر عدداً من تلك الظواهر كأمثلة: تتلقّى الأرض من الشمس كمية من الحرارة تمدّها بالدفء الكافي لنشوء الحياة واشباع حاجة

الكائن الحي الى الحرارة، لا اكثر ولا أقل، وقد لوحظ عملياً أن المسافة التي تفصل بين الارض والشمس تتوافق كاملاً مع كمية الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على هذه الارض، فلو كانت ضعف ما عليها الآن لما وجدت حرارة بالشكل الذي يتيح الحياة، ولو كانت نصف ما عليها الآن لتضاعفت الحرارة الى الدرجة التي لا تطيقها حياة. ونلاحظ أن قشرة الارض والمحيطات تحتجز . على شكل مركّباب . الجزء الأعظم من الاوكسجين، حتى انه يكوّن ثمانية من عشرة من جميع المياه في العالم، وعلى الرغم من ذلك ومن شدّة تجاوب الاوكسجين من الناحية الكيميائية للاندماج على هذا النحو، فقد ظلّ جزء محدود منه طليقاً يساهم في تكوين الهواء، وهذا الجزء يحقق شرطاً ضرورياً من شروط الحياة، لأن الكائنات الحية من إنسان وحيوان بحاجة ضرورية الى اوكسجين لكي تتنفس، ولو قدّر له أن يُحتجز كلّه ضمن مركبات، لما أمكن للحياة أن توجد. وقد لوحظ أن نسبة ما هو طليق من هذا العنصر تتطابق تماماً مع حاجة الإنسان وتيسير حياته العملية، فالهواء يشتمل على % من الاوكسجين ولو كان يشتمل على نسبة كبيرة لتعرضت البيئة الى حرائق شاملة باستمرار، ولو كان يشتمل على نسبة صغيرة لتعذرت الحياة أو اصبحت صعبة، ولما توفرت النار بالدرجة الكافية ليتسير مهماتها. ونلاحظ ظاهرة طبيعية تتكرر باستمرار ملايين المرّات على مرّ الزمن تنتج الحفاظ على قدر معيّن من الاوكسجين باستمرار. وهي أن الإنسان . والحيوان عموماً . حينما يتنفس ويستنشق الاوكسجين يتلقّاه الدم ويوزع في جميع أرجاء الجسم، ويباشر هذا الاوكسجين في حرق الطعام، وبهذا يتولّد ثاني أوكسيد الكربون الذي يتسلل الى الرئتين، ثم يلفظه الإنسان، وبهذا ينتج الإنسان وغيره من الحيوانات هذا الغاز باستمرار، وهذا الغاز بنفسه شرط ضروري لحياة كل نبات، والنبات بدوره حين يستمد ثاني اوكسيد الكربون يفصل الاوكسجين منه، ويلفظه ليعود نقياً صالحاً للاستنشاق من جديد. وبهذا التبادل بين

الحيوان والنبات أمكن الاحتفاظ بكمية من الاوكسجين، ولولا ذلك لتعذّر هذا العنصر، وتعذّرت الحياة على الإنسان نهائياً، إن هذا التبادل نتيجة آلاف من الظواهر الطبيعية التي تجمعت حتى انتجت هذه الظاهرة التي تتوافق بصورة كاملة مع متطلبات الحياة.. (ثم يورد الشهيد الصدر نماذج اخرى من قبيل النتروجين وخواصه الكيماوية وحجمه وكمية الهواء، والفاصلة بين القمر والارض، ووجود الغرائز المتنوعة في الكائن الحي والتركيب الفسلجي للانسان ودقة عمل الاعضاء كالعين والأُذن والمخ وغيرها حتى الجمال والعطر والبهاء ووجود الحشرات والزهور وظاهرة الزوجية وانواع الحيوانات بما يحقق التوافق التام مع مهمّة تيسير الحياة وحمايتها). الخطوة الثانية: نجد أن هذا التوافق المستمر بين الظواهر الطبيعية، ومهمّة ضمان الحياة وتيسيرها في ملايين الحالات يمكن أن يفسّر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة وهي: أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون قد استهدف أن يوفّر في هذه الارض عناصر الحياة، وييسّر مهمتها، فان هذه الفرضية تستبطن كل هذه التوافقات. الخطوة الثالثة: نتساءل: اذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن تتواجد كل تلك التوافقات بين الظواهر الطبيعية، ومهمّة تيسير الحياة دون أن يكون هناك هدف مقصود؟ ومن الواضح أن احتمال أن تكون الرسالة المبردة اليك في مثال سابق من شخص غير أخيك ولكنّه يشابهه في كل الصفات بعيد جداً، لأن افتراض المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات، فما ظنك باحتمال أن تكون هذه الارض التي نعيش عليها . بكلّ ما تضمّه . من صنع مادّة غير هادفة، ولكنها تشابه الفاعل الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات. الخطوة الرابعة: نرجّح بدرجة لا يشوبها الشك أن تكون الفرضية التي طرحناها في الخطوة الثانية صحيحة، أي ان هناك صانعاً حكيماً. الخطوة الخامسة: نربط بين هذا الترجيح وبين ضآلة الاحتمال التي

قرّرناها في الخطوة الثالثة، ولما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة يزداد ضآلة كلّما ازداد عدد الصدف التي لابد من افتراضها فيه .كما عرفنا سابقاً . فمن الطبيعي أن يكون هذا الاحتمال ضئيلاً بدرجة لا تماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أي قانون علمي. لأن عدد الصدف التي لابد من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا، اكثر من عددها في أي احتمال مناظر، وكل احتمال من هذا القبيل فمن الضروري أن يزول. وهكذا نصل الى النتيجة القاطعة، وهي أن للكون صانعاً حكيماً بدلالة كل ما في هذا الكون من آيات الاتساق والتدبير» ويقوم الإستقراء كما رأينا على مبدأ تجميع الإحتمالات المتصورة في الحوادث المتكررة إلى أن تصل إلى درجة اليقين، فعلى سبيل المثال لو افترضنا أن طفلاً لا يعرف القراءة والكتابة ولا الطبع بالآلة الطابعة جاء وجلس خلف الطابعة وشرع بالضرب على الازرار، فهل من المعقول أن يثمر هذا الضرب العشوائي عن كتابة جملة مفيدة من قبيل «بسم الله الرحمن الرحيم»؟ فإذا أردنا أن نحسب الإحتمالات التي ترافق هذه العملية للخروج بهذه النتيجة، فسوف يكون الرقم خيالياً جداً، حيث أن عدد الحروف العربية حرفاً، فلو أراد الطفل أن يكتب الحرف الأول من هذه الجملة في عملية الضرب العشوائي لكان احتمال حدوث هذه النتيجة ـ هذا مع غضّ النظر عن أن لكل حرف صوراً متعددة من أول الكلمة ووسطها وآخرها . واذا استمرت التجربة وأردنا تحصيل الحرف (س) في الحركة الثانية لكان احتمال أن تتكرر الحالة مضاعفاً، أي (×)، وفي المرة الثالثة يتضاعف هذا الإحتمال حتى يصل إلى آخر المطاف إلى عشرات الاصفار على يمين الرقم واحد، والحال أن الذهن البشري في حركته العلمية يلغي مثل هذا الإحتمال الضعيف جداً، ويتحول الظن إلى يقين بعد عدة موارد من الإستقراء المنطقي، ويقال عن امكانية تحقق ذلك الإحتمال الضعيف جداً أنه محال وممتنع عرفاً وعقلاً. والآن لنتوجه إلى عالم الطبيعة ولنرى أنه على حساب

الإحتمالات هل يعقل أن يحدث بدن الإنسان مثلاً بما يحويه من أجهزة معقدة ونظم عجيب وتناسق مذهل، صدفة وبدون تدخل قدرة مدبّرة وخارقة؟. هنا لا نحتاج إلى قانون العلية، بل اننا بمجرد أن نتوجه إلى القضية ذاتها وبما تحوي من حساب الإحتمال يتولد لدينا يقين بصحّة فرضية وجود الناظم القدير، كيف ونحن في المسائل العلمية يحصل من خلال عدة تجارب أو بحوث استقرائية يقين بالقوانين الطبيعية.. مناقشة برهان النظم: هذه خلاصة ما ذكره المحققون في تبيين برهان النظم، وقلنا أن هذا البرهان رغم وضوحه وقبوله لدى عامة الناس، الاّ أنه يواجه بعض المشاكل المعرفية والمنطقية تحول دون الإعتماد عليه كأساس من أسس المعرفة الدينية، وقبل ذكر الصياغة الصحيحة نورد بعض نقاط الضعف التي يواجهها هذا البرهان، ونبدأ بالصياغة الأولى والثانية: الإشكال الأول: هو ما أوردناه سابقاً من اشكالات على قانون العلية، وهذا البرهان في هذه الصياغة كما ترى يعتمد في كبراه على قانون العليّة. الإشكال الثاني: ذكرنا آنفاً أن الفلاسفة وحكماء الإسلام لا يعيرون أهمية لهذا البرهان في كتاباتهم، لأنه بإعتقادهم لا يقوم كدليل مستقل لإثبات المقصود ولابدّ من ضمّ دليل آخر إليه، فغاية ما يثبته هذا الدليل هو وجود الناظم، أي علم الله وتدبيره، ولكن المسألة الأساس وهي أصل خلق وايجاد العالم واثبات وجود الذات المقدسة تبقى بعيدة عن افق هذا الدليل وخارج دائرة اثباته، يقول الحكيم المعاصر جوادي الآملي: «إن المقدمة الثانية من هذا البرهان والتي تشكل كبرى القياس وهي أن كل نظم يحتاج إلى ناظم، هذه المقدمة بدون الإعتماد على برهان الحركة، أو الحدوث أو الامكان لا تكون منتجة، كما لو قيل أن النظم حقيقة حادثة أو ممكنة، ولابد لها من مبدأ محدث أو واجب، إذن، فالنظم له مبدأ محدث أو واجب، وطبعاً بما أن هذا المبدأ قد صدر عنه النظم لذا يسمّى ناظماً أيضاً، فعلى هذا فإن برهان النظم بحاجة إلى برهان آخر يضمّ إليه ولا يمكن اعتباره برهاناً

مستقلاً.. وهذا البرهان بسب محدوديته من جهة الكبرى يواجه مشكلتين: أولاً أنه ناقص وليس بامكانه اثبات ذات الواجب كما في برهان الحركة والحدوث. ثانياً: أنه حتى من أجل اثبات صفة من صفات الباري تعالى نظير: الناظم، المدبّر، العالم.. لابدّ له من الإعتماد على أحد البراهين الاخرى نظير برهان الإمكان والوجوب» ويقول الشهيد المطهري في ردّه لهذا البرهان: «ماذا تريدون اثباته بهذا الدليل؟ هل تريدون إثبات أن لهذا العالم موجداً ومدبّراً؟ ولكن وجود العالم المدبّر لهذا الكون أعم من أن يكون هو الله تعالى. فما هو تصورنا عن الله؟ هل أن الموجد والمدبّر لهذا الكون اذا كان له أيضاً موجد آخر يصح أن يكون هو الله؟ كلاّ، إن الله الذي نعتقد به هو الخالق الذي ليس له أول وليس مخلوقاً لآخر.. ثم إن برهان النظم يثبت أن للعالم موجد ومدبّر، والقرآن الكريم يعتبر هذه الصفة للملائكة، وهكذا بالنسبة للاحياء والإماتة والرزق. فلا يكتفي القرآن بنسبة هذه الصفات لله تعالى لأنه ينسبها أيضاً للملائكة» الإشكال الثالث: ما أورده «هيوم» أساس برهان النظم قائم على قياس النظم الموجود في الطبيعة بمصنوعات الإنسان ومنتوجاته في حركة الحياة، أي أننا لو رأينا ساعة أو مبنى من عدة طبقات نحكم بأن له ناظماً حتماً، وهذا اللحاظ أسريناه إلى مفردات الطبيعة، والحال أنه ليس هناك كثير مشابهة بين مصنوعات الإنسان وبين مفردات الطبيعة كيما تستنتج أنه بما أن مصنوعات الإنسان صنعت وفقاً لتدبير وفكر فكذلك الموجودات الطبيعية، فهذا القياس باطل، لأننا قد أدركنا بالتجربة بأن مصنوعات الإنسان هي حصيلة الفكر والتدبير ولكن في عالم الطبيعة فليس لدينا مثل هذه التجربة حتى نخرج بمثل تلك النتيجة. إذن فالرصيد العقلي لهذا البرهان ليس سوى التشابه والتمثيل، ولا يحكي عن جنبة واقعية أو قاعدة منطقية. وأجاب عنه بعض علماء الكلام، بأن برهان النظم ليس برهاناً تجريبياً بأن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثلة الكاملة بين

الأشياء المجرّبة وغير المجرّبة، وليس أيضاً من مقولة التمثيل الذي يكون الملاك فيه التشابه بين فردين، بل هو برهان عقلي يحكم العقل فيه بعد ملاحظة نفس الشيء وماهيته وبعد سلسلة من المحاسبات العقلية من دون تمثيل أو اسراء حكم كما يتم في التمثيل والتجربة.. فالعقل يرى ملازمة بيّنة بين النظم بمقدماته الثلاثة، أعني الترابط والتناسق والهدفية، وبين دخالة الشعور والعقل، فعندما يلاحظ ما في جهاز العين مثلاً من النظام بمعنى تحقيق اجزاء مختلفة كما وكيفاً، وتناسقها بشكل يمكنها من التعاون والتفاعل فيما بينها ويتحقق الهدف الخاص منه، يحكم بأنها من فعل خالق عظيم، لإحتياجه إلى دخالة شعور وعقل وهدفية وقصد. ولكن هذا الجواب واضح الخدشة، فالمسألة ليست هي أن العقل يحكم أو لا يحكم، بل في أن العقل في حكمه هذا على أي أساس يقوم؟ هل على أساس منطقي. أو خيالي ولمجرد التمثيل؟ ومن الواضح أن العقل العلمي يقوم على أساس التجربة، فيحكم بأن هذا علّة لذاك من خلال عدة تجارب يقوم بها الإنسان لاستنتاج قانون طبيعي معين، وقانون النظم مقتبس من التجربة حاله حال سائر القوانين العلمية الاخرى، (إذا لم ندخله في دائرة البراهين الفلسفية)، ومعلوم أن النظم في الطبيعة لا يخضع للتجربة، فلا العلّة الميتافيزيقية تخضع للتجريب ولا المعلول، فندرك جيداً أن حكم العقل في هذا البرهان لا يستند على أساس علمي، إذن فيبقى الطرف الآخر من القضية، وهو أن يقوم حكم العقل هذا على أساس التمثيل والتشبيه كما قال هيوم. ونلاحظ أيضاً في الجواب المتقدم خلطاً كبيراً بين العقل الفلسفي الذي يحكم بضرورة الناظم بالبداهة وبالإستناد على قانون العلية، وبين العقل العلمي الذي يحكم بذلك الحكم استناداً إلى الإستقراء والمحاسبات العقلية. وبين العقل الوجداني الذي تقدم الحديث عنه، وهذا التداخل هو السبب في قصور أدوات العقل الديني في تقصّي المشكلات الفكرية والوقوع في ورطة التهافت والسطحية. الجواب الآخر على

اشكال «هيوم» هو ما ذكره بعض الأساتذة من أن المسألة ليست من قبيل التمثيل والقياس، بل تحكي عن حقيقة واقعية تمدّ جذورها إلى قاعدة العلة والمعلول وضرورة السنخية بينهما، أي أن كل معلول له علة خاصة يشتركان معاً في السنخية والتجانس، وهذا المعنى تحكم به الضرورة العقلية ولا يحتاج إلى تجربة لإثبات صحته، والمصنوعات البشرية مصداق من مصاديق هذه القاعدة، وبما أنها تتمتع بنظم خاص فالعقل يحكم بأنه لابد لها من ناظم يتمتع بعلم ودراية بحكم قاعدة السنخية، وكذلك الحال في مخلوقات الله تعالى، فكليهما . أي المصنوعات البشرية والمخلوقات الإلهية مصاديق لقاعدة واحدة وأفراد لقانون عام. وهذا الجواب بدوره لا يقوى على النهوض امام الاشكال المذكور، لأننا سبق وأن ذكرنا في بحث العلّية بأن مسألة السنخية بين الخالق والمخلوق لا تتمتع برصيد منطقي في دائرة العقل. فمن الخطأ أساساً قياس العلية في الطبيعة والتي تعد السنخية من أركانها، على العلية بالنسبة لما وراء الطبيعة، ثم إن القول بأن مفهوم السنخية يحكم به العقل بدون توسط التجربة أول الكلام، ومعاجز الأنبياء تمثل اسقاط صريح لهذا المفهوم على مستوى الواقع الخارجي. وأوضح منه أن العالم المادي مخلوق لعلّة غير مادية، فأين التجانس؟ ولماذا لا يحكم العقل هنا بهذه الضرورة؟ الإشكال الرابع: ما أورده «هيوم» أيضاً وهو أن الإلهيين يريدون بواسطة برهان النظم إثبات أنّ هذا العالم أكمل عالم ممكن، وهو قولهم: «ليس في الامكان أبدع مما كان» فمن أين لكم إثبات هذه القضيّة؟ فهل جربتم أشكال أُخرى من العالم في السابق ورأيتم أن هذا الشكل بهذا الوضع الموجود فعلاً هو الأفضل؟ الإشكال الخامس: ما أورده «هيوم» كذلك من أنّه من أنّه سلمّنا وجود المشابهة بين صنع الإنسان وموجودات الطبيعة وبما أن لمصنوعات الإنسان لا بدّ لها من صانع فكذلك موجودات الطبيعة، ولكن غاية ما يمكن إثباته بهذا الكلام أن صانع العالم هو كائن يشبه الانسان،

ولا أحد من الإلهيين يقبل بهذه النتيجة، لأنهم يريدون إثبات المبدأ الإلهي لهذا النظم والذي يتمتع بعلم لا محدود وقدرة مطلقة وكمال لا متناه. وهذه النتائج لا يمكن استخلاصها من هذا الدليل. الإشكال السادس: ما أورده «برتراند راسل» على هذه البرهان من احتمال أن يكون هذا النظم بسبب التكامل، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ويمكن تقرير إشكال «راسل» بهذه الصورة: ـ إن النظم الموجود في العلل والاسباب في دائرة عالم الاحياء إما أن يكون ناشئاً عن التكامل أو ناشئاً عن تدبير وتخطيط لعلّة غيبية. ـ إن هذا النظم ناشيء من التكامل. ـ إذن فهذا النظم ليس ناشئاً من تدبير علّة غيبية. وهذا يعني أن النظم إذا أمكن تبريره على أساس قانون بقاء الأصلح فلا حاجة حينئذ للاستعانة بفرضية التدبير الإشكال السابع: ما أورده «كانت» على هذا البرهان رغم أنّه لا ينكر القيمة العملية له من حيث دلالته القلبية على الصانع المتصف بالعظمة، ولكن الخلل فيه أنّه غير قابل للإثبات المنطقي وهو في الحقيقة عبور من الثرى إلى الثريا ومن التراب إلى ربّ الأرباب وذلك من خلال بيان بعض المقدمات: . إن هذا البرهان مبنيّ على التجربة والتدبير والنظم في العالم. . ولكن التجربة لا تعطينا صورة كاملة عن المطلق وواجب الوجود لأنه: أ . إذا كان الله هو أعلى وأكمل الموجودات الموجودة بالفعل الداخلة في اطار التجربة، فهذا يعني أن من الممكن وجود موجود هو أعلى وأكمل منه. ب . وإذا كان الله منفصل عن سلسلة هذه الموجودات، ففي هذه الصوره لا يمكن أن يقع أساساً لفرضية تجريبيّة، وعليه يكون هذا البرهان غير معتبر حيث تركنا المبنى التجريبي واستعرضنا وجوداً آخر من العقل المحض. ـ وعلى هذا الأساس لا يمكننا إثبات واجب الوجود من خلال التدبير والنظم الموجود في العالم. هذا ويمكن أن يكون الناظم أقل شأناً من المنظوم . كما ذكر دوكاس . فليس من الضروري أن يكون المدبّر والناظم أعلى وأعلم من الشيء المخلوق له بل قد يكون أقلّ

شأناً من مخلوقه كما هو الحال في مخترع المجهر، أو الكمبيوتر، فهل يستطيع أن يرى أو يحسب مخترع هذه الأجهزة كما يعمل المجهر أو الكمبيوتر؟ وهكذا الحال في الطائرة والمركبة الفضائية وسائر مخترعات الانسان التي تفوق قدرتها في عملها قدرة الانسان نفسه. الإشكال الثامن: أن يقال بذاتية النظم لعالم الوجود كما قلنا في باب الحركة. وهذا يعني أن الكون تسيّره قوانين طبيعية منبعثة من ذات المادة كالجاذبية والإستمرارية وخواص الماء والهواء والتراب وسائر المعادن، فما نشاهدة من نظم دقيق في هذا الكون والذي لا يقبل الإنكار، لا يعني أن ناظماً عليماً وراء كل هذا النظم والتدبير بالضرورة، وهذا المطلب مؤيد تماماً في العلوم الحديثة. لا يقال بأن هذه القوانين والخواص الذاتية للمواد من هو الذي خلقها؟ وأن الله هو الذي جعل في الكون هذه القوانين الذاتية، لأنّا نقول بأن هذا الكلام يعود بنا إلى برهان الحدوث وأن الله تعالى أحدث هذه القوانين والخواص الذاتية في العالم بعد أن لم تكن، والكلام في سبب النظم وهل انه يحتاج إلى ناظم خارج ذاته، أم لا؟ وهذا الإشكال مؤيد أيضاً بالنصوص الدينية التي تتحدث عن وجود الملائكة ومسؤوليتها في حفظ النظام الكوني وادامة الفيض الإلهي لعالم الوجود، أي أن الملائكة هي المسؤولة عن النظم وهي الناظم والمدبّر لحوادث عالم الخلقة لا أن الله تعالى هو الناظم المباشر، فالله خلق الملائكة، وهي بدورها تقوم بتدبير العالم (طبعاً بالطول لا بالعرض) وهذا المعنى يعود بنا إلى دليل الحدوث والعلة والمعلول، وقد سبق ردّه. الإشكال التاسع: أننا أساساً نرفض صغرى هذا البرهان، وننكر أن يكون هناك نظم خاص في عالم الطبيعة، والمشاهدات تحكي عن وجود نظم في عالم الاحياء فقط، وهذا النظم في الاحياء خاصة معلول لوجود الروح، أي أن الروح في الاحياء هي المسؤولة عن كل هذا النظم المدهش في الكائن الحي من النبات والحيوان والإنسان وذلك للمحافظة على وجود واستمرار الحياة، أما من خلق هذه الروح فيعود إلى دليل الحدوث

كما قلنا. وتفصيل الكلام، أن النظم المدعى إما أن يكون في الاحياء والناظم له الروح الموجودة في الكائن الحي، وإما أن يكون في عالم الطبيعة خارج دائرة الاحياء فلا يوجد مثل هذا النظم المزعوم أساساً، بل بالعكس فالشواهد الكثيرة جداً تحكي عن فوضى عجيبة وحكومة المصادفات والإتفاقات على هذا العالم أكثر من حكومة النظم والتدبير، ولا يعني أن تلك المصادفات تقع بدون علّة، فذلك مما لا يقول به أحد من المنكرين، فالصدفة هنا لا تعني عدم العلة بالضرورة، بل عدم وجود غاية حكيمة تحكم حوادث الطبيعة، ففي منطقة تكثر الأمطار حتى تتولد السيول وتغرق الناس، وفي اخرى يشكون من القحط وعدم المطر، علماً بأن ثلاثة أرباع الأمطار أو أكثر تنزل على البحار والمحيطات نفسها وتعود كما كانت من دون فائدة، وكذلك وجود الميكروبات والزلازل والبراكين وما يخبرنا عنه العلم الحديث في مراصده العظيمة عن حدوث انفجارات وتصادمات في المجرّات العظيمة والكواكب السماوية مما لا يخضع لقانون ونظم معقول. والعجيب من بعض الكتّاب والمفكرين كلامهم حول دقة النظم الطبيعي الذي يحكم الكرة الأرضية وبمقادير معينة ودقيقة تكفل بقاء الحياة واستمرارها من قبيل حجم الكرة الأرضية ومقدار الهواء والماء الموجود فيها ومقدار بعدها عن الشمس وسرعة دورانها وحجم الشمس ووجود القمر وفوائدهما الكثيرة في حياة الإنسان وما إلى ذلك من حقائق طبيعية كثيرة مسخّرة لخدمة الإنسان وادامة حياته على الأرض بحيث لا يمكن أن يكتب بقاء الإنسان والاحياء مع الاخلال بواحد منها ومقدار من مقاديرها، هؤلاء غفلوا عن أنّ الخصوصيات المذكورة الأرضية من بين مليارات المنظومات الشمسية بكواكبها واقمارها غير الصالحة للحياة لا تعدّ أمراً مدروساً وخارجاً عن اطار المصادفات، وحساب الإحتمالات لا ينفي احتمال حدوث كوكب . وهو الأرض . من بين هذه المليارات من الكواكب بهذه المواصفات والخصوصيات المساعدة على نشوء الحياة،

ولو كنا نحن والمنظومة الشمسية فقط بكواكبها التسعة لأمكن القول بأنه على حساب الإحتمالات وجود كوكب بهذه الخصوصيات من بين تسعة كواكب أمر لا يمكن أن يحدث صدفة، ولكن كيف والكرة الأرضية واحدة من بين ملايين المليارات؟ والملاحظة الاخرى أن الأرض نفسها كانت قبل ملايين السنين غير صالحة للحياة، ولكن بفعل تسرّب الحرارة إلى الفضاء وهطول الامطار وحدوث بعض المتغيرات بمرور الزمان أصبحت بهذه الصورة. أما بالنسبة إلى الاحياء والروح المدبِّرة لها حيث لا ينكر وجود النظم فيها فيمكن القول على ضوء مستجدات العلم الحديث أن الروح في بداية الأمر وقبل ملايين السنين تولدت من حركة المياه الدائبة وعلى شكل موجودات نباتية احادية الخلية، أي أن المياه في حركتها الدائبة من أمطار وأنهار وشلالات ثم على شكل أمواج في البحار وصعودها مرة اخرى الى الجو ثم نزولها على شكل أمطار وجريانها بين الجبال والوديان والسهول، واستمرار هذه العملية لملايين السنين تجعلها مؤهلة لنشوء الحياة من خلال تجميع هذه الطاقة المتولّدة من حركة المياه هذه في جزئيات الماء والتراب والأملاح المختلطة معها، فالروح في بدايتها هي عبارة عن نقلة نوعية لكمّ هائل من الحركة المخزونة في جزئيات الماء مضافاً إلى ما يحمله من معادن وأملاح في طريقة نحو البحر، وهذه الطاقة المخزونة التي تحولت إلى روح في الخلايا المجهرية السابحة في الماء هي التي تقوم بتنظيم وتدبير أمور الخلية، ومع مرور الزمن وانظمام طاقات مخترنة اخرى واتحادها مع خلايا اخرى تتحرك قافلة الحياة في سلّم التطور والتكامل الى أن وصل الحال إلى هذه الاحياء المتطورة وخاصة الإنسان، فمن الخطأ أن نحسب حساب الإحتمالات في تكوين العين أو الخلية الحيوانية من دون أخذ عنصر الروح في هذه المحاسبات كما هو المشاهد في كتابات المعاصرين. والملاحظة الأخيرة أن الحياة نشأت بعد وجود العوامل الطبيعية بمقاديرها المذكورة من ماء واوكسجين

وطاقة شمسية محدودة وأرض صالحة للزراعة وما إلى ذلك لا أنها كانت وبعد ذلك تغيّرت الطبيعة على وفق عنصر الحياة، وهذا يعني أن عنصر الحياة في الكائن الحي هو الذي يوفّق نفسه ويدبّر أموره مع الطبيعة لا العكس، وعلى هذا فلا عجب أن يكون مقدار الماء والاوكسجين وأشعة الشمس وغيرها بمقدار احتياج الكائن الحي لا أكثر ولا أقل، لأن عنصر الحياة في الكائن الحي هو الذي يغيّر نفسه ليتوافق مع المحيط، فلو كان مقدار الماء في الكرة الأرضية نصف المقدار الحالي، وكذلك مقدار الهواء وأشعة الشمس لأمكن لعنصر الحياة أن يوفّق نفسه مع الوضع الموجود، كما نرى في الاحياء التي تعيش في القطب أو تلك التي تعيش في أعماق البحار. أما الصياغة الثالثة: لتقرير هذا البرهان والتي تعتمد أساساً على حساب الإحتمالات للوصول إلى درجة اليقين بوجود الله تعالى كما في دراسة الشهيد الصدر في الأسس المنطقية للإستقراء، فيلاحظ عليها: أولاً: ذكر الشيخ جوادي الآملي في ردّ برهان الإستقراء ثلاثة ردود، أقواها أن حساب الإحتمالات رغم أنه يتدنّى بإحتمال الصدفة إلى أدنى درجاته ويقرّبه من درجة الصفر، الاّ أنه لا يوصله إلى درجة الصفر مطلقاً، ولهذا لا يكون نافعاً الاّ في تحصيل الإطمئنان العرفي واليقين النفساني، ولا يمكنه تحقيق اليقين العلمي. ولكن كما ترى، فان هذا الإشكال يتضمن خلطاً بيّناً بين العقل العلمي والعقل الفلسفي، فصحيح أن العقل الفلسفي لا يصل إلى درجة اليقين، لأنه يظل يحتمل الصدفة مهما بلغت درجة تدنيها نحو الصفر، أي ولو بلغ احتمال الصدفة واحداً بمليار المليارات، الاّ أن السيد الشهيد لم يقصد من هذا البرهان المنهج الفلسفي، بل صرح بأن المنهج العلمي المتبع في العلوم الحديثة هو المقصود، ومعه لا يبقى للإحتمال الضعيف جداً وجود في دائرة العقل العلمي، أي أن العقل يلغي الاحتمال الضئيل جدّاً لحساب الإحتمال الكبير جداً ويصل الإنسان عندها إلى مرحلة اليقين، وهذا هو المنهج المتبع في العلوم

الطبيعية، فمهما تكررت تجربة تمدد الحديد بالحرارة، أو ظواهر الجاذبية يبقى احتمال أن تكون العلة شيئاً آخر، موجوداً في المنهج الفلسفي، ولكن العلم يرفض هذا المنهج، والاّ لما ثبت حجر على حجر في البناء الحضاري الجديد. ثانياً: أن يقال: إن الإستقراء وان كان متّبعاً ومفيداً لليقين في العلوم الطبيعية، الاّ أنه من الخطأ استخدامه في دائرة اخرى غير دائرة الطبيعة، لوضوح عجزه وقصوره عن ايصال الإنسان إلى مرتبة اليقين، ولهذا نجد الناس جميعاً يتفقون في يقينهم الإستقرائي في العلوم الطبيعية على اختلاف مذاهبهم وأديانهم، ولكنهم حينما يصلون إلى دائرة الغيب واليقين الميتافيزيقي فنجد أن القليل منهم يحصل على مرتبة اليقين رغم أنهم مشتركون في مشاهداتهم الطبيعية، فبعضهم يصل إلى هذه المرتبة بأدنى تجربة استقرائية في اثبات النظم واخرون يبقون في مرتبة الشك رغم أنهم يقضون أعمارهم في اكتشاف عالم الاحياء أو عالم الأفلاك ويرون باستمرار النظم الدقيق والمدهش الذي يحكم اجزاء العالم من الذرة أو الخلية الحية إلى المجرّات التي تحوي مليارات النجوم والكواكب، وما ذلك الاّ لأن ميدان العلوم الطبيعية يختلف عن ميدان العلوم الأخلاقية والميتافيزيقية، فإذا حصل الإنسان على اليقين في الأول من جهة الإستقراء، فإنه لا يستطيع الحصول عليه في الثاني الاّ بعد مجاهدة النفس وازاحة حجب المادة والدنيا وتطهير القلب من الأهواء والأنانية والنوازع النفسية. قد يقال إنّ الإنسان السليم والعقل السليم لا يفرق في موارد الإستقراء، فلو تدنى احتمال الخلاف الى الواحد بالالف مثلاً فالعقل يحكم لصالح الألف ويلغي احتمال الواحد ويرتفع بالإنسان إلى درجة اليقين، سواء كان في دائرة القضايا العلمية أو الميتافيزيقية، ومن يواجه مشكلة في تحصيل اليقين في القضايا المتيافيزيقية فالعيب فيه لا في المنهج والدليل، وعليه رفع هذا النقص من نفسه، والسيد الشهيد أراد أن يقول للمنكرين وعلماء الطبيعة والماديين انكم كما تقبلون بالإستقراء في اثباتاتكم العلمية

وتذعنون لحجيّته فلماذا لا تقبلونه في دائرة الميتافيزيقيا واثبات وجود الله مع أن الشواهد التجريبية والمشاهدات العلمية كلها تؤكد أن احتمال الصدفة في خلق العالم والكائنات غير معقول بتاتاً؟ فنقول: إن المسألة ليست في أصل جريان الإستقراء في هذه الدائرة دون تلك، فالإستقراء يجري في الطبيعيات لإثبات عللها الطبيعية وغير الطبيعية، الاّ أن المشكلة هي في نفس حصول اليقين، فحجية الإستقرار مبتنية على حصول اليقين فقط بخلاف الصياغة الاولى المبتنية على أصل العلية، فحتى لولم يحصل اليقين فالبرهان قائم وحجة، وهنا لو لم يحصل اليقين من عملية الإستقراء فهو غير حجة ولو بلغت التجارب والمشاهدات في مورد من الموارد أكثر من أن يحصى، فالإنسان المادي يكفي أن يقول إنني لم أحصل على اليقين من هذا البرهان لإسقاط البرهان من أساسه مهما كان السبب في عدم حصوله على اليقين، ولا يصح في مجال الإستدلال العقلي أن نتهم الطرف الآخر بأنك معاند أو محجوب بحجاب الغفلة والأنانية فلا ترى الحقيقة، لأن هذا الحجاب يبتلى به جميع افراد البشر الاّ الأوحدي من الناس، فحتى المسلمون بل والمؤمنون رغم اعترافهم بوجود الله تعالى الاّ أن من يصل منهم إلى مرتبة اليقين بحيث يرى الله تعالى حاضراً وناظراً فبلّغه سلامي. فتبيّن أن مسألة وجود الله داخلة في دائرة الأمور الوجدانية لا العقلية، ونفس شك هؤلاء المنكرين شاهد على هذا المدعى. وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تقرر هذا المطلب وتؤكد على أن الذنوب وتوجه الإنسان بقلبه وسلوكه نحو الدنيا وملذّاتها الرخيصة يشكل مانعاً عن إدراك حقيقة وجود الله تعالى مهما بلغت الأدلة والبراهين في اثبات وجوده: (وماتغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون) (وإنّا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب) بل تصرح بعض الآيات الكريمة أن السبب الحقيقي وراء عدم ايمان هؤلاء هو أنهم خسروا وجدانهم وأماتوا ضمائرهم، وهي أنفسهم الحقيقية، ومعه كيف يتسنى لهم الإيمان: (الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون)

ثالثاً: أساساً إن حصول اليقين من جهة الاستقراء والتجربة غير ممكن في القضايا العلمية فكيف بحصوله بهذه الادوات بالنسبة للقضايا الميتافزيقية؟ ولتوضيح ذلك نقول: بالنسبة للقضايا التجريبية هناك ثلاث مباديء اساسية تمنع لدى اجتماعها من حصول اليقين: . إن جميع القضايا التي تحكي عن الواقع الخارجي هي قضايا «تركيبية» أي أن نفيها لا يستلزم «التناقض» وجميع القضايا التركيبية الحاكية عن الواقع الخارجي هي قضايا متأخرة عن الادراك الحسّي، أي أنّها باللحاظ المنطقي قائمة بقضايا أُخرى وغير مستقلة عن التجربة والادراك الحسّي. ـ إن اليقين لا يحصل للإنسان إلاّ من خلال الادراكات الحسّية المباشرة وما يرتسم على الحواس «الظاهرية أو الباطنية» من مدركات، فمثلاً يمكن أن يحصل لدى الإنسان شك في وجود الكتاب الذي أمامه، ولكنه لا يمكن أن يشك في ما ارتسم على صفحة ذهنه من صورة الكتاب، أي أنّه قد يشك في جملة «هذا الكتاب موجود واقعاً» ولكنه لا يمكن أن يشك في جملة «إنني أرى هذا الكتاب أمامي» لأن القضية الثانية تحكي عن مدركاته الذهنية التي أدركها بالعلم الحضوري، والإنسان يحصل له علم قطعي وبدون واسطة من هذه الإدراكات. وعلى هذ الأساس فانّ الطريق الوحيد لحصول اليقين بالواقع الخارجي هو هذه الوسائل الذاتية. وليس لنا طريق موضوعي لتحصيل اليقين المعتبر .كما في اليقين الناشيء من القياس المنطقي . سواه. ـ من الواضح أن الاستنتاج الاستقرائي غير معتبر باللحاظ المنطقي والاستنتاج الوحيد المعتبر هو الاستنتاج القياسي في المنطق، أي أن من المحال التوصل إلى حكم كلي من قضايا جزئية (إلاّ بالاستقراء التام الذي لا يعقل حصوله في العلوم). ومع ملاحظة هذه الاصول والمباديء نقول: ـ لنفرض أن القضية (أ) قضية علمية ناظرة إلى العالم الخارج. ـ لنفرض أن قضية (ب) قضية حاكية عن ادراكاتنا الحسّية الشخصية. . وحينئذ فالقضية (أ) تكون معتبرة فيما لو كانت نتيجة للقضية (ب)،

أي نتيجة منطقية تحكي عن ادراك حسّي لدى الشخص. ـ ولكن (ب) لا تحكي إلاّ عن ادراك حسّي وذاتي للشخص، والقضية (أ) تحكي عن الواقع الخارجي، وهذا يعنى أن مضمون (أ) أكبر من (ب). ـ في الاستنتاج القياسي لا يمكن أن يكون نتيجة القياس أكبر مضموناً من المقدمات، فعليه لا يمكن استنتاج (أ) من (ب) منطقياً. والحاصل: إن القضايا التجريبية لا يمكن أن تتمتع باليقين المنطقي، ولذا لا يمكن الإعتماد على القضايا العلمية في تحصيل اليقين بالقضايا الميتافيزيقية بطريق أولى. وفي ذلك يقول الشهيد المظهري: «إن السبب في كون العلوم المعتمدة تماماً على التجربة غير يقينية هو أن الفرضيات التي تصاغ فيها ليس لها من دليل سوى انسجامها مع التجربة واعطائها نتائج عملية. واعطاء النتاج العملية لا يكون دليلاً على صحة تلك الفرضية ولا على مطابقتها للواقع لأنّه من المحتمل أن تكون الفرضية مخطئة مائة بالمائة ولكنها في الوقت نفسه تؤخذ منها نتائج عملية. ومثال ذلك هيئة بطليموس التي كانت تعد الأرض مركزاً للعالم، والأفلاك والشمس وجميع النجوم تدور حولها. فهذه نظريه مخطئة ولكن السابقين المعتقدين بها قد إستخرجوا منها نتائج عملية صحيحة فيما يتعلق بالخسوف والكسوف وغيرهما. وكذلك الطب القديم القائم على اساس الطبائع الاربع (الحرارة . البرودة . الرطوبة . اليبوسة) فقد كان طباً خرافياً ولكنه في الوقت نفسه عالج عملياً مئات الالاف من المرضى ومنح كثيراً منهم الشفاء.. ويوجد سبب آخر لعدم يقينية العلوم التجربية وهو أن هذه العلوم تنتهي أخيراً إلى المحسوسات والحس يخطىء أيضاً. يقول فيلين شاله في كتاب «ميثوءلوجي» (معرفة المناهج العلمية) في فصل «قطعية العلم الفيزيائية والكيميائية»: «إن العلوم الفيزيائية والكيميائية ليست كالعلوم الرياضية في يقينها وقطعيتها المطلقة، لأنّ أساس تلك العلوم الاولى هو المحسوسات والحسّ يخطىء وفي عمله». ويواصل حديثه فيقول: «صحيح أن اليقين في العلوم الفيزيائية والكيميائية

نسبي واضافي ولكن هذه النسبية لا تخفض من قيمة تلك العلوم لأنّها ترضي عقولنا الباحثة عن النظام والانسجام من ناحية، ومن ناحية أُخرى فانها تحقق لنا فوائد أُخرى فانها تحقق لنا فوائد عملية لا يمكن التقليل من أهميتها. »..« رابعاً: يرد عليه ما ورد على الصياغة الأولى من اشكال عدم قابلية هذا البرهان لإثبات أصل وجود وصدور العالم من الباري تعالى، أي وجود ذات العالم لا حقيقة النظم فيه، وكذلك قصور هذا الدليل عن اثبات سائر الصفات الكمالية للذات المقدسة غير العلم والتدبير. خامساً: سلمنا، ولكن غاية ما يمكن أن يثبته هذا الدليل على فرض تمامه هو أن الله موجود، ولكن هل هذه هي أصل المشكلة؟ اننا لا نجد في شتى الطوائف والمجتمعات البشرية من ينكر وجود الله الا نادراً، فكل إنسان عاقل وطبيعي وغير ملوث الذهن بأفكار فلسفية الحادية يعترف بوجود الله، وحتى الأقوام السالفة لم تنكر وجود الله ولم يحدثنا القرآن عنهم ذلك سوى أن المشركين منهم كانوا يعبدون الأصنان بذريعة أنها تقربهم إلى الله زلفى، ومشكلة الأنبياء مع أقوامهم وكذلك مشكلة البشرية المعاصرة ليس في انكارها لوجود الله، بل لعدم توغل فكرة الله في قلوبهم ووجدانهم وعدم ترجمة هذه الفكرة إلى سلوك وممارسة ميدانية، وهذه البراهين الفلسفية والعلمية ومنها برهان النظم هذا تنطلق جميعاً من تصورات ذهنية لاثبات وجود الله في ذهن الفرد، أي وجود الله الذهني لا الحقيقي، وهذه الصورة الذهنية لله واعتراف الإنسان في ذهنه فقط بأن الله موجود لا تثمر سلوكاً سليماً ولا تصعد بالإنسان من واقعه السيء إلى مستوى الطموح الإنساني والأخلاقي للفرد، فللإنسان أن يقول: انا أعلم بأن الله هو الخالق للكون وما فيه، ولكنه خلقني حراً أفعل ما أشاء وليس له أدنى حق عليّ، لأنه اذا أراد أن يطالبني بشيء فمن الأفضل أن لا يخلقني، فأنا لم أطلب منه أن يخلقني، والآن وقد خلقني يجب عليه أن يرزقني ويهيىء لي أسباب الحياة ووسائل المعيشة، أو يقول: إن الله خلقني فقط، وما

بقي من أسباب المعيشة فقد اكتسبته بيدي وجهدي أو من والديّ في مرحلة الطفولة وإلى غير ذلك، ولهذا كانت مشكلة الأنبياء مع الناس هو في اثباتهم الربّ، لا وجود الله، أي أنهم (عليهم السلام) أرادوا أن يلفتوا نظر الناس إلى أن الله هو الربّ، وهو المدبّر والرازق والشافي لا الأصنام والأموال والقدرات المادية والوجاهة الاجتماعية وأمثال ذلك، وهذه هي المشكلة الحقيقية للإنسان في حركة الحياة الفردية والاجتماعية، وما لم نتوجه في أبحاثنا بهذا الإتجاه فما قيمة اثبات أن الله هو الناظم أو الخالق لهذا الكون؟! وبكلمة: إن هذا البرهان اذا استطاع أن يثبت وجود الله، فهو عاجز عن اثبات مسؤولية الإنسان أمام الله تعالى، وقاصر عن ترجمة الفكرة والقبول الذهني بوجود الله إلى ممارسة عملية على أرض الواقع. وهذا الإشكال يرد على سائر البراهين المتقدمة من برهان الحركة والحدوث وما سيأتي من برهان الامكان والفطرة والبرهان الوجودي، فهي جميعاً قاصرة وبتراء ولا تثبت سوى صورة ذهنية لله تعالى، وما ينفع الضمآن وصف الماء أو رؤية السراب؟! وسيقول البعض: اذا ثبت للإنسان من خلال الأدلة العقلية وجود الله تعالى، فسوف يقوده هذا الدليل العقلي إلى التفكير في طلب مرضاته وأداء حقوقه، وبالتالي سوف يدفعه هذا نحو البحث عن الطريق الأفضل والسبيل الأقوم على المستوى العملي في الخروج عن العهدة وحق الطاعة وذلك بالإلتزام بما جاءت به الأديان السماوية من ارشادات وتعليمات وسنن وآداب. وفي مقام الجواب نقول: إن الواقع الحي ينفي هذه الملازمة، فأكثر الناس في جميع المجتمعات البشرية يؤمنون بوجود الله تعالى، الاّ أنهم يتحركون على مستوى الحياة العملية والممارسة الميدانية بوحي من أهوائهم وما تمليه عليهم ظروفهم وثقافتهم الاجتماعية. ولهذا رأينا أن المشركين يعترفون بوجود الله كما صرح القرآن بذلك: (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخّر الشمس والقمر ليقولنّ الله) ولكنهم لا يؤمنون به، أي أن الإعتراف والاعتقاد غير الإيمان، والذي يحرك

الإنسان على مستوى السلوك هو الإيمان لا مجرد الإعتقاد. وببيان آخر: إن هذه البراهين الفلسفية والعقلية اجنبية عن هدف الأنبياء والكتب السماوية، فالأديان والكتب السماوية لم تأت لإثبات وجود الله تعالى، بل جاءت لهداية البشر إليه وتوجيههم نحوه على مستوى السلوك العملي والسير على الصراط المستقيم، فهذه هي الحاجة الأساسية للبشر، والاّ فكما يعترف الحكماء أمثال السيد الطباطبائي والشهيد المطهري أن دائرة العقل تنحصر في مجال الكشف النظري ولا تمس دائرة الإعتباريات والقضايا الوجدانية والأخلاقية، أي ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، فلا يمكن بالدليل العقلي اثبات قضية اعتبارية، ولا يمكن كذلك اثبات مقولة عقلية بدليل اعتباري وأخلاقي مطلقاً، وهذا يعني أننا حتى لو تنزلنا وقلنا بأن جمود هؤلاء الفلاسفة وعلماء الكلام في الإستدلال على وجود الله تتمتع بقيمة علمية ونظرية (وليست كذلك) فانها فاقدة لأية قيمة عملية ولا تساوي شيئاً على مستوى اشباع حاجة الإنسان في دائرة المعنويات والكشف عن الطريق الأقوم في مسيرته إلى الله تعالى، بل إن هذا المنهج العقلي المذكور يزيد الإنسان ضلالاً وحيرة، ويورثه العجب والغرور والتكبر على سائر الناس ويعيقه عن سلوك الطريق نحو الله بوجدانه وقلبه وعواطفه، ويصده عن إدراك الجمال الإلهي وارواء ظمأ الروح من معين العشق الملكوتي ومع ذلك يتصور أنه من المهتدين ومن العلماء الربّانيين، فهؤلاء هم (الأخسرين أعمالاً، الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) الصياغة الصحيحة لبرهان النظم: وتتلخص في جعل برهان النظم دليلاً وجدانياً على وجود الله تعالى، وذلك بأن تكون مظاهر النظم الموجود في العالم الخارجي والاحياء بصورة خاصة جزء علّة واحدى مقدمات الدليل وكما يصطلح عليها القرآن الكريم بـ «الآية»، والمقدمة الاخرى هي الوجدان. فالإنسان بمجرد رؤيته للسماء أو الشجر أو أحد الحيوانات كالفيل أو الجمل أو الذبابة، أو تأمله في أحد أعضاء الجسم

كالعين والأذن والأسنان والجلد والعروق وما إلى ذلك ينتقل ذهنه فوراً إلى وجود الله لا على سبيل قانون العلية كما توهم الفلاسفة وعلماء الكلام، ولا على اساس الاستقراء كما يذهب إليه بعض المحققين، فان هذا المعنى الذهني والسبيل العقلي فيه ما فيه من القصور، وعليه ما عليه من الإشكالات، ولكن الإنسان يدرك ذلك ببداهة الوجدان فينتقل من ادراكه للنظم إلى إدراك الله تعالى فوراً لا إدراك الناظم فقط، بل إدراك الناظم والخالق والرازق والمدبّر والحكيم وسائر الأسماء والصفات الإلهية، وهذا المعنى لا يحتاج إلى الإستقراء ومشاهدة عدة موارد حتى يصل إلى اليقين. بل انه بمجرد يتأمل مورداً واحداً كأن ينظر إلى السماء في الليل ويرى الكواكب والنجوم تملأ كبد السماء حتى يتوجه بقلبه إلى الخالق ويقول بلا تردد «سبحان الله». ومن هنا نأسف على ما يبدو من الفلاسفة وعلماء الكلام من استهانتهم بهذا الدليل وتهميشهم له بسبب تلك المآخذ العقلية عليه في حين أن الوجدان يشهد أنه أقوى الأدلة على وجود الله . طبعاً مع ضميمة الوجدان. هذا ويمكن الاستفادة من هذا البرهان في دائرة إثبات معقولية المدعى لا على اساس من المنطق والإثبات الفلسفي، وحينئذ يكون هذا الدليل منتجاً كما عليه المتكلمون الجدد. وعلى سبيل المثال بالإمكان صياغة هذا البرهان صياغة جديدة بديلة للصياغات المذكورة آنفاً وعلى أساس من إثبات معقولية وجود الله من خلال هذا البرهان وذلك من خلال مقدمات: ـ أن كل تبيين لوضع معيّن (الكشف عن علله) يكون أقرب إلى الذهن من حيث الاقتصاد في التبيين هو التبيين الصحيح احتمالاً. ـ أنّ تبيين العالم على أساس من وجود شعور وتدبير وراء هذا العالم أقرب إلى العقل وأكثر احتمالاً من كون العالم مسيّراً للصدفة ومن دون هدف، لأن مثل هذا التبيين أسهل في نظر الإنسان. ـ إنّ المؤيدات لمقولة أن الله هو الخالق لهذا العالم أكثر من مؤيدات الطرف الآخر النافي لهذا الاحتمال من قبيل وجود الدافع الأخلاقي في الإنسان والميل إلى العبادة وحبّ

الجمال والتجربة الدينية والفطرة والغاية من التكامل وغير ذلك كلّها تشير إلى أن فرضية وجود الله هي أقرب لدى العقل من الفرضيات الأُخرى وأقوى في دائرة الاحتمال.

العلم الالهي وحرية الانسان

المشكلة في مفهومها الأولي: «البداء» لغة من «بدا» يبدو بدواً: بمعنى «الظهور» عن خفاء وكتمان يقال: بدا لي من امرك بداء، أي ظهر لي، ومنه قوله تعالى: (بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ..). وقد يأتي بمعنى «التغير» في القصد كما تقول: بدا لي أن أؤخر السفر، أي تغيّر قصدي وعزمي في وقت شروع السفر. هذا في اللغة، أمّا في الاصطلاح فهو: أن يبدو لله تعالى في قضائه غير ما كان، أي نفس معناه اللغوي الأول الذي يستلزم أن يكون الله تعالى جاهلا بالامور كما يشنّع على الشيعة مخالفوهم، وقد تصدّى علماء الشيعة للدفاع عن مقولة «البداء» بحملها على غير الظاهر من الكلمة، وقالوا: إنّ البداء بذلك المعنى محال على الله تعالى ولا تقول به الامامية، بل المراد هو: «الإظهار أو الإبداء في القضاء الموقوف» قال الشيخ أبوجعفر الطوسي: «إذا اضيفت هذه اللفظة (لفظة البداء) إلى الله تعالى فمنه ما يجوز اطلاقه عليه، ومنه مالا يجوز، فاما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون اطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسّع، وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين (ع) من الاخبار المتضمّنة لاضافة البداء إلى الله تعالى دون مالا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن.. ». ويقول الشيخ المظفر في المقصود من البداء لدى الشيعة: «والصحيح في ذلك أن نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: (يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ)، ومعنى ذلك أنّه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان

نبيّه أو وليّه أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الاظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر اولا مع سبق علمه تعالى بذلك، كما في قصة اسماعيل لما رأى أبوه ابراهيم أنّه يذبحه، فيكون معنى قول الإمام (عليه السلام) (ما بدا الله في شيء كما بدا له في اسماعيل ابني) أنّه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده إذا اخترمه قبله ليعلم الناس أنّه ليس بامام، وقد كان ظاهر الحال أنّه الإمام بعده لأنه أكبر ولده». ويقرب هذا التقرير للمقصود من البداء من «النسخ» في تقريب الشيخ الطوسي المتقدم مع تفصيل وشرح، وغاية ما يقال إنّ «البداء» لدى الشيعة ليس هو الظهور بعد خفاء على الله، بل هو اظهار بعد اخفاء كما في النسخ فلا يستلزم الجهل والنقص عليه تعالى، فيغود الخلاف بين الشيعة والسنة لفظياً بعد اتفاقهم على مستوى المفاهيم. ولكن بعد التأمل في الادلّة العقلية والنقلية نجد أنّ الأمر على خلاف رغبة الشيعة في تحجيم الخلاف في دائرة التسمية، بل هو أعمق من ذلك بكثير. أمّا بالنسبة إلى الروايات: ـ روى الصدوق باسناده عن زرارة عن أحدهما (الباقر أو الصادق) قال: «ما عبد الله عزوجل بشيء مثل البداء». ـ وروى الصدوق باسناده عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: «ما عظّم الله عزّوجل بمثل البداء». ـ وروى باسناده عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: «ما بعث الله عزّوجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودية، وخلع الانداد، وأنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء». ـ وعن الريّان بن الصلت قال: سمعت الرضا (عليه السلام) يقول: «ما بعث الله نبياً قطّ إلاّ بتحريم الخمر وأن يقرّ له بالبداء». ـ وورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنّه قال: «ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل إبني». إلى غير ذلك من النصوص الدينية في التأكيد على مقولة البداء، وانت ترى أن كل هذا التأكيد لا يتواءم مع تسطيح القضية وحصر الخلاف في اللفظ والتسمية بل لابدّ أن يكون هذا الأصل مهم جدّاً إلى

درجة أن يقول الإمام (عليه السلام) : «ما عبد الله عزوجل بشيء مثل البداء»، فلو كان حاله حال النسخ فجميع المسلمين وكذلك من غير المسلمين ليس لهم كلام في النسخ ولا مناقشة، ولا يستلزم من قبوله أن يكون «أعظم عبادة» هذا أولا.. وثانياً: ما الذي يدعو أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) إلى فتح ثغرة كبيرة في جدار المعتقدات الشيعية واستخدام كلمات موهمة تثير المخالفين عليهم وتسوّغ لهم الطعن والتشنيع في مذهب الشيعة بلا حق ولا مسوّغ موضوعي وهم على ما عرف منهم كانوا أحرص الناس على اجتناب مثل هذه الشبهات حتى أنّهم (عليهم السلام) كثيراً ما يستخدمون سلاح التقية في المسائل الجزئية (حسب ما يورده الفقهاء في باب تعارض الخبرين) ليدفعوا عن انفسهم ومذهبهم القيل والقال؟! ألم يكن من الافضل ترك مثل هذه المقولات واجتناب استخدام هذه المفردة (البداء) حتى لا يتورط علماء الشيعة بهاجس الدفاع ويتحول الواقع الفكري إلى مشكلة مستعصية على الحلّ؟ الشيخ المفيد وغيره من اساطين علماء الشيعة يؤكّدون على أن أصل المشكلة هي الروايات الواردة في هذا الباب، ولولاها لما برزت مشكلة في البين، يقول: «قول الإماميّة في البداء طريقه السمع دون العقل، وقد جاءت الاخبار به عن أئمة الهدى (عليهم السلام)، والاصل في البداء هو الظهور». فإذا كان المقصود من البداء هو ما يشبه النسخ أو اظهار ما خفي على الناس فهذا ليس بالامر المهم، ولا يشك فيه أحد وكان أهل البيت (عليهم السلام) في غنىً عن فتح جبهة جديدة للصراع الفكري الدائرين بين المدرستين: الشيعية والسنّية. وثالثاً: إنّ هذا التصوير والصياغة لمفهوم البداء يعارض الكثير من الروايات الواردة في الباب وخاصة في تفسير الآيات الكريمة التي تتحدث عن العلم الإلهي الثابت والمتغيّر، أو المحتوم والمشروط. وعلى سيل المثال ما جاء في تفسير العياشي عن الفضيل بن يسار قال: «سمعت ابا جعفر (عليه السلام) يقول: «من الأمور محتومة كائنة لا محالة، ومن

الأمور موقوفة عند الله يقدم ما يشاء ويمحو ما يشاء، ويثبت منها ما يشاء، لم يطّلع على ذلك أحداً، فأمّا ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذّب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته». فتلاحظ أنّ الثابت الذي لا يتغيّر هو ما أخبر به رسله واظهره للناس عن طريقهم، والمتغيّر أو المشروط هو الذي عند الله، وهذا التفصيل عكس ما قرأناه في هذه الصياغة المذكور للبداء. وكذلك ورد مثله في (عيون اخبار الرضا) : «قال الرضا (عليه السلام) لسليمان المروزي: إن علياً (عليه السلام) كان يقول: «العلم علمان: فعلم علّمه الله ملائكته ورسله، فما علّمه الله ملائكته ورسله فإنّه يكون، ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله. وعلم مخزون عنده لم يطلع عليه أحداً من خلقه، يقدّم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء». ومحل الشاهد هو ما ذكرنا في الرواية السابقة.. لهذا كلّه ولما سيأتي من تفصيل في معنى البداء نرى أنّ هذه المحاولة للجمع بين رأي الشيعة والسنّة في معنى البداء على اساس من الاظهار بعد الاخفاء . فاشلة وبعيدة عن الصواب. المحاولة الثانية: وفي مطاوى كتب الاصحاب نجد محاولة أخرى أعمق مما سبق في تحليل وتفسير مفهوم البداء، بما لا يتقاطع مع الثوابت الدينية في مقولة العلم الإلهي، يقول الشيخ المفيد بعد أن يحمل بعض الروايات الواردة في البداء على المعنى الأول المذكور آنفاً: «وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط، فيتغيّر الحال فيه. قال الله تعالى: (ثُمَّ قَضَى أَجَلا وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ) فتبيّن أن الآجال على ضربين، ضرب منها مشترط يصح فيه الزيادة والنقصان، الا ترى إلى قوله تعالى: (وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّر وَلاَ يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَاب إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ)، فالبداء من الله تعالى يختص ما كان مشترطاً في التقدير وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة ولا من تعقب الرأي». ويقول الشيخ السبحاني في بيان حقيقة البداء عند الامامية: «وبذلك يظهر أنّ المراد من البداء الوارد في أحاديث الامامية ويعدّ من العقائد

الدينية عندهم ليس معناه اللغوي.. بل مرادهم (ع) من البداء ليس إلاّ أنّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بالاعمال الصالحة والطالحة، وأن لله سبحانه تقديراً مشترطاً موقوفاً، وتقديراً مطلقاً، والإنسان انما يتمكن من التأثير في التقدير المشترط، وهذا بعينه قدر الهي، والله سبحانه عالم في الأزل بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعني الأعمال الإنسانية المؤثرة في تغيير مصيره وعدم وقوعه، ولكن هذا العلم الأزلي لا يسلب الاختيار عن الإنسان». وبذلك يتبين من كلمات الاصحاب وتبعاً للنصوص الكثيرة الواردة في هذا الباب أن تقدير الله على نحوين: ـ التقدير المطلق، أو المحتوم، وذلك الذي لا يتغيّر ابداً وسيقع حتماً بكل تفاصيله. ـ التقدير المشروط، وهو ما كان مشروطاً بفعل العبد، أي يمكن للإنسان أن يتدخل في تغييره والتأثير فيه، مناقشة التقريب الثاني: بعد هذا التوضيح والسرد للوجه الثاني الذي يقرره العلماء في حلّ هذا المعضل نقول: ـ إنّ هذا الوجه والتقرير يواجه الكثير من الاشكالات على مستوى الصياغة الفلسفية وكذلك من جهة توافقه مع النصوص الواردة مما يجعله قاصراً عن تقصي المشاكل المعرفية والعقبات الايديولوجية، وذلك: أوّلا: إنّ هذه الصياغة في تقرير مفهوم البداء لا يختلف فيها اثنان من المسلمين وغير المسلمين، فما ذكرنا من الاشكالات على الصياغة الاولى ترد أيضاً على هذه الصياغة، فليس التصديق به يمثل عبادة لا مثيل لها كما في الرواية الاولى، ولا يمثل هذا المعنى تعظيماً لله تعالى كما في الرواية الثانية، ولا داعي لأنّ يفتح الأئمّة (عليهم السلام) ثغرة وجبهة جديدة مع المخالفين إذا كان الأمر بهذه الصورة المسلّمة. ثانياً: هناك خلط واضح في هذه الصياغة بين التقدير الإلهي والعلم الإلهي، وسوف نغض النظر عن هذا التهافت في التعبير حيث سيتضح وجه الدقّة فيه فيما بعد . نلفت النظر في هذه الفقرة إلى امكانية تقسيم العلم الإلهي الأزلي إلى القسمين المذكورين، فحسب ما ورد في تقرير الشيخ

السبحاني «والله سبحانه عالم في الأزل بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعني الأعمال الإنسانية المؤثرة في تغيير مصيره وعدم وقوعه» فمع هذا العلم الأزلي التفصيلي بكل جزئيات الحوادث الواقعة في المستقبل فهل يبق للتقسيم المذكور معنى؟ وكيف يمكن تصوير العلم المشروط إذا كان الله يعلم بوقوع الشرط حتماً؟ أي أنّه سيكون من القسم الأول حينئذ، ولا يبقى هناك فرق بينه وبين المحتوم. وببيان آخر: إن الآيات والروايات الشريفة تصرح بوجود علم الهي ثابت وعلم الهي مشروط ومتغير في دائرة علم الله تعالى لا على اساس إظهاره أو عدم اظهاره كما رأينا من الصياغة الاولى، فإذا قلنا بأنّ الله عالى عالم في الأزل بكلا القسمين بطل التقسيم المذكور وصاراً علماً واحداً تفصيلياً، والحال أنّ هذا المعنى غير مقصود قطعاً من تلك النصوص الشريفة، وللتوضيح اكثر نورد ما ذكره الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: (يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ). «فالملخص من مضمون الآية أن لله سبحانه في كل وقت وأجل كتاباً، أي حكماً وقضاء، وأنه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية ويثبت ما يشاء، أي يغيّر القضاء الثابت في وقت فيضع في الوقت الثاني مكانه قضاء آخر، لكن عنده بالنسبة إلى كل وقت قضاء لا يتغيّر ولا يقبل المحو والثبات، وهو الاصل الذي يرجع إليه الأقضية الاخر وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو». وبالنسبة إلى مسألة المحو والاثبات يورد العلماء امثلة كثيرة تبعاً للنصوص الواردة من قبيل الصدقة التي تدفع ميتة السوء وصلة الرحم التي تطيل العمر وأمثال ذلك، فإذا فرضنا أن زيداً كان من المقرر في علم الله أنّه يموت بعد يوم واحد، ولكن تصدّق أو وصل رحمه، فإنّ عمره سيزداد الى سنة، وهذا هو المتبادر من الآيات والروايات المتواترة في هذا الباب، فلو قلنا بأنّ الله يعلم بأنّ زيداً سيتصدّق قبل يوم من وفاته حتماً، وسيمدّ الله عمره إلى سنّة كاملة حتماً، فهذا يعني أنّه لم يكن في علم الله أنّه

سيموت حتماً بعد يوم، وإلاّ وقعنا في تناقض وبارادوكس منطقي واضح، فما أردنا اثباته نقوم بنفيه في ذات الوقت، فعلم الله بأنّ زيداً سيتصدق حتماً وبتبع ذلك سيزيد الله في عمره سنة يعني أنّ الله يعلم بأنه سوف لن يموت غداً، وهذه القضية خلاف ما فرض أولا من أنّ الله يعلم بموته غداً. إلاّ أن يقال: إن علم الله في القضية الاولى (موت زيد غداً) . ولنسميه علم الله رقم، يقع في مرحلة سابقة على علم الله . أي موت زيد بعد سنة . وهذا يعني أنّ علم الله بعمر زيد موقوف على تصدق زيد، ولا يستلزم محذور الجهل كما سنرى. تقاطع العلم الأزلي وحرية الإنسان ثالثاً: يقول الشيخ السبحاني في ما تقدم من الصياغة الثانية: «ولكن هذا العلم الأزلي لا يسلب الاختيار عن الإنسان» ولكن بقليل من التأمل في مفهوم وملازمات علم الله الأزلي يتبين لنا أنّه يستلزم نفياً لحرية الإنسان ويؤدي بنا إلى مقولة الجبر حتماً، وما يقال من التمثيل لهذا المطلب بعلم الاستاذ بنجاح التلميذ وعدم تأثير هذا العلم باختيار التلميذ، قياس مع الفارق، وتصوير ذلك: إنّ المفهوم الاولى من اختيار الإنسان يعني قدرته على فعل المخالف، وليس بالضرورة أن يرتكب الخلاف حتى يقال ذلك العنوان، أما لو اوصدت جميع ابواب احتمال فعل الطرف المخالف لما بقي معنى لقدرة الإنسان واختياره على مستوى الفعل، وحينئذ نقول، بأنّ علم الله الأزلي بأنّ زيداً سوف يتناول فطوره في المطعم الفلاني غداً يوجب تحقق المعلوم المذكور حتماً، وإلاّ لكذبت قضية «علم الله الأزلي» وقولنا مع ذلك بأن زيداً مختار في فعله يعني جود احتمال الخلاف، كما ذكرنا في معنى الاختيار، ونفس وجود احتمال الخلاف يكذّب القضية الأُولى (علم الله الأزلي بفعل زيد المذكور)، والخطأ في التمثيل المذكور أنّ نجاح التلميذ مشفوع دائماً باحتمال الخلاف ولو كان ضئيلا (%) وبنفس هذا المقدار نحتمل كذب القضية الاولى وهو علم المعلم المسبق بنجاح التلميذ، ومثل هذا الاحتمال جائز في حق علم المعلم وليس كذلك في حق علم الله تعالى، فإنّ

مجرد احتمال الخلاف مهما كان ضئيلا يهدم القضية ـ وهي تناول زيد لفطوره غداً في المطعم الفلاني . من الأساس . وبذلك تتضح الملازمة الاكيدة بين علم الله الأزلي بافعال الإنسان وسلب الاختيار عن الإنسان بالضرورة وأنّ الاعتقاد بالقضية يتناقض مع الاعتقاد بالقضية وهي اختيار زيد في الفعل المذكور، ولا يستلزم مثل هذا التناقض في الاعتقاد في مثال المعلم والتلميذ، فإنّ صدق القضية ـ وهي علم المعلم . لا يتناقض مع القضية ـ وهي اختيار التلميذ . لوجود احتمال الخلاف في كلا القضيتين. ولزيادة التوضيح نستعرض هذا البيان بوجه آخر فنقول: إنّ المثال المزبور من تناول زيد فطوره غداً في المطعم وتصوير تقاطع علم الله الأزلي بذلك مع اختيار زيد بالامكان صياغته في مقدمات عدّة: ـ إنّ الله تعالى يعلم علماً أزلياً بأنّ زيداً سوف يتناول فطوره غداً في المطعم الفلاني. ـ زيد ينوي الذهاب غداً إلى المطعم لتناول فطوره باختياره (مقدمة صحيحة حسب الفرض) . إن علم الله الأزلي سوف يقع حتماً، لأنّ من المحال أن يتعلق علم الله الأزلي بأمر كاذب لاستلزامه نسبة الجهل للذات المقدسة. ـ إذا تعلّق علم الله بشيء فلا أحد يستطيع (منطقاً) العمل على خلاف ذلك العلم الإلهي (نتيجة مترتبة على المقدمة). ـ إذن فزيد لا يمكنه أن يفعل ما يخالف علم الله الأزلي، أي لا يستطيع أن لا يتناول فطوره غداً في المطعم، وهو معنى الجبر، أي أنّ الاختيار يستلزم امكانية القدرة على فعل النقيض، وهذه الامكانية غير متحققة هنا وفقاً للمقدمة. ـ إذن فتناول زيد لفطوره غداً في المطعم لا ينشأ من اختياره، حتى لو قلنا بأنّ الله يعلم بأنّ زيداً سيفعل هذا الفعل باختياره لأنّ لاختيار يستلزم إمكانية فعل النقيض وإلاّ لما كان للاختيار معنىً، ومجرد وجود هذه الإمكانية لزيد أن لا يفعل هذا الفعل ينافي الاعتقاد بعلم الله الأزلي، لأنّ معناه إمكان عدم وقوع وتحقق ذلك العلم، وهو محال. والسبب الذي دعا علماء المسلمين للالتزام بالقضية إلى جانب القول بالقضية هو توهّم استلزام الجهل

والنقص على الله تعالى في حالة سحب اليد عن الاولى، أي أنّهم وقعوا بين محذورين: فاما القول بطرو الجهل في علمه تعالى (فيما لو ارتكب زيد خلاف المعلوم بالعلم الأزلي)، وهذا مما لا يمكن المصير اليه، وإما سلب الاختيار عن زيد، وهذا أيضاً باطل لا محالة لأنه مذهب المجبرة، فلم يجدو أبدّاً من القول بأنّ الله تعالى يعلم منذ الأزل بأنّ زيداً سيرتكب ذلك العمل باختياره، وقد اتضح لك التناقض المبطن الذي يستلزمه الاعتقاد بصدق القضيتين. عدم العلم لا يعني الجهل! ولا سبيل لحلّ هذا التناقض سوى سحب اليد عن أحدهما، ولا سبيل لإنكار الاختيار في القضية الثانية حتماً، فلابد من المصير إلى القضية الاولى وأنّ علم الله في مثل هذه الوقائع مشروط بنية العبد وارادته، وهذا يعني أنّه تعالى لا يعلم على وجه التحقيق والحتم ما سيختار زيد من الأفعال، وهذا لا يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى، والخطأ الاساس في فهم علماء الكلام لهذه المسألة هو خلطهم بين عدم العلم والجهل، فتوهموا أنّ القول بعدم علم الله في بعض الموارد ويعني الجهل والحال أنّ الجهل يكون في موارد امكانية العلم، أمّا عدم علمه بالمعدوم فلا يستلزم نسبه الجهل إليه تعالى كما صرح القرآن الكريم بذلك وأنّ الله تعالى لا يعلم بوجود شريك له: (قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الاَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ). وهو ما يقول عنه المناطقة بأنّ القضية «سالبة بانتفاء الموضوع» فعلم الله المطلق لا يتنافى مع عدم علمه بالمعدومات المحضة، كما أنّ قدرته المطلقة لا تتنافى مع عدم قدرته على جمع المتناقضين وخلق الشريك والابن وأمثال ذلك، لأنّ القصور في الطرف المقابل لا في علم الله الأزلي وقدرته المطلقة، وهذا لا يعني نسبة الجهل والعجز إلى الذات المقدسة، لأنّ نسبة الجهل بشيء، إلى شخص يعني امكانية تحصيل العلم بذلك الشيء، ونسبة العجز تصح في مورد امكانية القدرة على الشيء، ومع انتفاء الموضوع من الاساس لا يبقى مجال للمحمول، فالتقابل

بينهما من نوع التقابل بين الملكة وعدمها كالعمى والبصر، فمن فقد ملكه البصر كالجدار لا يقال له أعمى. وقد تقدم بعض الكلام عن هذا الموضوع في المقالة الثانية من هذا الكتاب وأن أفعال الإنسان الاختيارية معلولة لإرادته الحادثة والمخلوقة في ذلك الظرف من الزمان، والخالق لهذه الإرادة هو الإنسان نفسه (وإلاّ للزم التسلسل الباطل أو القول بأنّ الله خلقها وهو الجبر) وهذا يعني أن إرادة الإنسان كانت قبل ذلك عدم محض، فلا يتعلق علم الله الأزلي بها، ولا يستلزم ذلك نسبة الجهل إليه تعالى كما اسلفنا، فلا نعيد. رابعاً: الافراط في كل شيء أمر مذموم كالتفريط، بل هما وجهان لعملة واحدة حيث يشكل الافراط عادة ردّ فعل لمقولة التفريط، فالغلاة من الشيعة أفرطوا في الولاء لعلي واهل بيته في مقابل الجحود والاقصاء والاستهانة بحقهم من قبل الحكومات وبعض التيارات المذهبية، وكذلك في مسألة الجبر أو التقيد الحرفي بالنصوص من قبل الشاعرة جاءت كردة فعل للمسك العقلاني المحض للمعتزلة، فالدافع للقول بالجبر اساساً هو التنزية وبسط قدرة الله ومشيئته المطلقة لتستوعب كل شيء حتى أفعال الإنسان، فكانت نتيجة هذا الافراط هو مذهب الجبر، وهكذا في ما نحن فيه، فعلماء الكلام بعامة التزموا بأزلية علم الله تعالى واتساع دائرته لتشمل جزئيات وتفاصيل الأعمال الإنسان المستقبلية على اساس تنزيه الله من الجهل والنقص والحال أنّهم سقطوا . من حيث لا يشعرون . في وادي الجبر الخفي كما رأينا آنفاً، ولكن الأنكى من ذلك هو تجميد المشيئة الإلهيّة وتكبل إرادة الله بعلمه الأزلي، وذلك هو مذهب اليهود حيث قالوا: (وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ..). وتوضيح ذلك: أنّ القول بأنّ الله تعالى يعلم منذ الأزل بجزئيات ما يحدث على البشرية بتفاصيلها الدقيقة يلازم أن ارادته أيضاً أزلية في خلق ووقوع هذه الحوادث، ويلزم من ذلك تجميد قدرته تعالى على ما كان في علمه الأزلي، لأنه إما أن يقدر على المحو والاثبات والتدخل المباشر في عالم الخلقة، فيلزم من ذلك تغيير العلم

وهو معنى «البداء» الحقيقي، ولا يلزم منه الجهل كما يتوهم، وإما أن تكون قدرته وارادته تعالى متطابقة مع علمه الأزلي بتفاصيل وجزئيات الحوادث والأفعال البشرية، فهذا يعني نفي القدرة والاختيار بالنسبة إلى الله تعالى، لأنه لا معنى لأنّ يقال إنّ الله قادر ومختار وبإمكانه تغيير الأمور ومع ذلك لا يستطيع مخالفة علمه الأزلي، ولو سلمنا امكان ذلك على مستوى المفهوم والنظر، إلاّ أنّ الحال لا يختلف على مستوى التطبيق والواقع المتحرك بين قولنا بوجود القدرة والاختيار أو نفيهما عن الله تعالى، فالله على كل حال ليس بامكانه أن يتحرك خطوة خلاف علمه الأزلي، وإن قلنا خلاف ذلك على مستوى النظرية، وهذا هو معنى «يد الله مغلولة» الذي قالت به اليهود، وقد ردّهم الله تعالى بقوله: (غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ). وجوب القول بالبداء الحقيقي خامساً: بعد أن اتضح جواز القول بالبداء الحقيقي وأنّ المنكرين له إنّما يجمّدون المشيئة الإلهيّة في نطاق العلم الأزلي، نقول هنا بضرورته ووجوبه، ويشهد لذلك جمع الآيات والروايات الشريفة في باب المحو والاثبات، والدعاء والاستجابة، وأنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم، ونصرة الله للمؤمنين المشروطة، وزيادة الرزق ونقصانه، واستنزال المطر وحدوث القحط وظهور الفساد في البرّ والبحر بما كسبت ايدي الناس وزيادة الآجال ونقصانها وغير ذلك من الأمور ذات الطرفين: الله والإنسان، فهي متصلة من أحد طرفيها بالله تعالى، وطرفها الآخر متصل بالإنسان، ولا يوجد أي تناقض بين هذه المتغيّرات وبين علم الله الأزلي، لأنّه لا وجود لعلم الله الأزلي في هذه الموارد، وانما هو توهّم محض لبس سربال الحقيقة في أذهان علماء الكلام. وتوضيح ذلك يتم من خلال الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الله تعالى فوق الزمان، أي أنّه حال محض دائماً، ولكن علماء الكلام اطلقوا عليه صفة «القديم» في دليل الحدوث لإثبات وجوده تعالى، وقد أثبتنا بطلان ذلك الدليل في الحلقة الاولى من هذه

الحلقات الكلامية، كما اثبتنا بطلان دليل «الوجوب والامكان» الذي يتمسك به الفلاسفة لاثبات وجود الله، وقد اطلقوا على الذات المقدسة اسم «واجب الوجود» بتبع ذلك الدليل الواهي، وعلى أية حال، فإنّ صفة «القديم» الزائفة هي التي أدّت إلى توهم وجود «علم الله الأزلي» كصفة من صفات الذات المقدسة، وإلاّ فإن الله تعالى وجميع صفاته من العلم والحياة والقدرة هي حال محض وفوق الزمان والمكان، لأنه تعالى هو خالق الزمان والمكان على القول بأنّ لهما حقيقة خارجية، أو أنّ الله تعالى خالق الحركة وبتبعها وجد الزمان والمكان كما عن بعض الفلاسفة ومنهم صدر المتألهين، وحينئذ يكون الإنسان في واقعه حال محض أيضاً، فالماضي أمّا عدم محض ولا وجود له إلاّ في الذاكرة والذهن وهي لا تعيش إلاّ في الحال، أو أن وجود الماضي تحول إلى آثار وعناصر تعيش الحال أيضاً كما في العلوم البشرية المتراكمة في الحضارة البشرية العاصرة، فكل شيء يتعلق بالماضي قد اصبح حالا ولا وجود للتأريخ الا في اذهان البشر وطيات الكتب، وأمّا المستقبل فهو عدم محض أيضاً بالنسبة إلى كيان الإنسان ووجوده في دائرة الحرية والاختيار، وهكذا يتم تصوير العلاقة بين الإنسان وخالقه كعلاقة تفاعل مستمر وحركة دائمة من العطاء والأخذ والتأثير والتأثّر، ولا مانع من ذلك في الساحة الربوبية، ولا يكون الله تعالى محلا للحوادث والمتغيّرات كما يتوهم علماء الكلام، فالله تعالى على مستوى الفعل يتأثر بدعاء العبد وبارتكابه للذنب وذلك للشروط التي قررها هو على مستوى علاقته مع العبد، وهذا التصوير المتحرك والفاعل على مستوى العلاقة والرابطة بين الإنسان وربّه رغم ما فيها من غموض فلسفي في بعض جوانبها هي أفضل من تجميد الله تعالى في نطاق علمه الأزلي الثابت ما عدا بعض التلاعب بالالفاظ والمصطلحات في الصياغة السابقة. وأمّا سعة دائرة علمه تعالى لما كان وسيكون وما هو كائن إلى يوم القيامة فهو حقيقة مسلّمة لا خدشة فيها ولكن العدم خارج تخصصاً

عن دائرة هذا العلم، وأفعال الإنسان المستقبلية من هذا القبيل، وبعبارة أخرى: أنّ مائدة الماضي والحال والمستقبل مفتوحه امام العلم الإلهي في الحال، فهو يعلم بالماضي والحال والمستقبل كلّه بنحو علمه بالحال، لأنّ الماضي والمستقبل مفهومان داخلان في الزمان وهما من توهمات الذهن البشري المحدود في الزمان والمكان، وليس لهما وجود على نحو الحقيقة. سادساً: البداء الحقيقي في القرآن بعد أن استعرضنا في ما تقدم بعض الأدلة العقلية على جواز البداء الحقيقي على الله وأجبنا على ما يطرأ على الذهن من شبهات في هذا المجال، نأتي إلى القرآن الكريم وهو مصدر المعارف الدينية ومرجع الحقائق الإلهيّة للمسلمين لنرى رأيه في هذه المسألة. ويمكننا ترتيب هذه الفقرة ضمن نقاط: ـ إننا لا نجد ولا آية واحدة تصرح أو تشير إلى علم الله تعالى بأفعال الإنسان المستقبلية، فأليس من العجيب أن تتصدر هذه المسألة المهمجة الكتب الكلامية للمسلمين في باب العلم الإلهي وكذلك في اصل العدل الإلهي ويكثر البحث فيها بين العلماء وكلّهم يؤكّدون على استحالة البداء الحقيقي ولكن القرآن لا يشير في آية واحدة أو جزء آية ما يؤيّد مذهب هؤلاء العلماء!؟ وما يتوهم أنّه يشير إلى ذلك من الآيات الكريمة فهو توهم ساذج واسقاط للمعتقدات الذهنية على القران الكريم، من قبيل قوله تعالى: (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّة فِي الاَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ). (أَوَلاَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) (أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) فانت ترى أنّ كل هذه الآيات الكريمة تشير إلى علمه تعالى بما هو موجود فعلا (كالآية الثانية) فإنّ الله يعلم بنوايا العباد وسرائرهم الموجودة فعلا لا ما كانت معدومة فعلا وسوف توجد في المستقبل، أو يتعلق العلم الإلهي بما سيوجد في المستقبل فيما لو كانت علله وأسبابه متحققة وموجودة في الحال كما في غير أفعال الإنسان من الحوادث الطبيعية التي ستكون في المستقبل الى يوم القيامة، فالله تعالى عالم بها لوجود اسبابها من الشمس

والقمر ودوران الافلاك وماذلك، أو وجود الإرادة الإلهيّة فعلا على خلق عوالم أخرى في المستقبل فهذا أيضاً من قبيل ما وجدت علّته فعلا وهي الإرادة الإلهيّة، ولا يمكن أن نقول مثل ذلك في أفعال الإنسان، لأنّ تدخل الإرادة الإلهيّة يعني الجبر، وأما الإرادة الإنسانيّة فهي غير موجودة فعلا. ـ وفي مقابل عدم وجود آية تؤيد مزاعم القوم في علم الله الأزلي بأفعال العباد، هناك العشرات من الآيات الكريمة التي تصرح بالبداء الحقيقي وأنّ الله لا يعلم مستقبل الإنسان على مستوى الهدايه أو الضلال، أو الإيمان أو الكفر، من قبيل قوله تعالى: (لِيَمِيزَ اللهُ الْخَبِيثَ مِنْ الطَّيِّبِ..). (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ..). (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمْ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ). (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمْ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ..). (وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ). إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أنّ الله تعالى لا يعلم فعلا بمستقبل الأفراد إلاّ من خلال الاحداث والمحن في حركة الحياة. ولا يعقل حمل كل هذه الآيات الكريمة على المجاز ولا يوجد مسوّغ جدّي لأنّ يستخدم القرآن الكريم المجاز في مثل هذه المقولات العقائدية المهمّة ليثير الشبهات ويشوش الأذهان وخاصة مع شدّة التأكيد الوارد في الآية الاخيرة من الآيات المذكورة اعلاه (فليعلمنّ الله). ـ الآيات القرآنية الصريحة في باب المحو والاثبات في دائرة العلم الإلهي كما في الآية الكريمة التي ذكرناها سابقاً ويستشهد بها العلماء في باب تقسيم العلم الإلهي أو القضاء الإلهي الى: ثابت ومتغير محتوم ومشروط: (يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ). ومثلها قوله تعالى: (كُلَّ يَوْم هُوَ فِي شَأْن). حيث تصرح بتغيّر الإرادة الإلهيّة والمشيئة الربّانية، وذلك يستلزم تغيّر العلم الإلهي الأزلي كما اسلفنا، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (ثُمَّ قَضَى أَجَلا وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ). حيث تبين أنّ الأجل على نوعين: ثابت ومتغيّر، ولا معنى لهذا

الكلام إلاّ بتغيّر العلم الإلهي وكونه على نوعين: ثابت ومتغيّر. ولتوضيح هذا المطلب اكثر نقول: إنّ هذه الآيات الكريمة تشير إلى أنّ جميع الحوادث الواقعة والتي سوف تقع في عالم الوجود مكتوبة في كتابين في دائرة علم الله الأزلي، وهما: ـ أمّ الكتاب: وقد يرد التعبير عنه بـ «اللوح المحفوظ» و«الكتاب المسطور» و«كتاب مكنون» وعلى ما يظهر من التسمية فإنّ هذا الكتاب أو هذا القسم من العلم الإلهي يختص بامهات الحوادث وما سيجري على البشرية دون الدخول في تفصيلاتها الدقيقة، وهذا هو العلم الإلهي الثابت والقضاء الإلهي المحتوم الذي لا مجال لحدوث التغيّر فيه. .كتاب المحو والاثبات: وهو العلم الإلهي الخاص بالحوادث الواقعة والتي ستقع على افراد البشر بسبب اعمالهم وسلوكياتهم الايجابية والسلبية، وكما يظهر من الاسم أنّ هذا الكتاب أو العلم الإلهي قابل للتغيير والتبديل والزيادة والنقصان كما في موارد الآجال المتغيّرة تبعاً لموقف الإنسان وسلوكه في حركة الحياة، وكذلك الأرزاق، والصحة والسلم، والنصر والهزيمة وما إلى ذلك، وقد تقدم أنّ هذا العلم الإلهي ذو طرفين: طرف متصل بالله تعالى، وطرف متصل بالإنسان، والقضايا المذكورة في هذا الكتاب الإلهي هي من نوع القضايا المشروطة. فإذا وقع الشرط وقع المشروط، وإلاّ فلا، ويمثل لذلك العلامة المجلسي: «مثلا يكتب فيه أنّ عمر زيد خمسون سنّه، ومعناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا إذا لم يفعل ما يقتضي طوله أو قصره، فإذا وصل الرحم مثلا يمحى الخمسون ويكتب مكانه ستّون، وإذا قطعها يكتب مكانه أربعون، وفي اللوح المحفوظ أنّه يصل (رحمه) وعمره ستّون». اللوح المحفوظ في العقل الفلسفي والديني! بعد أن اتضح لديك أنّ العلم الإلهي على قسمين: ثابت ومتغيّر، كما تشهد بذلك الآيات الكريمة بتعابيرها المختلفة عن هذا العلم الإلهي كاللوح والكتاب والرقّ المنشور وغير ذلك، نعطف نظر القاريء الكريم إلى ما فهمه العقل الفلسفي والعقل الديني عن هذه المفردات ليتبيّن لك

زيف هذه المنهج في استكناه حقائق الدين والمعارف الغيبية. فبالنسبة إلى العقل الفلسفي يقول «صدر المتألهين» في معنى اللوح المحفوظ: «وأمّا اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى إذ كلّما جرى في العالم أو سيجري مكتوب ومثبت في النفوس الفلكية، فإنّها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الأجسام، فكلما يستنسخ بالقلم في اللوح الحسّي النقوش الحسيّة كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعللها وأسبابها على وجه الكلي، فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والإنسان الكبير عند الصوفية، وكونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله على وجه بسيط عقلي، أو باعتبار اتحادها مع العقل الفعّال، ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة بأشكال وهيئات.. ». ولا يحسن بنا الاسترسال في استعراض مثل هذه السخافات المقولبة بقالب الفلسفة والحكمة المتعالية بعد أن ثبت بالعلم الحديث بطلان نظرية بطليموس التي يعتمدها حكماء الإسلام كأصل مسلّم لا يقبل الخدشة كما رأينا في كلام صدر المتألهين، والمصيبة أنّه مع ذلك يدعي في مقدمة كتابه أنّه لم يكتب في كتبه سوى ما أرشده إليه الكشف اليقيني وأيده البرهان العقلي، كما رأينا في المقالة الأُولى من كتاب التوحيد من هذه السلسلة الكلامية، والأنكى من ذلك أنّ هذا المنهج الواهي في فهم حقائق الدين الذي سماه صدر المتألهين بالحكمة المتعالية هو المعتمد لحدّ الآن في الأوساط الحوزوية والاجواء العلمية الدينية!! أمّا تفسير المنهج الديني لمثل هذه المفردات القرآنية فانه يعتمد . كما أشرنا مسبقاً . على الروايات الواردة في هذا المجال دون مراجعة العقل والوجدان، ولذلك لا أراه بأحسن حالا من نظيره الفلسفي، فمثلا يقول العلامة المجلسي (وهو العلم العلاّمة من بين علماء الشيعة) تبعاً للروايات وجموداً حرفياً على النص: «ثم إعلم أنّ الآيات والاخبار تدلّ على أنّ الله خلق لوحين

أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات: أحدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغيير فيه اصلا وهو ما سبق علمه تعالى، والآخر لوح المحو والإثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة لا تخفى على أُولي الألباب» وأنت في غنىً عن دحض مثل هذا الكلام الذي يلتزم بحرفية النص في جميع المفردات الغيبية المذكورة في القرآن الكريم من العرش والكرسي والنفخ في الصور والقلم واللوح وما إلى ذلك. سابعاً: البداء الحقيقي في الروايات: وهي كثيرة تكاد تصل إلى حدّ التواتر، ونكتفي بذكر طرفاً منها: ـ كان علي بن الحسين (عليه السلام) يقول: «لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما كان وبما يكون إلى يوم القيامة، فقلت له: أيّة آية؟ قال: قال الله: (يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) ». ـ عن أبان بن تغلب عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: «لما أُسري بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: يا ربّ ما حال المؤمن عندك؟ قال: يا محمد، من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة، وأنا أسرع شيء إلى نصرة أوليائي، وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في وفاة المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته.. ». ـ عن ابي عبدالله (عليه السلام) في قوله تعالى: (يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ)، قال: هل يمحي إلاّ ما كان ثابتاً، وهل يثبت ا لاّ ما لم يكن». ـ (عيون أخبار الرضا) : قال الرضا (عليه السلام) لسليمان المروزي: «ان علياً (عليه السلام) كان يقول: العلم علمان: فعلم علّمه الله ملائكته ورسله، فما علّمه الله ملائكته ورسله فانه يكون، ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون لم يطّلع عليه احداً من خلقه، يقدّم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء». ـ وفي الكافي عن الفضيل بن يسار عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إن الله كتب كتاباً فيه ما كان وما هو كائن فوضعه بين يديه فما شاء منه قدّم وما شاء أخر، وما شاء محى وما شاء كان ومالم يشأ لم يكن». ـ ما أوردناه من الروايات في اول البحث من قوله (عليه السلام) : «ما عبد الله عزّوجل

بشيء مثل البداء» وقوله (عليه السلام) : «ما عظم الله عزّوجل بمثل البداء». أقول: هذه الروايات الشريفة وأمثالها تجتمع مع تفسيرنا لمعنى البداء وأنّ المراد به معناه الحقيقي الذي تكون إرادة الله فيه فاعلة ومتحركة ومتغيّرة بتغيّر سلوك الإنسان وقربه وبعده من الله تعالى، ولعمري إنّ هذه التصوّر عن علم الله وإرادته وعلاقته المتحركة مع الإنسان هو المعنيّ بكونه أعظم العبادات وأسمى معاني التعظيم والتقديس لله تعالى، وإلاّ فاي تعظيم في الفهم السائد عن البداء كما تقدم في صياغته الاولى والثانيه؟ وايّ عبادة تكمن في قولنا إنّ الله يعلم منذ الأزل بجميع ما كان وما يكون من أفعال العباد وسلوكيات الإنسان سوى ما يستلزمه من جمود الإرادة الإلهيّة وتحنيط المشيئة الربانية على العلم الأزلي وتناقض هذه المفاهيم مع حرية الإنسان واختياره كما أسلفنا؟! وحتى لولم تستلزم هذه المفاهيم الباطلة لا يكون الاعتقاد بهذا المعنى من البداء شيئاً مهماً يستحق هذا التعبير من الإمام (عليه السلام) فجميع الناس تعتقد بذلك على اختلاف مذاهبهم ومستوياتهم العلمية، وهذا يعني أنّ الأئمّة (عليهم السلام) أرادوا الفات نظرنا إلى التدقيق في مفهوم البداء وعدم الاكتفاء بالظاهر ولم يتوغلوا في ذكر التفاصيل حذراً من غوغاء العامة وتشنيع أهل الخلاف وتدخل حكام الجور لصالح الفكر السنّي السائد في تلك الاعصار، إلاّ أنّ بعض الروايات المذكور آنفاً كالرواية الثانية صريحة جداً في نسبة التردد في الإرادة إلى الذات المقدّسة، وذلك يستلزم التردد في العلم، أي عدم العلم الأزلي، ولا يعني ذلك نسبة الجهل إلى الله تعالى كما رأينا من الفرق بين عدم العلم (الجائز على الله تعالى) والجهل (المحال على الله تعالى)، وعدم التفريق بين الجهل وعدم العلم هو الذي دفع علماءنا إلى ردّ مقولة البداء الحقيقي مع كل ما فيه من عظمة وبهاء وقداسة.. وأعتقد أن هناك سبباً آخر نفسانياً في محتواه، وهو أنّ علماءنا حفظهم الله ينطلقون غالباً في مقولاتهم الكلامية من موقف الدفاع ضد تشنيعات أهل السنّة، أي

انهم يتحركون في فهمهم واستدلالهم من موقع الحساسية المذهبية ودفع شبهات أهل السنّة لجلب رضاهم واقناعهم بأنّ الشيعة لا تخالفهم في مقولاتهم كما رأينا في البداء أو في مقولة تحريف القرآن، أو في الشفاعة والسجود على التربة وما إلى ذلك، وهذا هو السبب الذي يؤدي إلى تسطيح الفكر وتهميش المعرفة العقائدية لحساب ارضاء الطرف المقابل، ولذلك ترى أدلتهم في هذه المجالات الفكرية سطحية وضعيفة جداً، بينما تراهم في الفقه والاصول في غاية التدقيق والمتانة على مستوى الاستدلال، والمفروض الانطلاق في دراسة المقولات العقائدية والمعارف الدينية من موقع الحياد الفكري التام وعدم السماح لهاجس الدفاع أو ارضاء الفكر الآخر للتدخل في صياغة النتائج التي تكبّل العقل في نطاق التراث الديني السائد. هشام بن الحكم والبداء الحقيقي: العالم الوحيد من علماء السلف الذي أيّد مقولة البداء الحقيقي وعدم علم الله بجزئيات أفعال العباد هو هشام بن الحكم تلميذ الإمام الصادق (عليه السلام) وأحد أصحابه الخلّص، ولا نشك في أنّ هذا الرأي لم يذهب إليه هشام بن الحكم إلاّ بعد اقتباسه من الإمام الصادق (عليه السلام) لأنّ مثل هذا التصوير عن علم الله تعالى وعلاقته بالإنسان يعدّ من امهات المسائل الكلامية، وقد عرفنا من سيرة الاصحاب أنّه يرجعون إلى الإمام (عليه السلام) مباشرة لما ذكرنا من قسوة المحيط السياسي والاجتماعي وتدنّي المستوى الثقافي إلى درجة أنّ عامة الناس لا تتحمل مثل هذه المقولات الدقيقة المثيرة للشبهات والتساؤلات، ولهذا اكتفوا ببعض التصريحات الكلية كما رأينا واعطوا الضوء الاخضر لهشام بن الحكم في التصريح بالحقيقة، ورغم أنّ كتاب هشام لم يصل إلى أيدينا مثل كثير من كتب الاصحاب المعاصرين للأئمة (عليهم السلام) إلاّ أنّ الفخر الرازي المعروف بدقته في نسبة الاقوال الكلامية ينسب هذا الرأي إلى هشام ويذكر مقاطع منه ويدّعي أنّ الحلّ الوحيد لمشكلة الجبر والإختيار والقضاء والقدر هو ما ذهب إليه هشام

بن الحكم رغم أن موقفه السلبي من الشيعة معروف، يقول الفخر الرازي في كتابه «المطالب العالية» بعد أن يختار رأي الاشاعرة في هذه المسألة وهو عدم ورود التحسين والتقبيح العقليين في أفعال الله تعالى: «فيثبت أنّه لو كان تحسين العقل وتقبيحه جارياً في أفعال الله وفي احكامه لوجب القطع بقبح تكليف من علم الله أنّه يكفر. وإعلم أنّ حاصل الجواب عنه يرجع إلى طريقين: الطريق الأول: وعليه اعتماد جمهور المعتزلة في هذه المضايق (وكذلك علماء الشيعة) أن قالوا: الخلق والتكليف كما حصلا في حقّ من كفر، فكذلك حصل في حقّ من أطاع، وذلك يدل على أنّ الخلق والتكليف ليسا سببين لحصول الكفر والمعصية.. والطريق الثاني: طريقة هشام بن الحكم، وهي: أنّ هذه الاشكالات إنّما تلزم لو قلنا: إنّه كان عالماً في الأزل بأنّ فلاناً يكفر، فإذا لم نقل بذلك، بل قلنا: إنّه تعالى لا يعلم هذه الجزئيات إلاّ عند وقوعها اندفع الإشكال». ويقول في بيان أنّ العلم والخبر من الله لا يمنعان من وقوع الفعل بعد أن ينقل جوابين لحلّ هذه المعضلة ويناقشهما: «وأما الجواب الثالث: وهو قول هشام بن الحكم: أنّه تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وقوعها، فهذا قول قد أطبق اكثر المسلمين على عدم الالتفات اليه، واتفقوا على أنّه يجب تنزيهه تعالى عنه، وإن كان لأخلاص عن تلك العقيدة البتة إلاّ بالتزامه».

ثامناً: العلم الحضوري لله يؤكد البداء الحقيقي! يقسم الحكماء العلم إلى قسمين: علم حضوري وعلم حصولي، وعندما يعرف العلم بأنّه: «حضور صورة المعلوم في الذهن» فإن المقصود نفس العلم الحصولي فقط»، وأمّا العلم الحضوري فهو «حضور نفس المعلوم لدى العالم» كما في شعور الإنسان بالفرح والألم، فإنّ إدراكه للألم مثلاً يعني أن نفس المعلوم هو الألم حاضر عند الشخص المتألم، ثم تنقل الأعصاب الحسية هذا الألم ونوعه ومحلّه إلى الدماغ والذهن فيدركه الإنسان بالعلم الحصولي. إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الله تعالى بما أنّه بسيط الحقيقة وهو الوجود المحض المنبسط على جميع الأشياء،

وأنّ علمه ذاتي له وليس صفة عارضة أو حالة طارئة عليه كما هو الحال في علم الإنسان، فهذا يعني أنّ العلم الإلهي من نوع العلم الحضوري بالأشياء، كما ذهب إلى هذا المعنى شيخ الإشراق السهروردي، ولا يعقل أن يكون لله علماً حصولياً بالأشياء، لأنّ العلم الحصولي يستلزم وجود ذهن ويستلزم الغيرية بين العالم والعلم والمعلوم، وهذه الأمور محالة على الله تعالى، فهو سبحانه كل الأشياء تبعاً للحقيقة الفلسفية التي أكّدها صدر المتألهين في موارد عديدة من كتابه الأسفار: «بسيط الحقيقة كل الأشياء ويقول في الشواهد الربوبية: «في أنّه جلّ اسمه كلّ الوجود.. كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الأشياء.. ». وإذا كان علم الله بمخلوقاته من نوع العلم الحضوري، فهذا يعني أنّه تعالى لا يعلم بالمعدومات التي سوف تتوجد في المستقبل، لأنّ العلم بها لا يكون إلاّ من قبيل العلم الحصولي والتصوري. وأيضاً فإنّ الدليل على ثبوت صفة العلم لله تعالى . كما يذكر الفلاسفة . هو أنّ الله علّة لجميع الموجودات، وبما أنّه يعلم بذاته فهو يعلم بمعلولاته، لأنّ العلم بالعلّة يقتضي العلمب المعلوم لعدم انفكاك المعلول عن العلّة، وهذا هو ما ورد في الآية الشريفة: (أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)، لأنّه علّة لها، والعلة حاضرة في المعلول، والمعلول حاضر في العلّة، وهذا هو ما يقول عنه الفلاسفة من اتحاد العلم والعالم والمعلوم، ولكن الله ليس علّة فعلاً للمعدومات التي ستوجد في المستقبل كما توهّم بعض علماء الكلام، فالعلّة الفعلية التامة هي التي لا تفارق معلولها، والله ليس علّة تامة لم سيوجد في المستقبل، لأنّ العلّة التامة تقتضي وجود معلولها فوراً وبدون ترتب زمني وإن كان هناك ترتب على مستوى المرتبة، فالله مقتضي لما سيوجد وليس علّة تامة، وإذا وجد المقتضي وارتفاع المانع، وهو عنصر الزمان، صارت العلّة تامرة فينوجد المعلول على نحو الضرورة، ومع كون هذه المسألة في غاية الوضوع، إلاّ أنّ الكثير من علماء الكلام استدلوا بدليل العلية على علم

الله بالمستقبل مع أنّ هذا الدليل يثبت عكلس المقصود تماماً، يقول الشيخ السبحاني في كتاب الإلهيات: «إنّ العلم بالسبب والعلّة بما هو سبب وعلّة، علم بالمسبب، والمراد من العلم بالسبب والعلّة، العلم بالحيثية التي صارت مبدأ لوجود المعلول وحدوثه، ثم يذكر مثالاً للعلم بالمعلول كالخسوف والكسوف بمجرّد العلم بعلته وإن تحقق الخسوق والكسوف بعد ذلك بمدّة طويلة» ويقول: إذا عرفت كيفية حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلّة نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، وذاته تعالى علّة له، وقد تقدم أنّ ذاته سبحانه عالم بذاته، وبعبارة أخريس: العلم بالذات علم بالحيثية التي صدر منها الكون بأحمعه، والعلم بتلك الحثيثة يلازم العلم بالمعلول.. ثم يضيف: وقد استدل بهذا البرهان لإثبات علمه تعالى الأشياء قبل الإيجاد أعاظم المتكلّمين والحكماء». وأنت ترى ما في الكلام من خلط بين كون الله علّة تامة لما هو موجود فعلاً، وبين كونه متقضياً لما سيوجد، ولو كان علّة تامة لوجد المعلول فوراً بلا تأخير، ومعلوم أنّ العلم بالمقتضي لا يستوجب العلم بالمعلول، هذا أولاً. وثانياً: إنّ العلم الإلهي بما سيوجد لاحقاً . حسب الفرض . ليس من العلم الحصولي الذهني كما في الإنسان، بل هو من العلم الحضوري الذي يعني وجودنفس المعلوم في الذات المقدّسة، وهذا يعني أنّ الله عالم بوجود زيد مثلاً على قيد الحياة، إذا كان زيد فعلاً حي، ويعلم كذلك بأنّه ميت فعلاً، إذا كان زيد سيموت بعد سنة، وهذا يعني انطباق علمين مختلفين على موضوع واحد في وقت واحد، وهو اجتماع الضدين، بل اجتماع النقيضين، لأنّ الله يعلم الآن علماً حضورياً بأنّ زيد حي وأنّه غير حي في ذات الوقت (وليس بعد سنة)، لأنّه يراه الآن حيّاً ويراه كذلك ميتاً في ذات الوقت، من قبيل أن تشعرب الجوع والشبع في آن واحد، فمن الممكن أن يشعر الإنسان بالجوع بالعلم الحضوري وبالشبع بالعلم الحصولي في وقت واحد، أمّا أن يشعر بهما معاً بالعلم الحضوري فهذا يعني اجتماع الضدين، أو

المتناقضين في وقت واحد، وكذلك لا يمكن اجتماع علمين حصوليين في الذهن في وقت واحد إلاّ بأنّ تتخللها فاصلة زمنية لو قليلة. وثالثاً: لنفرض أنّ الله يعلم بما سأكون عليه في المستقبل، أي يعلم الآن علماً حضورياً بأنني جالس في الغرفة أكتب هذا الكتاب، ويعلم كذلك بأنني سوف أموت فيما بعد، أي يرى جنازتي ويشهد علمية دفني، كذلك عملية حسابي يوم القيامة وإن كنت من أهل النار فهو يراني في النار أُتعذب، إذاً ماذا يبقى لمقولة الاختيار حينئذ؟ هل يستطيع تغيير مصيري وأكون من أهل الجنّة والله يراني الآن أُتعذب بالنار؟ هل هناك دليل على الجبر أوضح من هذا؟ الحقيقة أنّ هذا المأزق الذي وقع فيه علماء الإسلام، أو أوقعوا أنفسهم فيه يعود إلى تلك الفرضية المسبقة في أذهانهم، وهي أنّ عدم العلم بالمستقبل يساوق الجهل، والله منزّه من الجهل، ولو تدبروا قليلاً في هذه المسألة لتبين لهم أنّ المستقبل عدم محض، وأنّ عدم العلم به يعني الجهل، كما أنّ عدم القدرة الإلهيّة على الممتنعات كخلق الشريك أو الابن أو جمع المتناقضين لا يعني عجز، لأنّ العجز يتعلق بالأشياء الممكنة والمقدورة، والجهل كذلك يتعلق بالأشياء الموجودة ولكن الإنسان لا يعلم بها، وهذا العجز أو الجهل هو المنتفي عن الذات المقدّسة، لا مجرّد عدم القدرة أو عدم العلم بالأشياء الممتنعة والمعدومة. ويذكر الفخر الرازي كلاماً جامعاً مانعاً لما تقدم في استعراضه لأدلة القائلين بعدم علم الله بالمستقبل، ويقول ما هذا نصه: «قالوا: لو كان الله تعالى عالماً بهذه الجزئيات قبل وقوعها لبطلت الربوبية ولبطلت العبودية، أمّا بطلان الربوبية، فلأنّ الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع، وما كان واجب الوقوع امتنع كون الله قادراً عليه، فوجب أن لا يقدر الله على شيء، وذلك يقدح في الربوبية، وأمّا بطلان العبودية فلأنّ غير ما ذكرناه يقتضي أن لا يقدر العبد على شيء البتة، وذلك يمنع من كونه قادراً على العبودية». وهذا يعني: عجز الخالق والمخلوق تعالى الله والإنسان عن ذلك علواً كبيراً. النتائج: ـ إنّ

البداء الحقيقي ممكن على الله تعالى، بل واقع، بل هو ضرورة منطقية للايمان بحرية الله والإنسان على السواء. . إنّ هذا البداء مختص بأفعال الإنسان ونواياه، ويعني أنّ الله تعالى لا يعلم ما سيفعله الإنسان غداً،. ـ إن علم الله تعالى قد يتعلق ببعض أفعال الإنسان المستقبلية لمن بلغ المرتبة القصوى من الإيمان أو الكفر، فيعلم أن مثل الانبياء سوف لا يعصونه، وأن أئمة الكفر سوف لا يؤمنون به كما أخبر تعالى عن عدم ايمان ابي لهب، وذلك لعلم الله تعالى ببواطن هؤلاء وأنّ جانب الشرّ قد زال تماماً من قلوب الانبياء، وأنّ عنصر الخير قد مات في قلوب الكفار. . إنّ القول بعلم الله الأزلي بافعال العباد بتفاصيلها الدقيقة يعني تجميد المشيئة الإلهيّة فوق ذلك العلم الأزلي، وهو معنى قول اليهود «يد الله مغلولة» بخلاف القول بالبداء الحقيقي الذي يعني تفاعل المشيئة الإلهيّة مع الاحداث والمتغيرات الطارئة على احوال البشر وسلوكياتهم في حركة الحياة، فتكون العلاقة بين الإنسان وربّه علاقة متحركة وفاعلة ومليئة بالأمل والنشاط والتفاعل المتقابل في عملية الأخذ والعطاء والتعاطف من الجانبين. ـ إنّ القول بعلم الله الأزلي بافعال العباد يتناقض منطقياً مع حرية الإنسان واختياره. ـ إنّ الآيات والروايات الكثيرة تصرح بالبداء الحقيقي دون معارض. . إنّ عدم علم الله بافعال الإنسان لا يعني الجهل، لأنه من باب «السالبة بانتفاء الموضوع» فالعلم الإلهي يتعلق بالموجودات لا بالمعدومات، وأفعال الإنسان من النوع الثاني.

القرن التاسع عشر وإستقلال علم النفس.. المدرسة التجريبية

يتميّز هذا القرن بالزيادة الملموسة في التوجّه إلى النمط التجريبي في علوم الفسيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية، حتّى أفرز هذا المنهج التجريبي وضوح في المعالم

والرؤى لدى العلماء والباحثين بعيداً عن منهج التأمّل والبرهان الجدلي الذي كان سائداً فيما سبق، حيث أخذ العلماء ومن جملتهم علماء النفس يوجهّون الأسئلة وعلامات الإستفهام إلى الظواهر الطبيعية والحيوية ويجرون التجارب والمشاهدات المختبرية للتأكّد من صحة الاقتراضات في هذا المجال والخروج بنتائج مقنعة ومطمئنة، فتمّ الكشف عن كثير من القضايا التي ترتبط بعلم النفس من قبيل كيفية الأبصار وسرعة الصوت والضوء والكشف عن الدورة الدموية وتأثير الهرمونات التي تفرزها الغدد الصمّ، وبعض فعاليّات المخ ودوره في السيطرة على الفعاليات والنشاطات الجسمية والذهنية وشبكة الأعصاب وسرعة التيار العصبي وما إلى ذلك. وكان لهذا المنهج التجريبي ميزته على المنهج التأملي السابق بأنّه توصّل إلى اكتشاف حقائق علمية هامّة لا تقبل الردّ وخاصة في المجال الفسيولوجي حيث دعمها بالتجارب الكثيرة على الحيوان والإنسان، ممّا دفع ببعض الباحثين إلى الاستفادة من هذا المنهج الجديد في خدمة علم النفس بشكل خاص، فكان ان تولّد في أواخر هذا القرن أوّل مختبر للعلوم النفسانية في المانيا. المدرسة التجريبية (المحتوى) : وكما كانت انجلترا في القرن السابق رائدة في الدراسات النفسية على مذهب المدرسة الترابطية، نجد أنّ المانيا في هذا القرن، أي القرن التاسع عشر سبقت انجلترا وسائر الدول الاوربية في المنهج التجريبي وتأسيس ثاني مدرسة نفسية باسم المدرسة التجريبية، أو مدرسة المحتوى «لاهتمامها بالمحتوى الذهني للفرد» أخذت على عاتقها دراسة النفس الإنسانية وقضايا السلوك والتعليم والتربية والإنفعالات والعواطف على أساس المنهج التجريبي الجديد، وأخذ رجال هذه المدرسة وهم من الألمان غالباً أمثال، فونت، وفخنر، وتيجنر، وغيرهم بالإستفادة من آراء ونظريات علماء الأحياء والفسلجة وخاصةً داروين، وأقاموا مذهباً جديداً في علم النفس يوازي في منهجه العلوم الطبيعية الأُخرى، وثمّ فصل علم النفس كلّياً عن الفلسفة وصارت له علائمه

ومختبراته وعلماؤه ودراساته جنباً إلى جنب مع سائر العلوم الطبيعية الأُخرى. ولابدّ للمزيد من التفاصيل عن المدرسة التجريبية هذه من استجلاء بعض الحقائق عن رجالها والدعامات الفكرية التي تقوم عليها، والنتائج التي أفرزتها في تحقيقاتها العلمية، ومجلوباتها على الصعيد العلمنفسي.. أمّا رجالات هذه المدرسة: ـ هلم هلتز بـ () : هلم هلتز، من كبار علماء القرن التاسع عشر، وله أكبر عدد من التحقيقات في الفيزياء والفسلجة وعلم النفس، أي انّ علم النفس يأتي بالدرجة الثالثة من اهتماماته العلمية، ومع ذلك كانت لتحقيقاته في قياس الإنتقال العصبي في حاستي السمع والبصر أثر كبير ودور فاعل في تفعيل علم النفس التجريبي. وقد كان يظنّ في السابق أنّ حركة الأعصاب آنية وفورية، أو على الأقل لا يمكن قياسها بالوسائل العلمية، فما كان من هلم هلتز إلاّ أن قام ولأوّل مرّة بقياس مقدار سرعة التحرّك العصبي، من خلال التجارب التي أقامها على الضفادع وتحريك عصب الحركة في قدم الضفدعة وقياس زمن الإثارة والحركة ونتيجة الحركة بدقّة بالغة، وكذلك الحال في الأعصاب الحسّية للإنسان وزمان الحركة الإنعكاسية للأعصاب، فقد قام بتجارب من هذا القبيل ودرس في تحقيقاته دورة كاملة للحركة العصبية من تحريك العضو الحسّي، إلى استجابة العضو الحركية. وهذه الإثباتات في المجال العصبي استلزمت حقائق أُخرى على صعيد الفكر والحركة وانّه يمكن قياس الفاصلة بينهما وأنّ أحدهما يتّبع الآخر، لا أنّهما يحدثان في وقت واحد كما كان يتصوّر سابقاً. أعمال هلم هلتز في مجال الرؤية والإبصار كان لها تأثير عميق في إيجاد علم النفس بالمنهج العملي التجريبي، وكذلك في نظريته حول رؤية الألوان التي طرحها لأوّل مرّة «توماس يونغ»، ثمّ تحقيقاته في مجال الأصوات وحاسة السمع وإدراك الموجات الصوتية البسيطة والمركبة، كلّ ذلك ترك آثاره العلمية على دراسات علم النفس فيما بعد في هذه المجالات. ـ ارنس وبر: « ـ ». تركزت تحقيقات ارنست وبر على

عمل الحواس، وخاصةً حاستي السمع والبصر، لقد أثّرت تجاربه الفسيولوجية الأبحاث النفسية المتعلقة بالمؤثرات الخارجية وكيفية الإستجابة الحسيّة لها، بحيث زاد من ربط عجلة علم النفس بالعلوم الطبيعية، وأضعف إرتباطه بالفلسفة إلى حدّ كبير. وكما رأينا في هلم هلتز، فانّ وبر لم يكن يهتمّ لمعطيات تجاربه من جانبها العلمنفسي (السيكولوجي)، بل بما لها من قيمة فسيولوجية، إلاّ انّ علماء النفس استفادوا كثيراً من تحقيقاته، لا سيّما المتعلّقة في التحقيق حول إشكالية إرتباط البدن والذهن، وكذلك بين المثير والإستجابة، فكانت لها وقعاً غير متوقّع في الوسط المعرفي والتجريبي آنذاك. لقد كانت تحقيقات وبر تجريبية بتمام معنى الكلمة، وهذا ما فتح آفاقاً جديدة للباحثين في علم النفس وأكّد مقولة إمكانية الحصول على نتائج ومعطيات علمية مختبرية على الصعيد النفساني، فقد رصد وبر المثير أو المحرّك بدقّة فكان يغيّره بشكل منظّم ويلاحظ آثاره المتنوعة في الإنفعالات النفسية والاستجابات العصبية، ويسجل النتائج المتحصلّة، ثمّ أضحت هذه التجارب المختبرية رافداً علمياً للباحثين لمواصلة هذا المنهج في التحقيق النفسي. ـ جوستاف فخنر () : خلال سنوات مديدة كان فخنر منشغلاً بتحقيقاته الفلسفية، حيث تعمق فيه الشعور الديني وازداد حبّاً وتعلّقاً في معرفة الروح والنفس فأكبّ على معرفة الرابطة التي تربط بين الذهن (النفس) والبدن، وبالرغم من أنّه كان عالماً رياضياً وفيزياوياً، إلاّ انّ مسلكه الروحي جذبه إلى البحث الفلسفي عن الروح وما وراء الطبيعة، وقيل انّه تحوّل إلى هذا المسلك على أثر أزمة نفسية شديدة حدثت له عام، فكان أنّ نشر أوّل كتاب فلسفي له عام تحدّث فيه عن سريان الشعور لدى الكائنات كافّة، فالأرض موجود حي ومدرك وهي أُمّنا، وانّ الروح لا تموت، وسعى بما أُوتي من ممارسة في العلوم الطبيعية إلى توضيح الرابطة بين الروح والمادّة، وبما أنّ المحرّك والمثير يكون عادةً من النور، الصوت، الوزن، وما شاكل ذلك وكلّها تدور في

مدار المادّة، والإحساس في الإنسان والمتأثّر بهذه المثيرات الحسّية المادية من مقولة الروح أو يرتبط بها مباشرةً، فقبل كلّ شيء لابدّ من قياس مقدار الإحساس. فكان من فخنر أن استفاد لذلك من تجارب «وبر» في هذا المجال، وكانت حصيلة تحقيقاته ودراساته في هذا المجال أن ذهب إلى انّ الروح والبدن وجهان لحقيقة واحدة في الأصل، فالروح تمثّل البعد الباطني للحقيقة، والبدن بعدها الظاهري، فهما كالدائرة في تحدّبها وتقعرّها، فهي مقعرّة من جانبها الداخلي، ومحدّبة من الخارج، وهما مرتبطان أشدّ الإرتباط، بل انّهما من زاوية أمر واحد. وطبعاً، انّ شهرة فخنر ليست لأجل نظرياته الفلسفية، بل لتحقيقاته وتجاربه على الصعيد البدني النفسي، أي الجسمنفسي، فقد سعى إلى إثبات رؤاه الفلسفية بالمنهج التجريبي، ففي عام خطر في ذهن فخنر القانون الكمّي لاشكالية إرتباط الذهن والبدن، بين الإحساسات الذهنية والمحرّكات الجسمية الخارجية، بالشكل التالي: كلّ زيادة في شدّة المثير لا تستوجب زيادة بذلك المقدار على صعيد الإحساس، بل أنّ زيادة شدّة المحرّك والمثير لو كانت بصورة تصاعدية هندسية، فانّ شدّة الإحساس تكون بصورة تصاعدية عددية، مثلاً، إضافةً صوت جرس على جرس كان يدقّ قبلاً له تأثير على الاحساس أكثر من إضافة جرس إلى عشرة أجراس كانت تدقّ قبلاً، فعلى هذا الأساس لا تكون شدّة المحركات أو المثيرات مطلقة من هذه الجهة، بل ترتبط بمقدار الإحساس الموجود سابقاً. بهذا البيان المبسّط والهام في الوقت نفسه من ناحية علمية خرج علماء النفس بنتيجة، وهي انّ مقدار الإحساس (أي الخصوصية الذهنية) تبتني على مقدار المثير (أي الخصوصيات الجسمانية والمادية)، فلذا، ومن أجل قياس مقدار التغيير، أو الزيادة الكمية في الإحساس يجب قياس مقدار التغيير أو مقدار زيادة المثير الخارجي، لأن أحدهما مبتن على الآخر، أو بعبارة أُخرى: انّ الإحساس مبتن على المحرّك الخارجي، وبهذا الترتيب أمكن ربط العالم المادي

بالعالم الذهني من الناحية الكمية، وهدم الجدار الحائل بين الجسم والذهن بهذه المقولة. وكان كشف فخنر هذا في إثبات وجود الإرتباط الكمّي بين شدّة المحرّك والإحساس يعدّ في ذلك الوسط العلمي بمثابة كشف قانون العتلات وسقوط الأجسام لجاليلو من حيث الأهمية والفوائد المترتبة عليه، حيث أدّى سعي فخنر إلى إمكانية قياس الذهن والفعاليات الذهنية لأوّل مرّة بعد أن كانت من المحالات. وبالرغم من أنّ «وبر» قد سبق فخنر بعض الشيء في تحقيقاته التجريبية في هذا المجال، إلاّ أنّ المشكلات وتراكمات العمل وقعت على عاتق فخنر الذي أوضح إشكالية الإرتباط بين العالم المادي والروحي بشكل معادلات رياضية ضرورية في الدراسات النفسية. ولا يخفى أنّ فخنر قد درس عند وبر فترة من الزمان، إلاّ أنّ أبحاثه امتدت إلى عالم ما وراء الطبيعة وأدّت إلى تثوير فكري في الوسط الفلسفي والفسيولوجي، وما زالت إثباتاته العلمية محل بحث وقبول لدى العلماء. ـ ويلهلم فونت (*والمدرسة التجريبية: من خلال ما تقدّم في تصوير المسار المعرفي لعلم النفس لابدّ وان نصل إلى هذه النتيجة الحتمية المترتبة على المنهجية التجريبية لعلماء الغرب، وهي إستقلالية علم النفس عن الفلسفة، وتغيير المنهج التأمّلي والبرهاني العقلي في الفلسفة إلى التجريبي في دائرة العلوم النفسية، ولابدّ أن يصدع أحد العلماء بهذا الأمر، ويتحمّل عب التأسيس لهذا العلم، ولملمة المفردات المتناثرة ونتائج التجارب السالفة وصبّها في بوتقة واحدة في إطارها الجديد، وهو ما قام به «فونت» بتأسيسه أوّل مختبر للدراسات النفسية التجريبية في المانيا عام في مدينة لايبزيج، وهو أوّل معمل مزوّد بأجهزة خاصة لاجراء التجارب على الحواس المختلفة من سمع وبصر ولمس وكذلك على كيفية التذكّر والتعلّم والتفكير والإنتباه وقياس سرعة النبض والتنفّس في حالات الإنفعال، وخاصةً بعد أن أمكن قياس فعاليّة الذهن والشعور بتوسط فخنر، فمنذ ذلك الحين أمكن لعلم النفس أن يتبّوأ مكانه بين العلوم الطبيعية كعلم مستقل له

موضوعاته ورجاله ومختبراته الخاصة، وتهيّأ لمدينة لايبزيج أن تقام فيها أوّل أكاديمية تتخصّص بدراسة هذا العلم بما توافد عليها من طلاب وهواة هذا العلم للإستفادة من أُستاذهم «فونت». أمّا السبب في عدم نسبة هذا الفتح العلمي إلى فخنر مع إذعان المؤرخين في علم النفس إلى أهمية أبحاثه وتحقيقاته في تطوير وترشيد هذا العلم حتّى أنّ فونت نفسه قال: «إنّ عمل فخنر كان بداية المشروع في علم النفس التجريبي»، ولولا تجارب فخنر لكان من المستبعد جدّاً أن تقوم لعلم النفس ركائز علمية وإثباتات فكرية في ذلك الحين، إذاً، لماذا لم يذكر كمؤسّس لهذا العلم وباني دعائمه؟ الواقع انّه لابدّ من التمييز بين مقولة «الإبتكار» ومقولة «التأسيس»، فما قام به فخنر ومن سبقه في هذا المجال من إثباتات علمية وتجارب مضنية يدخل في مقولة الإبتكار والإكتشاف لمفردات متناثرة في موضوع العلم، فلم يكن فخنر بصدد تأسيس علم جديد في كشوفاته تلك، ولا أدعى ذلك، بل كان همّه إيجاد الرابطة بين العالم المادي والروحي والسعي لإثبات الوحدة المفهومية بين الذهن والبدن، وكذلك كانت الكشوفات والإبتكارات السابقة للعلماء الانجليز والالمان، أمّا عنوان التأسيس، فهو أن يقوم أحد العلماء بجميع الإبتكارات المتناثرة هذه وإفراغها في إطار موضوعي واحد مع سبق إصرار وتفّهم لما يقوم به، أي مع علمه وإصراره على خلق أُطروحة متكاملة ومنسجمة تجمع بين النظريات السابقة والتجارب السالفة، وترميم النواقص وسدّ الثغرات والإعلان المداوم عن أُطروحته هذه، وهذا ما قام به فونت، عندما قال في بداية كتابه «علم النفس الفيزيولوجي» عام: «ما أقوم به الآن من الإعلان لعموم الناس، إنّما هو محاولة لإبراز مدار جديد من العلم.. » وأيّد كتابه هذا على الصعيد التطبيقي بإنجازه أوّل معمل أسّسه لهذا الغرض. ـ ادوارد تيجنر: « ـ » ولد تيجنر في انجلترا، وعاش في امريكا، ويعتبر من أشهر رجال المدرسة التجريبية لعلم النفس، فبعد أن درس علم النفس مدّة سنتين في

لا يبزيك على يد «فونت»، سافر امريكا وعمل فيها أُستاذاً لعلم النفس في جامعة آكسفورد، وأنشأ مختبراً لإجراء التجارب والفحوصات والتحقيقات العلمية في المجال النفسي ممّا أسهم كثيراً في تطوير الحركة العلمية التجريبية في هذا المجال، وألّف عدّة كتب ومقالات في صدد التعريف بهذا العلم الجديد والإشادة بالمدرسة التجريبية والدفاع عنها حتّى أنّه قيل في المذهب التجريبي انّه مذهب تيجنر. وبالرغم من نشوء مذاهب أُخرى في هذا العلم أكثر استيعاباً لمسائل العلم وأقوى حجّة، إلاّ أنّ المذهب التجريبي بقى حيّاً وفاعلاً ولو في الظاهر ما دام تيجنر على قيد الحياة، فلمّا مات ماتت معه المدرسة التجريبية وأخلت مكانها للمدرسة الوظيفية، والسلوكية، ومدرسة التحليل النفسي وغيرها. موضوع علم النفس التجريبي وأهدافه: لمّا كان (فونت) يرى أنّ معلومات الإنسان حصيلة التجربة والمدركات الحسّية، كما هو الحال في النظرة الفلسفية المادية التي سادت الأوساط العلمية الغربية في ذلك الحين. فقد ذهب إلى أنّ موضوع هذا العلم الجديد يتمحور في «التجربة بلا واسطة» في مقابل موضوعات العلوم الطبيعية الأُخرى «التجربة مع الواسطة». والمراد من التجربة بلا واسطة أو مع الواسطة، أنّ العلوم الطبيعية تدرس المفردات والموضوعات الخارجية بتوسط التراكمات الذهنية من التصورات السابقة والمحصولات الفكرية القبلية، كما هو الحال في علم الفيزياء والطبّ مثلاً، فهي تعتمد بالدرجة الأُولى على المخزون الذهني من ركام هائل من اللغات والتصورات المقتبسة من الخارج، كما لو رأينا سيارة سوداء، وحكمنا بأنّها سوداء، أو من النوع الفلاني، أو قيّمنا ثمنها وما شاكل ذلك، حيث تعتمد هذه المعلومات على تصورات مسبقة عن اللون والنوع والقيمة، أمّا لو فتحنا الباب وركبنا فيها، فالإحساس النفسي والإدراك الذهني لهذه التجربة لا يتوقّف على إدراكات ومعلومات مسبقة، بل هو إدراك آني وبدون واسطة. وكذلك في الإحساس بوجع السن، فهو علم نفسي وبدون توسط

تصورات مسبقة، بخلاف ما لو قال الشخص: انّني أشعر بوجع السن، فهنا نقف أمام تجربة مع الواسطة. وهذا المعنى يتوافق مع مقولة الحكماء من تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي، والمراد من العلم الحضوري ما يشعر فيه الإنسان بالمعلوم لذاته، أي يتّحد فيه العالم والمعلوم، فالعالم هو النفس والمعلوم هو النفس أيضاً كما في أشكالية اللذّة والألم والحالات الإنفعالية من الفرح والحزن والغضب وما شاكل ذلك. والعلم الحصولي بخلاف، أي علم الإنسان بالموضوعات الخارجية. أمّا تيجنر، فلم يلتزم بهذا التحديد لموضوع علم النفس، أو بعبارة أُخرى، وضع الموضوع وهو التجربة في إطار آخر أكثر مقبولية من السابق، حيث ذهب إلى أنّ جميع العلوم لها موضوع واحد، وهو الجانب التجريبي من اتصال الإنسان بالعالم الخارجي، ولكن كلّ علم إنّما يدرس التجربة في بعد خاص وجهة معينة، وبصورة مستقلة عن إدراكاتنا الذهنية والنفسية: فالوزن يقاس بالغرام، والحرارة تقاس بالدرجة المئوية، والمساحة تقاس بالسانتيمتر وهكذا، ولا علاقة في كلّ هذه المقاييس بحالة المحقّق أو المجرّب النفسية، فهي مقادير ثابتة، ولا تتغيّر بتغيّر الحالة الذهنية أو النفسية للإنسان، سواء كان طفلاً أم بالغاً، سليماً أم سقيماً، جاهلاً أم عالماً، فالماء يغلي بدرجة مائة مئوية، ولا ربط له بالإنسان. أمّا في العلوم النفسية فيختلف الحال كثيراً، لأنّه لمّا كانت النفس تخضع لمتغيّرات بيئوية ومزاجية وفاقد لعنصر الثبات، فالأحكام التي يصدرها الذهن متغيرة كذلك، فالبطيخة ذات الكيلوين ثقيلة بالنسبة للطفل، وخفيفة للرجل النشيط، بل انّ الفرد الواحد يجد هذه المتغيرات في الحكم على الشيء الواحد عند اختلاف الظروف الموضوعية، فلو وضعنا عدد من الحصى يبلغ وزنها كيلو غراماً واحداً في علبة صغيرة أو كيساً لوجدنا لها ثقلاً معتداً به، أمّا لو وضعنا نفس هذه الحصوات في جعبة كبيرة، لما وجدنا لها وزناً يذكر، الساعة الموجودة في غرفة الانتظار بالقياس مع الساعة الموجودة في صالون السهرة، نلاحظ

انّهما بالرغم من تساويهما من الناحية الفيزياوية في حساب الوقت وعدد الدقائق والساعات، ولكن في الدراسات النفسية نحكم بأنّ حركة العقارب في الأُولى أبطأ من الثانية، وهكذا. فالزمان والمكان والوزن لها مقاييسها الثابتة في العلوم الطبيعية. أمّا في علم النفس فهي متغيّرة بتغيّر الحالات النفسية للأفراد. ثمّ إنّ الإدراك والذهن موضوعان لعلم النفس، غاية الأمر أنّ الإدراك هو حاصل جمع التجارب الشخصية في لحظة معينة وآن واحد، والذهن هو حاصل جمع التجارب الشخصية المتراكمة طيلة فترة الحياة. ولمّا كانت أصدق الحقائق في عالم التجربة هي أنّ الواقع متغيّر دائماً، وكلّ شيء في حالة حركة مستقيمة فلا شيء ثابت إطلاقاً، فقد توصّل علماء النفس التجريبيون إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الأُمور الثابتة والمعاني غير المتغيّرة لا توجد إلاّ في عالم ما وراء الطبيعة، أمّا في عالمنا هذا، فكلّ جوهر متغيّر، سواء كان من الأُمور المادية أو الذهنية النفسية، والنتيجة هي أنّ الذهن يكون على هذا الأساس عبارة عن المجموع الكلّي للمتغيرات التي تعتمد على الجهاز العصبي، وهو إشارة إلى الموضوع المبحوث عنه في حالة تغيير وسيلان وحركة دائمية. وبهذا يكون الإدراك قسماً من جريان الذهن وحركته، أي أنّه المجموع الكلّي للمتغيّرات الذهنية في الحال الحاضر والزمان الحال. وفي الوقت الذي يكون الموضوع الأصل لعلم النفس هو الذهن، يكون الموضوع المباشر لهذا العلم هو الإدراك، وببيان أدقّ: انّنا لا يمكننا رصد إدراك واحد مرّتين، لأنّ حركة الذهن في سيلان وجريان وحركة دائبة، فلذا نحن نعلم بأنّ إدراكنا بالأمس لا يعود أبداً، ولكن مع ذلك يمكننا القول بأنّ لدينا علماً مستقلاً باسم علم النفس مثل سائر العلوم الطبيعية مع فارق الموضوع المتغيّر لهذا العلم. أهداف علم النفس التجريبي: ذكرت ثلاثة أهداف لعلم النفس التجريبي: ـ تحليل عناصر الإدراك المتغيّرة إلى أوّلياتها الأصلية. ـ بيان كيفية إتّصال هذه العناصر. ـ تعيين قوانين هذا الإتّصال.

فالغاية من كلّ علم هي العثور على أجوبة للاستفهامات الكيفية، ثمّ معرفة الأسباب الكامنة وراء الظواهر المختلفة. بالنسبة إلى علم النفس فالهدف منه هو تحليل وتجزئة التراكمات الذهنية إلى عناصرها البسيطة الأوّلية، ثمّ تأتي مرحلة تركيب هذه العناصر في تجارب كثيرة وتحت شرائط معينة، وبذلك يتمكّن عالم النفس من معرفة ماهية النظم والنسق المتوفر في هذه التراكيب الذهنية، ومعرفة قوانينها، مع التحفّظ بعض الشيء عن الأخير، أي انّنا بامكاننا تحصيل ركام هائل من المواصفات العلمية للمتغيرات الذهنية مثلاً عن تركيب الألوان والألحان وتأثيرها في النفس، إلاّ انّه من العسير أن نخرج بقانون علمي في المتغيرات الذهنية، كما في الفيزياء أو الكيمياء مثل قانون الجاذبية أو تركيب العناصر وتعميمه إلى جميع الحالات. والحاصل هو أنّه وللوصول إلى الهدف النهائي وهو استخدام الأسلوب العلمي والتجريبي في علم النفس لابدّ من معرفة علل الظواهر النفسية والإجابة على الإستفهامات المتعلّقة بالأسباب والمسبّبات مضافاً إلى تحليل الظواهر وتفسيرها. ولمّا كان الهدف الأوّلي لعلم النفس معرفة علل الظواهر والمتغيّرات الذهنية، ولا يعقل أن تكون بعض محصولات الذهن علّة للبعض الآخر، لأنّنا نلاحظ حصول معلومات جديدة تماماً عند تغيّر المحيط، كأن نسافر إلى بلد لم نره من قبل، والمحصولات العصبية هي الأُخرى لا يمكن أن تكون علّة لمحصولات الذهن، فنصل إلى أصل التوازي بين النفس والبدن، وهذا يعني أنّ المتغيّرات المرتبطة بمحصولات الأعصاب والذهن تسير جنباً إلى جنب دون تدخّل أحدهما في الآخر إلاّ عن إرتباط دقيق بينهما، فهما وجهان وصورتان لتجربة واحدة، إلاّ أنّ أحدهما ليس علّة للآخر. وبهذا يتحقّق لنا العلم ببعض الشرائط في تكوين التصورات الذهنية لا تشخيص العلل لها. أمّا المحصولات العصبية، أي مجلوبات الجهاز العصبي فترتبط مع الخارج بنظام العلّة والمعلول كسائر العلوم الطبيعية، وتخضع لمؤثرات خارج البدن، وليس كذلك

المحصولات الذهنية، لأنّنا نعلم بعدم إنطباق الذهن على الحوادث الطبيعية التي تقع في الخارج. والخلاصة، إنّ علم النفس في منظور رجال هذه المدرسة هو علم الشعور والوعي، أي تجاربنا الداخلية في مقابل الموضوعات الخارجية، ولذا يسمّى هذا المذهب في علم النفس بعلم النفس المحتوى أيضاً نظراً لاهتمامه بمحتويات الذهن والشعور وتجزئتها إلى عناصرها الأوّلية، فيرى تيجنر أن الهدف من هذا العلم هو تحليل محتويات الذهن، فمهمة عالم النفس هي القيام بتشريح الذهن كما في عمليات تشريح الجسد، وإكتشاف عناصره وأجزائه ومعرفة كيفية تركيبها والروابط الحاكمة عليها، والعناصر الأوّلية هي: الحواس، التصورات الذهنية، الإحساسات، والخطوة التالية هي معرفة كيفية تركب هذه العناصر مع بعضها لتشكيل العواطف والإنفعالات وسائر المحصولات الذهنية، والخطوة الثالثة هي معرفة القوانين الحاكمة عليها كما تقدّم، (ويلاحظ اختزال النفس الانسانية لدى هؤلاء العلماء في اطار الذهن فقط، وذلك لعدم ايمانهم بوجود الروح أو النفس المجردة).. وبما أنّ المدرسة الوظيفية في علم النفس كانت قد بدأت تبسط سيطرتها على الأوساط العلمية وتدحض بذلك مباني مدرسة المحتوى، لذا فانّ تيجنر لم يأل جهداً في دعم وتقوية مذهبه النفسي وبيان أوجه الخلل في المدارس الجديدة ولكن دون فائدة تذكر، فقد كانت هذه المدرسة آيلة للأُفول والإضمحلال. إلاّ انّ تيجنر كان يؤكّد أنّ الأمل كبير في تداوم علم النفس بالاستمرار على المنهج الذي وضعه فونت. وعداه من المناهج والمذاهب النفسية ليس لها علاقة بعلم النفس مثل علم النفس الوظيفي والوراثي والفردي والتطبيقي والإحصائي وغيرها، لأنّنا قبل أن نعرف الذهن ومحتوياته لا نحصل على شيء باسم علم النفس. امّا منهجية العمل والأسلوب الذي تراه هذه المدرسة في عملها للتوصل إلى النتائج العلمية في تحقيقاتها، فهو المنهج «الاستبطاني» بأن يتوجّه الفرد إلى ما يجري في داخله من

تصورات وانفعالات، ويقوم العالم بتسجيل ما يعكسه الفرد عن عالمه الباطني من حالات نفسية مثل الغضب والحزن والمعاني المتداعية في الذهن، والخلاصة انّ الفرد في هذه الحالة ينكفي على نفسه ليصف كلّ ما يدور بخلده وخياله من إحساسات وعواطف وتصورات وغير ذلك، وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن معها دراسة النفس الإنسانية حسب تصور فونت وأتباعه. وليس هذا المنهج بالأمر اليسير، فلابدّ لمن يريد إجراء عملية الاستبطان على الأفراد من إجراء تمرينات مسبقة كثيرة تؤهله لتسجيل الإلقاءات ومعرفة نوعيتها وكيفية الحكم عليها وطريقة توجيه الأسئلة وغير ذلك، وأمّا متعلّقات الاستبطان فهي الإدراك، والتداعي، والحافظة، والحالات العاطفية، والتفكّر، والأهم من كلّ ذلك هو عنصر الإحساس. فمثلاً، عندما يراد إقامة تجربة على عمل إحدى الحواس، يقوم المحقّق بإيراد مثير على أحد أعضاء الحواس، كضوء خاص، أو أمواج صوتية معينة، أو روائح مهيجة، أو مركب من نوعين أو أكثر من المثيرات ثمّ يطلب من الشخص المراد تجربته الإفضاء بإحساساته وتصوراته وخلجات نفسه إثر ذلك. وقد ذكر فونت لإجراء هذا المنهج قانوناً من أربع مواد: ـ أن يكون المشاهِد (المحقّق) عالماً بوقت إجراء التجربة وقادراً على إجرائها. ـ أن يكون المشاهَد (مَن يراد اختباره) مستعدّاً لذلك وفي حالة وعي تام. . أن يكون بالإمكان تكرار المشاهدة وإعادة التجربة. ـ أن تكون الظروف الموضوعية للتجربة قابلة للتغيّر كيما يتيسر دراسة المثيرات المتغيّرة بدقّة، أي يتمّ تغيير المثير أو المحرّك ودراسة التغييرات الحاصلة من جرّاء ذلك على الفرد. ولذا تعتبر التجربة المختبرية عبارة عن المشاهدات المنفصلة والمتغيّرة والقابلة للتكرار، فكلّما كانت التجربة أكثر قبولاً للتكرار والمشاهدة كانت النتائج أفضل، وكلّما أمكن التغلّب على النقائص والعوامل المزاحمة والأجنبية تمّ تنفيذ عملية الاستبطان بشكل أفضل وأسهل. تقييم المدرسة التجريبية: لا شكّ أنّ فونت وتلامذته وضعوا بمدرستهم التجريبية

هذه اللّبنات الأساسية لكافّة المدارس النفسية، ورسموا لعلم النفس الخطوط والمعالم الرئيسية بمختبراتهم وأساليبهم في البحث واستكناه الحقائق حول الذهن والإحساس ومجموعة التصورات الذهنية والإنفعالات النفسية بما جعل منها مادة أوّلية للدراسات البعدية لعلماء النفس، فحتّى بعد أُفول نجم هذه المدرسة ومنسوخيتها فانّ المدارس الأُخرى درجت في تحقيقاتها على ضوء القواعد والمرتكزات والأسلوب لمجلوبات فونت وتيجنر، وبطلان ونسخ مذهب معيّن لا يعني بطلان كلّ مفرداته العلمية ومجلوباته المعرفية، فمثلاً، بقي منهج الاستبطان كأحد روافد المركّب المعرفي لعلم النفس وان بطل المفهوم الإنحصاري به، وبقي الذهن وتصوراته كأحد أقطاب وأركان الشخصية وان تناولت المدارس الأُخرى في دراساتها محاور غير الذهن في رسم الشخصية، وعلى كلّ حال، أخذ علم النفس مكانه بين العلوم الأُخرى بجهود رجال مدرسة المحتوى هذه، ومن لايبزيك إنطلق تلامذة فونت لتأسيس مختبرات نفسية في امريكا وسائر الدول الأوربية، ونشطت الدراسات النفسية بسرعة عجيبة، فلم تمض أكثر من عشرين أو ثلاثين سنة حتّى كانت الجامعات الغربية تخرّج المئات والآلاف من علماء النفس، وأضحت معالم المدارس النفسية الأُمّ واضحة في منهجها ورؤاها ومختصاتها الفكرية. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ هذه المدرسة في علم النفس قد ضمنت لها رصيد البقاء في الأوساط العلمية، بل سرعان ما تشعبت عنها مذاهب أُخرى أكثر حيوية وأوسع شمولية، واتخذت من المدرسة التجريبية غرضاً لسهامها ومرمى لنبالها فلم يكتب لها البقاء زمناً أطول، وأمّا ما يؤخذ على هذه المدرسة فأُمور كثيرة تتعلّق بالهدف والمنهج والنتائج المتحصلة من تحقيقاتها، فمنها: ـ مسألة إنفصال هذا العلم عن الفلسفة والحاقه بالعلوم الطبيعية والتجريبية، والقول بالتقاطع التام والتباين الكامل بينهما كما أكّدت عليه هذه المدرسة النفسية والمدارس الأُخرى أيضاً، محلّ مناقشة وتأمل، فقد يكون هذا المعنى صحيحاً

بالنسبة إلى العلوم الطبيعية لإختلاف المنهج والأهداف والموضوع، إذ أنّها عبارة عن قوانين مستقلّة عن فكر الإنسان وتصوراته الخاصّة، وقد تكون لبعض أبحاث علم النفس هذه الإستقلالية أيضاً كالإدراك الحسّي مثلاً، إلاّ أنّ الكثير من فصوله وأبوابه كمباحث الإدراك العقلي والعواطف والهدفية من الحياة والجبرية في السلوك و.. من المباحث التي لها ارتباط مباشر بالأبحاث الفلسفية. وببيان آخر: أنّ النظرة الفلسفية للفرد عن الحياة والكون والوجود لها دخل كبير في كافة مفاصل حياته النفسية، وأساساً لا يمكن دراسة هذه المواضيع بعيداً عن الرؤية الميتافيزيقية للإنسان، وخاصةً بعد أن ثبت بالوجدان ومن خلال التحقيقات التجريبية وجود البعد الميتافزيقي في الإنسان على شكل غريزة العبادة والرغبة في الخلود وطلب حسن الذكر بعد الموت وأمثال ذلك، وهذه المطالب لابدّ في دراستها من سلوك المنهج العقلي الفلسفي لتساميها على التجربة كما هو واضح. ـ هناك من أخذ على هذه المدرسة القول بتحليل وتفكيك الذهن إلى عناصره الأوّلية، أي النظرة الميكانيكية لمحتويات الذهن والإدراك بشكل عام، في حين أنّ هذا التفكيك قد يضيّع علينا المحتوى بالكامل، إنّ المحتوى الذهني والنفسي يؤخذ ككل لا يتجزّأ، ولو قمنا بعملية تفكيكه وتجزئته لأنعدم الأصل، كالماء عندما ينحل إلى عناصره الأوّلية من لهيدورجين والاوكسجين، يفقد خصائصه ومميزاته بالكامل، فمن شأن التجربة النفسية أن تؤخذ ككل ويتمّ دراستها بهذه الكيفية للخروج بالنتائج المطلوبة. ـ إنّ قصر الموضوع لعلم النفس على الإدراك والذهن ومحصولاتهما اختزل علم النفس كثيراً، وجعله يتقوقع في دائرته الذهنية الواعية، ولازم ذلك خروج علم النفس الطفل، علم النفس الحيوان، علم النفس السريري (الأمراض النفسية) و.. عن دائرة موضوع علم النفس كما صرّح بذلك تيجنر نفسه حيث أكّد أنّ غرض علم النفس هو الإنسان الأبيض الراشد والمتحضّر. ـ أشدّ ما واجهته مدرسة المحتوى من نقود هي الإشكاليات المتعلّقة بمنهج

التحقيق الذي يعتمد على عملية الاستبطان في اكتشاف عناصر الوعي والإدراك والمحتوى الداخلي للإنسان. وبالرغم من أنّ لهذا المنهج حسناته ومجلوباته الإيجابية على المستوى التجريبي من سهولة إجرائه من جهة، فهو لا يتطلّب شخصية معينة أو ثقافة عالية، ولا يتحدّد بمكان أو زمان أو ظروف معينة يصعب توفيرها، ومن جهة أُخرى قابليته للتنقيح المستمر للوصول إلى نتائج أفضل، إلاّ أنّه في الوقت نفسه يكتنف بعض الإشكاليات تجعله دون المستوى المطلوب من حيث الاعتماد على معطياته العلمية، وأهمّ هذه الإشكاليات: أ . بما أنّ الباحث والشيء المبحوث والذي يراد اختباره يتحدّان في عملية الاستبطان، فالشخص في هذه العملية يدرس نفسه وتصوراته، وببيان آخر: إنّ الأنا متحدة هنا مع الحالة النفسية، فلذا من العسير أن نخرج بملاحظات مطمئنة وموثوقة، لأنّ القوّة المخيلة وافرازات الإنفعالات والعواطف وعوامل أُخرى مثل الحياء وتوّقع العقوبة، أو ميل الإنسان إلى التغاضي عن سلبياته وغيرها تتدخل في صياغة الخطاب النهائي، ولا يمكن الاطمئنان إلى موضوعية الأنا في تحليلها وإخبارها عن نفسها دائماً، وفي جميع الأفراد. ب . اختلاف نتائج الاستبطان بين المثقّف وغيره، والرجل والمرأة، والطفل والبالغ، والمريض والمعافى في التجارب المماثلة يجعل من الصعب الخروج بقانون كلّي يستوعب كافة الحالات. ج . إنّ النفس البشرية من العمق والتعقيد وتشابك الدوافع الشعورية واللاشعورية ما يجعلها شموسة على كلّ محاولات الاستبطان، فنحن لا نعرف أنفسنا بشكل دقيق وخاصة بعد اكتشاف عالم اللاشعور ودوره الفاعل في تسيير الفرد والتحكّم في طاقاته وخلجات نفسه، وحينئذ كيف يتسنّى لنا معرفة دقائق الأُمور وتفاصيل مجريات الأحداث الداخلية واستنطاقها وإبرازها إلى السطح؟ ولو فرض إمكانية ذلك بالتأمّل والتعمّق المستمرين، إلاّ انّ هذا المعنى لا يكاد يتوفّر عن عامة الناس الذين يميلون إلى السطحية وعدم النظر الدقيق والفاحص. د . ما

ذكره «كانت» الألماني على هذا المنهج، وكذلك (إجوست كونت) قبله من أنّنا لو أردنا التأمّل في عمل الذهن ومشاهدة التجارب الذهنية حين وقوعها، فذلك يستلزم أن يتوقّف الذهن حينها، فلا يعدّ هناك شيء موجود للدراسة والمشاهدة، وإن لم يتوقّف الذهن فلا تتحقّق المشاهدة، فنحن نعلم أنّ التصورات الذهنية متغيّرة ومتحرّكة ولا تقف عند نقطة معينة ليمكن تصويرها وتركيز الأضواء عليها. ومثل ذلك يقال عن حالات الإنفعال النفسي مثل الغضب والفزع الشديد والهياج التي تستوجب ملاحظتها ومعاينتها بواسطة الفرد نفسه من التريّث قليلاً والانتباه إلى الذات ممّا يفقد الإنفعال حرارته وطغيانه، فنخسر بذلك تصوير هذه الإنفعالات وهي في القمّة، وتأتي نتائج المشاهدة الباطنية غير متطابقة مع الحدث المقصود بالدراسة والتجربة. اللهمّ إلاّ أن يقال: انّنا في هذه الصورة نعتمد على الحافظة لاسعافنا بما حصل من خلجات وتصورات وافرازات نفسية حال الإنفعال، ولكن قد تعكس لنا الحافظة بعض الشيء عن مدخولات النفس في تلك الحالة، وقد لا تسعفها الذاكرة في أغلب الأحيان، ويمحو الوعي والعودة إلى الذات ما طرأ من متغيرات لا تتواصل مع القراءة الواعية عن الذات. ولهذه الأسباب، وكذلك ضرورة الاستبطان في الدراسات النفسية بحيث لا يمكن الاستغناء عنه، طرح «ريبو» الفرنسي (*منهج «الاستبطان الموضوعي» كيما يستوعب ميدان الاستبطان الطفل والمرأة والمريض وغيرهم، وتقوم نظرية ريبو على اللجوء إلى المقارنة، فيعمد في التجربة إلى تعطيل عامل من عوامل الظاهرة، فمثلاً قد يعطّل المرض العقلي عاملاً واحداً، ومن ثمّة تجوز المقارنة لنتبيّن الفرق بين المتغيّرات في المريض والسليم، ومن الفرق بين نفسيتهما تتبيّن دور هذا العامل المعطّل وأهميته في النفس. إلاّ أنّه تقدّم أنّ العوامل النفسية تشكّل فيما بينها وحدة متجانسة، ومركباً يختلف في خصائصه وسماته عن عناصر تشكيله كما في المركبات الكيماوية، فلا يتسنّى للعوامل الأُخرى أن تلعب دورها

في معزل عن بقية العوامل، فهناك تداخل وتأثير متبادل بين الأجزاء من جهة، وبينها وبين الكلّ من جهة أُخرى، وقد يقوم عامل آخر بالنيابة عن ذلك العامل المفقود ويؤدّي دوره ويقوم بوظائفه الأصلية، فنفقد بذلك الدقّة في النتائج والمحصولات المعرفية. ـ بما أنّ رجال هذه المدرسة وخاصةً تيجنر يرون بأنّ الذهن والإدراك والنفس عبارةً عن شيء واحد، وهو مجموع التصورات الحاصلة طيلة فترة الحياة، والإختلاف بينها اعتباري، فهنا نواجه استفهامات متعدّدة منبثقة من هذه الرؤية، أهمّها: كيف يمكن توجيه بقاء الشخصية المستقلة للفرد مع كلّ هذه المتغيّرات الطارئة على الذهن؟ وكيف نشعر بوجداننا أنّ هناك نفس تفكّر وترغّب وتقع محلاً لكلّ هذه المتغيّرات، ولذا نقول: أنا أُفكّر، أنا أتألّم، أنا أُريد، و.. فمن هو هذا الكيان الذي يقع محلاً لهذه الأُمور إذا كان الإنسان يعني الوعي المجرد فقط، أو محتويات الذهن المتراكمة؟ من الواضح أنّ الوعي والإدراك ومحتويات الذهن تحتاج إلى محلّ، وإلاّ فكيف نسبتُها إلى نفسي وقلت: إدراكي، ذهني، تصوّراتي.. ويتضح ذلك في الإحساس بالألم واللذّة وأمثالهما من الإنفعالات النفسية، فهناك أمران يحدثان في وقت واحد، وهما: نفس الألم الذي أحسّه في يدي أو رأسي، وتصوّري عن الألم والذي ينعكس في قولي: أنا متألّم، والتصورات الذهنية كلّها من هذا القبيل، أي الأمر الثاني. وعلى أي حال، فالوجدان يقرّر وجود كيان موحّد ومستديم منذ الطفولة وحتّى آخر سنوات العمر يغاير ما يتراكم في الذهن من متغيّرات وحوادث سيّالة متقلّبة.

الشيخ الكليني وكتابه الكافي يعتبر ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني ((المتوفى عام هـ)) من قدماء علماء الامامية ومن أكابر محدثيهم المشهورين، حيث يقول النجاشي

((الرجالي المعروف لدى الشيعة)) عنه: شيخ اصحابنا في وقته بالري. ويقول الشيخ ابوجعفر الطوسي في حقه: ثقة عالم بالاخبار. ويقول ابن طاووس عنه: الشيخ المتفق على ثقته وأمانته محمد بن يعقوب الكليني. ويقول محمد باقر المجلسي عنه: مقبول طوائف الأنام ممدوح الخاص والعام محمد بن يعقوب الكليني. والخلاصة أن مؤلف كتاب الكافي معروف لدى الامامية بالوثاقة والأمانة والحفظ. كما أنه قسم كتابه الى ثلاثة أقسام: الأصول، الفروع، الروضة، وعلى سبيل المثال يقول الشيخ المفيد: الكافي وهو من أجل كتب الشيعة واكثرها فائدة. ويقول الشهيد الأول: كتاب الكافي في الحديث الذي لم يعمل الامامية مثله. ويقول المحقق الكركي: الكتاب الكبير في الحديث المسمى بالكافي الذي لم يعمل مثله. ويقول الفيض الكاشاني: الكافي.. أشرفها وأوثقها واتمها واجمعها. ويقول محمد باقر المجلسي: كتاب الكافي.. أضبط الأصول وأجمعها وأحسن مؤلفات الفرقة الناجية وأعظمها. ومضافا الى ما ذكر علماء الامامية في مدح كتاب الكافي فان المؤلف نفسه ذكر في مقدمة كتابه هذا مخاطبا لمن كتب اليه هذا الكتاب، فقال: قلت إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين – عليهم السلام – والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدي الى فرض الله – عزوجل – وسنة نبيه – صلى الله عليه وآله وسلم.. وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت. وبالرغم من ذلك فان كتاب الكافي ورغم وجود الروايات الصحيحة فيه الا أنه مع الأسف يتضمن أخبارا كاذبة وزائفة، ونحن نستعرض هنا بعض هذه الأخبار الموضوعة ونلفت نظر القارئ الكريم وخاصة المحققين اليها. وقبل نقد احاديث الكافي نرى من اللازم أن نذكر الأخوة بأن احاديث الكافي، وخلافا لما يتصور بعض السذج من الشيعة، ليست قطعية الصدور لدى اعلام الشيعة الامامية، حتى أن الشيخ محمدباقر

المجلسي في كتابه ((مرآة العقول)) قد ضعف كثيرا من رواياته بسبب ضعف السند، ولهذا لا ينبغي أن نتعجب من ورود طائفة من الأحاديث الموضوعة في هذا الكتاب.
نقد أحاديث الشيخ الكليني: – تقدم أن كتاب الكافي مؤلف من ثلاثة اقسام ((الأصول، والفروع والروضة)) وكل هذه الأقسام قد تم طبعها وهي في متناول القرّاء ونرى في اصول الكافي بابا بعنوان ((باب النهي على اشراف قبر النبي)) حيث أورد الشيخ الكليني حديثا في ذلك، وفي الحقيقة أنه اعتمد على هذا الحديث في فتواه وهذا الحديث هو: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقي، عن جعفر بن المثنى الخطيب قال: ((كنت بالمدينة وسقف المسجد الذي يشرف على القبر قد سقط والفعلة يصعدون وينزلون ونحن جماعة. فقلت لأصحابنا: من منكم يدخل على أبي عبدالله عليه السلام الليلة ؟ فقال مهران بن ابي بصير: أنا، وقال اسماعيل بن عمار الصيرفي: أنا. فقلنا لهما: سلاه لنا عن الصعود لنشرف على قبر النبي – صلى الله عليه وآله – فلما كان من الغد لقينا هما، فاجتمعنا جميعا فقال اسماعيل: قد سألنا لكم عما ذكرتم. فقال: ما أحب لاحد منهم أن يعلو فوقه ولا آمنه أن يرى شيئا يذهب منه بصره، أو يراه قائما يصلي أو يراه مع بعض أزواجه – صلى الله عليه وآله وسلم وهذا الحديث ساقط سندا ودلالةً، لأنه: أولا: إن جعفر بن المثنى المشهور بالخطيب لم يكن معاصرا للامام الرضا ولم يكن معاصرا للامام الصادق (ع) أيضا كما ذكر ذلك المجلسي في كتابه ((مرآة العقول)) وقال: ((فان جعفر بن المثنى من أصحاب الرضا لم يدرك زمان الامام الصادق)). ثانيا: إن جعفر بن المثنى كان واقفيا ولم يوثقه أي واحد من علماء الرجال الشيعة. وقد كتب المامقاني في كتابه ((تنقيح المقال)) : هذا واقفي لم يوثق. ثالثا: اذا كان المراد من رؤية النبي الأكرم رؤيته الجسدية فان النبي كان تحت التراب ولا يمكن بأي وجه رؤية جسده الشريف، واذا كان المراد رؤية روح النبي الأكرم فان الروح ليست

مرئية والا فان جميع العمال الذين كانوا يعملون في تعمير سقف المسجد كانوا يصعدون الى ما فوق القبر الشريف ولابد أنهم رأوا روح النبي الأكرم وزوجته ولذلك يجب أن تعمى عيونهم أيضا. رابعا: اذا كان كل من اطلع على قبر النبي الأكرم ونظر اليه يخشى عليه العمى فإذن لماذا لم ينه رسول الله عن هذا العمل بل رضي بهذا الضرر والبلاء لأمته؟ – وقد أورد الشيخ الكليني رواية عجيبة أخرى في باب مولد النبي ووفاته في كتابه ((اصول الكافي)) وهي: ((محمد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله، عن ابراهيم بن محمد الثقفي، عن علي بن المعلى، عن أخيه محمد، عن درست بن أبي منصور، عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لما ولد النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – مكث أياما ليس له لبن فألقاه أبو طالب على ثدي نفسه فأنزل الله فيه لبنا فرضع منه اياما حتى وقع أبوطالب على حليمة السعدية فدفعه اليها. وهذه الرواية أيضا مخدوشة سندا ودلالةً ويحتمل أن الراوي لها أراد توثيق رابطة القرابة بين النبي الاكرم والامام علي فاضطرّ الى جعل هذه الاسطورة الخرافية، والا فما هي الضرورة في أن يجعل الله تعالى اللبن في ثدي أبي طالب ليرضع ابن أخيه؟ الم يكن بالامكان أن يرزق الله تعالى فاطمة بنت أسد زوجة أبي طالب هذا اللبن ويضعه في ثديها لترضع النبي ؟ ألم تكن هذه المرأة الطاهرة هي التي تولت تربية النبي وحمايته في بيت أبي طالب وكان النبي كأحد ابنائها. بعض رواة هذا الحديث غير معروفين لدى علماء الرجال، مثلا ورد في كتب الرجال عن ((علي بن معلا)) أحد رواة هذه الرواية أنه: ((مجهول الحال)). وكذلك ذكر علماء الرجال أنّ ((درست بن ابي منصور)) واقفي المذهب. ومن الواضح أن العاقل لا يمكنه قبول روايات مثل هؤلاء الأشخاص. – وقد أورد الشيخ الكليني في هذا الباب ايضا ((باب مولد النبي)) في اصول الكافي، رواية في معراج الرسول الأكرم، وهي ضعيفة سندا ومتنا، وهذه الرواية هي: ((عدة من

أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد الجوهري، عن علي بن أبي حمزة، قال: سأل أبو بصير أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر فقال: جعلت فداك كم عرج برسول الله (ص) ؟ فقال: مرتين فأوقفه جبرئيل موقفا، فقال له: مكانك يا محمد! فلقد وقفت موقفا ما وقفه ملك قط ولا نبي إن ربك يصلي! فقال: يا جبرئيل وكيف يصلي ؟ ! قال: يقول: سبوح قدوس أنا رب الملائكة والروح، سبقت رحمتي غضبي. فقال: اللهم عفوك عفوك. قال: وكما كان قال الله: قاب قوسين أو أدنى، الحديث.)) وأحد رواة هذا الخبر كما هو مذكور في المتن ((قاسم بن محمد الجوهري)) حيث يقول عنه العلامة المامقاني في رجاله: الرجل إما واقفي غير موثق أو مجهول الحال وقد رد جمع من الفقهاء روايته منهم المحقق في المعتبر. أما متن الرواية فترد عليه عدة اشكالات: الأول: إن ظاهر الرواية يقرر أن الله تعالى له مكان معين في السماء، مع أن الله تعالى محيط بجميع الأماكن وليس له مكان خاص بل كما ورد بنص القرآن الكريم: ((اَلا إنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحيْطٌ)) سورة فصلت، الآية. الثاني: صلاة الله تعالى غير معقولة وهي أشبه ما تكون بالخرافة. الثالث: أما قوله كما ورد في الآية ((فكان قاب قوسين أو أدنى)) فهي الفاصلة التي بين النبي وملك الوحي لا الفاصلة بين النبي وبين الله تعالى كما يدل على ذلك سياق الآيات الشريفة: ﴿علّمَهُ شَديدُ القُوى. ذو مرَّةٍ فاسْتَوى. وهُوَ بالأُفُقِ الأعلى. ثُمَّ دَنى فَتَدلّى. فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنى﴾ (النجم، – *أي أن ملك الوحي هو مخلوق ذو قوة شديدة وهو الذي علم النبي الأكرم وكان واقفا بالافق الأعلى ثم اقترب من النبي الى درجة أنه كان قاب قوسين أو أدنى من النبي. وعليه فإن التفسير الوارد في هذه الرواية لا يتفق مع القرآن الكريم وذلك يستوجب ضرب الرواية عرض الجدار. – وقد ذكر في اصول الكافي في ((باب ما عند الائمة من سلاح رسول الله ومتاعه)) قصة الحمار الذي يسمى ((عفير)) وهي: ((روي أن

اميرالمؤمنين عليه السلام قال: إن ذلك الحمار كلّم رسول الله – صلى الله عليه وآله – فقال: بأبي أنت وأمي إن أبي حدثني عن أبيه عن جده، عن أبيه أنه كان مع نوح في السفينة فقام اليه نوح فمسح على كتفه ثم قال: يخرج من صلب هذا الحمار حمار يركبه سيد النبيين وخاتمهم فالحمدلله الذي جعلني ذلك الحمار.)) وكما نلاحظ أن هذه الرواية مرسلة ومقطوعة السند ولا يعلم من جعل مثل هذه الخرافة العجيبة ونسبها الى أمير المؤمنين، ولكن الشيخ الكليني نقلها في اصول الكافي، والعجيب أن الكليني نفسه صدق بهذه الرواية وأوردها في كتابه الذي يقول عنه أنه جمع فيه الآثار الصحيحة!! ولكن لا أحد يعلم أن هذه الجماعة من الحمير كيف حفظت حديث النبي نوح ونقلته عن واحد بعد الآخر، وكذلك لا يعلم أن هذه الحمير كم بلغ عمر الواحد منها من مئات السنين بحيث أن عدد الأجيال منذ زمان نوح الى زمان النبي الأكرم لا يتجاوز خمسة أجيال؟ وهكذا كلام الحمار الاخير بلسان عربي فصيح، ونقله للحديث كما ورد في الرواية، كل ذلك من العجائب، ولا أظن أن أحدا ذكر للشيخ الكليني هذه الرواية على سبيل المزاح والاستهزاء. – وذكر الشيخ الكليني في كتابه هذا في ((باب مولد أبي جعفر محمد بن علي الثاني)) حديثاً غريبا آخر هو: ((علي بن ابراهيم. عن أبيه قال: استأذن على أبي جعفر عليه السلام قوم من أهل النواحي من الشيعة فاذن لهم فدخلوا فسألوه في مجلس واحد عن ثلاثين ألف مسألة فأجاب عليه السلام وله عشر سنين.)) وهذه الرواية مقطوعة من حيث السند لأن والد علي بن ابراهيم، وهو ابراهيم ابن هاشم القمي، لا يعلم من أين أخذ هذه الرواية؟ وبخاصّة أن الراوي لم يذكر حضوره في هذا المجلس، واما متن الرواية فخير دليل على كذبها، لأنه كيف يتمكن الانسان أن يجيب على ثلاثين ألف مسآلة في مجلس واحد؟ فحتى لو فرضنا أن الاجابة على هذه المسائل كانت سهلة وميسورة على الامام الجواد ولكن كيف تمكن السائلون من طرح ثلاثين ألف مسألة في

مجلس واحد الا أن يستغرق هذا المجلس عدة أيام بلياليها. فلو فرضنا أن السؤال والجواب عنه يستغرق دقيقة واحدة فقط فإنّ ثلاثين ألف دقيقة تساوي خمسمائة ساعة فمعنى ذلك أن الاجابة على ثلاثين ألف سؤال تستغرق أكثر من عشرين يوماً بلياليها، فكيف وقعت هذه المحاورة في مجلس واحد؟ – وذكر الشيخ الكليني في اصول الكافي في باب كتاب ((فضل القرآن)) رواية بهذا النص: ((علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال: إن القرآن الذي جاء به جبرئيل الى محمد سبعة عشر الف أية)). ونعلم أن آيات القرآن الكريم الذي بين ايدينا لا تتجاوز سبعة آلاف آية فاذا صحت رواية اصول الكافي هذه فلابد أن يكون قد حذف أكثر من نصف القرآن، وهذا القول باطل ولا أساس له لأن الله تعالى قد وعد بحفظه ((إنّا نَحنُ نزّلنا الذِكْرَ وإنّا لَه لَحافِظونَ)) الحجر الآية. وهناك رواية مشهورة عن الامام علي عليه السلام عن رسول الله أنه قال: ((جميع آيات القرآن ستة آلاف أية ومئتان و ستة وثلاثون آية)). وأما ما احتمله بعض الشارحين لاصول الكافي من اختلاف المقصود من الآيات في رواية الكافي مع المصحف الموجود، هو احتمال لا وجه له، لأن لازم ذلك أن الامام الصادق (ع) قد عد كل ثلاث آيات آية واحدة. وبطلان هذا المعنى لا يخفى على أحد. مضافاً الى أن هذا الكلام مخالف للحديث النبوي الشريف. وكذلك انقطاع سند الحديث في أصول الكافي لأن علي بن الحكم لم يكن معاصرا للكليني. وليست هذه المرة الاولى التي ينقل فيها الكليني حديثاً يصرح بتحريف القرآن بل نجده في موارد كثيرة من كتاب الكافي وروضة الكافي ينقل مثل هذه الروايات الباطلة والمخرّبة حتى أخذ عنه القول بتحريف القرآن جملة من علماء الشيعة أمثال ((الفيض الكاشاني)) في كتاب ((تفسير الصافي)) والشيخ نعمة الله الجزائري في ((الانوار النعمانية)) والحر العاملي في ((وسائل الشيعة)) والشيخ أحمد النراقي في كتاب ((مناهج الاحكام)) والسيد عبدالله شبّر

في ((مصابيح الانوار)) والسيد هاشم البحراني في مقدمة تفسيره الموسوم بـ ((البرهان في تفسيرالقرآن)) وغيرهم من علماء الشيعة ومفسّريهم بحيث اصحبت مقولة تحريف القرآن وصمة عارٍ على جبين الشيعة يصعب التخلص منها مهما حاول المتأخرون منهم، كالعلامة الطباطبائي صاحب ((الميزان)) والسيد الخوئي في ((البيان)) والشيخ مكارم شيرازي في ((الأمثل))، التخلص منهما والدفاع عن القرآن والتشيع مقابل اتهامات المغرضين والمخالفين. وننقل هنا ما ذكره الفيض الكاشاني في تفسير الصافي من القول بتحريف القرآن مستنداً في ادعائه هذا الى جملة مما نقله الكليني وأمثاله من روايات موضوعة وأخبار كاذبة في هذا الباب. قال في المقدمة السادسة من تفسيره بعد أن أورد ما رواه الكليني في الكافي وعلي بن ابراهيم القمي في تفسيره من روايات تقرر تحريف القرآن: ((أقول: المستفاد من جميع هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت عليهم السلام أن القرآن الذي بين أظهرنا ليس كما كما أنزل على محمد (ص) بل منه ما هو خلاف ما أنزل الله ومنه ما هو مغيّر محرّف وإنه قد حذف عنه أشياء كثيرة منها اسم علي (ع) في كثير من المواضع ومنها غير ذلك وأنه ليس أيضا على الترتيب المرضي عند الله وعند رسول الله (ص).)) وكنموذج مما أورده الكليني أيضا من روايات تصرح بتحريف القرآن ما ذكره في روضة الكافي (الحديث *من قصة الحارث بن عمرة الفهري الذي غضب عندما قال رسول الله (ص) لعلي بن أبي الب (ع) : ((إن فيك شبها من عيسى بن مريم..)) فقال الحارث: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء.. تقول الرواية أنه جاءته حجارة فرضخت هامته ثم أتى الوحي الى النبي (ص) فقال: سأل سائل بعذاب واقع للكافرين (بولاية علي) ليس له دافع من الله ذي المعارج قال الراوي: قلت: جعلت فداك إنا لا نقرؤها هكذا. فقال: هكذا والله نزل بها جبرئيل على محمد (ص) وهكذا هو والله مثبت في مصحف فاطمة..

)). ورغم أن الرواية لم تذكر اسم الامام الذي كان يخاطبه الراوي (ابو بصير) الا أن لحن الكلام وقول أبي بصير ((جعلت فداك)) وذكر الكليني لها في كتابه كلها تشير الى أنها رواية عن امام المعصوم. ونموذج آخر ما أورده الكليني في الكافي، باب (الاشارة والنص على أميرالمؤمنين (ع)) من قول رسول الله (ص) لأبي بكر وعمر يوم غدير خم أن: ((قوما فسلما عليه بامره المؤمنين. فقالا: أمن الله أو من رسوله يا رسول الله ؟ فقال لهما رسول الله (ص) : من الله ومن رسوله فأنزل الله عزوجل: ((ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها.. الى قوله: ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون (أئمة هي أزكى من أئمتكم))) قال: قلت جعلت فداك أئمة؟ قال: أي والله أئمة. قلت: فانا نقرأ أربى. فقال: ما أربى؟ وأوما بيده فطرحها)) ونلاحظ هنا أن الراوي الكذاب غفل عن أن سورة النحل التي وردت فيها هذه الآية مكية ولا ارتباط لها بواقعة الغدير التي وقعت في السنة الاخيرة من الهجرة في المدينة، أما الآية الشريفة فهي ((.. أمّةً هي أربى من أمّة)) هذا والقرآن الكريم محفوظ بحفظ الله تعالى قطعا لقوله تعالى: ﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾ ويقول عزوجل ﴿إنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ ويقول تعالى أيضا مؤكدا هذا المعنى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ مضافا الى الروايات التي تصل حد التواتر في لزوم التمسك بكتاب الله وأنه المرجع للمسلمين ولزوم عرض روايات النبي وأهل بيته الطاهرين على القرآن لمعرفة الحق من الباطل والصحيح من الموضوع منها، فاذا سرى الخلل والشك في آيات القرآن نفسها كما توحي بذلك هذه الروايات الموضوعة فلايبقى للمسلمين ميزانا للحق والباطل ولا مرجعا يرجعون اليه في عقائدهم وأحكام دينهم بعد تفشي الوضع والاختلاق في الثقل الثاني وهو السنة الشريفة. وهذا هو ما يصبو اليه هؤلاء الغلاة الدجالين. – روى الشيخ الكليني في اصول الكافي في ((باب النوادر)) من

كتاب التوحيد: ((محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن اسماعيل، عن الحسين بن الحسين، عن بكر بن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن الهيثم بن عبدالله، عن مروان بن صباح قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: إن الله خلقنا فاحسن صورنا وجعلنا عينه في عباده ولسانه الناطق في خلقه، ويده المبسوطة على عباده بالرأفة والرحمة، ووجهه الذي يؤتى منه، وبابه الذي يدل عليه وخزانه في سمائه وأرضه، بنا أثمرت الأشجار، وأينعت الثمار، وجرت الأنهار، وبنا ينزل غيث السماء وينبت عشب الأرض، وبعبادتنا عبدالله ولولا نحن ما عبدالله. ونلاحظ على هذه الرواية: أولا: إن في سند هذه الرواية اشخاصا مجهولين وغير موثقين مثل مروان بن صباح الذي يقول عنه المامقاني: ليس له ذكر في كتب الرجال، و ((بكر بن صالح)) الذي يقول عنه العلامة الحلي: ضعيف جدا كثير التفرد بالغرائب. ثانيا: أما من حيث المتن فبعض بنود الرواية يخالف القرآن الكريم بصراحة، مثلا ورد في هذه الرواية، ((خزّانه في سمائه وأرضه)) مع أن القرآن الكريم يقول: ((قل لا أقول لكم عندي خزائن الله)) الانعام، الآية. أو ما ورد في هذه الرواية ((لولا نحن ما عبد الله)) بينما يقول القرآن الكريم ((وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة واتياء الزكاة وكانوا لنا عابدين)) الانبياء، الآية. – وأورد الشيخ الكليني في روضة الكافي تحت عنوان ((حديث الموت على أي شيء هو)) يقول: ((محمد عن أحمد، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله – عليه السلام – قال: سألته عن الأرض على أي شيء هي ؟ قال: على حوت ! قلت: فالحوت على أي شيء هو؟ قال: على الماء. قلت: فالماء على أي شيء هو ؟ قال: على صخرة ! قلت: على أي شيء الصخرة؟ قال: على قرن ثور أملس ! قلت: فعلى أي شيء الثور؟ قال: على الثرى! قلت: فعلى أي شيء الثرى؟ فقال: هيهات، عند ذلك ضل علم العلماء.)) ولا يحتاج بيان خرافة هذه الرواية الى مزيد توضيح أو نقد. ويروي

الشيخ الكليني في روضة الكافي رواية أخرى ترتبط بالرواية السابقة ويذكر فيها علة وقوع الزلزلة، وهذه الرواية هي: ((علي بن محمد، عن صالح، عن بعض أصحابه، عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبدالله – عليه السلام – قال: إن الحوت الذي يحمل الأرض أسر في نفسه أنه إنما يحمل الأرض بقوته ! فأرسل الله تعالى اليه حوتا اصغر من شبر أكبر من فتر، فدخلت في خيا شيمه، فصعق، فمكث بذلك أربعين يوما ثم إن الله عزوجل رأف به ورحمه وخرج. فاذا أراد الله – جل و عز – بأرض زلزلة بعث ذلك الحوت الى ذلك الحوت فإذا رآه اضطرب فتزلزلت الأرض. وبالرغم من أن هذه الرواية لا تحتاج لاثبات بطلانها الى مزيد توضيح كما في الرواية الأولى ولكننا نذكر أنه لا يعلم أن ((صالح)) الوارد في الرواية من هو؟ لأن عبارة (بعض اصحابه) الواردة في سند هذا الحديث تحكي عن مجهولية رجال السند. – ويروي الشيخ الكليني في روضة الكافي أيضا: ((عنه (علي بن محمد) عن صالح، عن الوشاء، عن كرام، عن عبدالله بن طلحة قال: سألت أبا عبدالله – عليه السلام – عن الوزغ فقال: رجس وهو مسخ كله! فاذا قتلته فاغتسل. فقال: إن أبي كان قاعدا في الحجرة ومعه رجل يحدثه فاذا هو بوزغ يولول بلسانه، فقال أبي للرجل: أتدري ما يقول هذا الوزغ ؟ قال: لا علّمني بما يقول: قال: فإنه يقول: والله لئن ذكرتم عثمان بشتيمة لاشتمن علياً حتى يقوم هيهنا ! قال: وقال أبي: ليس يموت من بني أمية ميت إلا مسخ وزغا.. الحديث! وفي سند هذه الرواية نقرأ اسم ((كرّام)) الذي هو ((عبدالكريم بن عمرو)) الذي يقول عنه النجاشي في كتابه أنه واقفي المذهب ((رغم أن المامقاني يدافع عنه)) والراوي الآخر هو ((عبدالله بن طلحه)) الذي يقول عنه المامقاني: لم نقف فيه على مدح. واما متن الرواية فيدل على أن الوزغ ناصبي ومعادٍ لاميرالمؤمنين ولكن كيف نال هذا الحيوان هذه الدرجة من الادراك لعقائد الناس بحيث يتدخل في المسائل التاريخية ويجادل في قضية خلافة

عثمان بن عفان ويدافع عنه ؟ألا ينبغي أن تكون هذه الرواية مصدر استغراب وتعجب لدى العقلاء؟ ولكن اذا تقرر أن يكون الحمار راويا ومحدثا فلا بأس بأن يكون الوزغ مؤرخا ومتكلما أيضا. ويا ليت المسأله انتهت عند الوزغ فحسب. فالروايات امتدت في تعميق هذه الخرافة في أوساط الشيعة أن العصفور مثلامن المخالفين ومن أهل السنة والقبّرة من الشيعة، بل ورد في الروايات أن صنفاً واحداً من الحيوانات والطيور قد يكون فيه الشيعي والسني، من قبيل ما ورد أن الامام الصادق (ع) كان يتحدث مع اصحابه إذ نزلت عصافير على مقربة منه فناولها الامام بعض الحب وفتات الخبز، وبعد هنيئة حطت عصافير اخرى في ذلك المكان فما كان من الامام الا أن انتهرها وزجرها فطارت، ولما سئل عن سبب ذلك قال بأن العصافير الاولى كانت موالية لنا والطائفة الثانية كانت موالية لغيرنا!! ومن هنا سرت الخرافة الى عقول الشيعة حتى أن بعض الفضلاء كان يحدثني في الطريق بين قم وطهران عن أحد العلماء المعاصرين وكان يثني عليه أنه شديد الولاية لأهل البيت (ع)، ومن جملة افكاره الولائية ومعتقداته الشيعية أنه كان يرى أن هذه الصحراء (وأشار بيده الى الصحراء بين قم وطهران) هي سنّية في الاصل ولهذا فهي مجدبة وقاحلة، بينما الجبال الواقعة في شمال ايران شيعية ولذلك أصبحت خضراء يانعة مليئة بالغابات والمناطق الجميلة!! أقول: اذا كان هذا هو حال العلماء فكيف بالعوام؟! – ويروي الشيخ الكليني في اصول الكافي في باب ((مجالسة أهل المعاصي)) رواية لا اشكال في سندها ظاهرا ولكن متنها لا ينسجم مع آيات القرآن الكريم فلابد من القول ببطلانها وخاصةٍ أن بعض الاعلام استند عليها في مقام الاستدلال، وهذه الرواية هي: ((محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن داوود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البراءة

منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرهم الناس ولايتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة.)) لا شك أن أهل البدع يستحقون الذم واللوم والتقريع، ولكن لا سبيل الى البهتان والاتهام لأن ذلك حرام شرعا وعقلا، حيث يقول القرآن الكريم: ((ولا يجر منكم شنئان قوم على أن لا تعدلوا)) المائدة – وثانيا: أن العقل يحكم بأن اتهام اهل البدع وبهتانهم لا يعود بنتيجة حسنة على المؤمنين لأنه من المحتمل أن يأتي يوم ويفتضح امر هذا البهتان أمام الناس ويؤدي الى فضيحة قائله وكذبه وبالتالي انعدام الثقة به بين الناس، وهذا يعود على أهل الحق بالضرر اكثر من أهل البدعة. مضافا الى أن سب المخالفين والمبتدعين يؤدي الى تجرئهم على أهل الحق وشتمهم للمقدسات أيضا حيث يقول القرآن الكريم في ذلك: ((ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوا بغير علم)) الانعام، والجدير بالذكر أن بعض شراح الكافي فسروا عبارة ((باهتوهم)) الواردة في هذه الرواية بقولهم: أي اجعلوا أهل البدع حيارى بقوة البرهان والدليل ولكن هذا المعنى لا يتناغم مع مفاهيم المفردات العربية، لانه رغم أن الفعل الثلاثي المجرد ((بهت)) بمعنى دهش وسكت متحيرا، ولكن هذا الفعل هو من باب ((مفاعلة)) وقد جاء بصورة ((باهته)) بمعنى حيّرة وأدهشه بما يفترى عليه من الكذب. أجل، فلا يمكن الدفاع عن المقدسات والدين الالهي بأدوات الكذب والدجل والبهتان لأهل البدع وتوقع الثواب من الله تعالى، بل يكون الدفاع بالبرهان والدليل فان ((الغايات لا تبرر الوسائط)). – ويروي الكليني في الكافي ج، حديثاً عن أميرالمؤمنين (ع) أنه قال: ((والذي بعث محمداً (ص) نبياً بالحق وأكرم أهل بيته ما من شيء تطلبونه من حرز من حرق أو غرق أو سرق أو افلات دابة من صاحبها أو ضالة أو آبق الا وهو في القرآن، فمن أراد ذلك فليسألني عنه، قال: فقام اليه رجل فقال: يا أميرالمؤمنين أخبرني

عما يؤمن من الحرق والغرق؟ فقال: إقرأ هذه الآيات ((ألله الذي أنزل الكتاب وهو يتولى الصالحين)) ((وما قدروا الله حق قدره – الى قوله – سبحانه وتعالى عما يشركون)) فمن قرأها فقد أمن الحرق والغرق – قال: فقرأها رجل واخطر من النار في بيوت جيرانه وبيته وسطها فلم يصبه شيء – ثم قام له رجل آخر فقال: يا أميرالمؤمنين إن دابتي استصعبت عليّ وأنا منها على وجل فقال: إقرأ في اذنها اليمنى ((وله أسلم من في السماوات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون)) فقرأها فذلت له دابته – وقام اليه رجل آخر فقال: يا أميرالمؤمنين إن أرضي مسبعة وإن السباع تغشى منزلي ولا تجوز حتى تأخذ فريستها فقال: إقرأ ((لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم. فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم)) فقرأها الرجل فاجتنبته السباع. ثم قام اليه آخر فقال: يا أميرالمؤمنين إن في بطني ماء أصفر فهل من شفاء؟ فقال: نعم بلا درهم ولا دينار ولكن اكتب على بطنك آية الكرسي وتغسلها وتشربها وتجعلها ذخيرة في بطنك فتبرأ باذن الله عزوجل ففعل الرجل فبرأ باذن الله – ثم قام اليه آخر فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن الضالة فقال: أقرأ يس في ركعتين وقل: يا هادي الضالة رد عليّ ضالتي – ففعل فردّ الله عزّوجلّ عليه ضالّته – ثمّ قام إليه آخر فقال: يا أميرالمؤمنين أخبرني عن الآبق فقال: اقرأ ((أو كظلمات في بحر لجيّ يغشاه موج من فوقه موج – إلى قوله : ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور فقالها الرجل فرجع اليه الابق . ثم قام اليه آخر فقال: يا أميرالمؤمنين أخبرني عن السرق فإنه لا يزال قد يسرق لي الشيء بعد الشيء ليلا؟ فقال له ؟ اقرأ إذا أويت الى فراشك قل ادعوا الله أو ادعوا الرّحمن أيّاما تدعوا . إلى قوله: وكبّره تكبيرا ثم قال أميرالمؤمنين (ع) من بات بأرض قفر فقرأ هذه الآية ((إنّ ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش . إلى قوله: ـ تبارك الله

رب العالمين حرسته الملائكة وتباعدت عنه الشياطين قال: فمضى الرّجل فاذا هو بقرية خراب فبات فيها ولم يقرأ هذه الآية فتغشاه الشيطان وإذا هو آخذ بخطمه فقال له صاحبه: أنظره واستيقظ الرّجل فقرأ الآية فقال الشيطان لصاحبه: أرغم الله أنفك أحرسه الآن حتى يصبح، فلمّا أصبح رجع الى أميرالمؤمنين (ع) فأخبره وقال له: رأيت في كلامك الشفاء والصدق، ومضى بعد طلوع الشمس فاذا هو بأثر شعر الشيطان مجتمعا في الارض)) هذا الحديث الى درجة من وضوح البطلان والزيف بحيث لا حاجة الى البحث في سنده (وان كان سنده لا يخلو من قوة لدى أصحاب الرجال سوى أن محمد بن يحيى يروي عن الضعاف). وفي اعتقادي أن أحد الاسباب المهمة لتخلف المسلمين هو وجود مثل هذه الروايات الخرافية التي كرّست في المسلمين روح التواكل والكسل والتمسك بالقضايا الغيبية لحل المشاكل الفردية والاجتماعية التي يواجهها الانسان في حركة الحياة والواقع، فبدلا من البحث العلمي لاكتشاف المرض ومعالجته بالطرق العلمية يتمسك المسلم بهذه الرواية لعلاج وجع البطن وما عليه الا أن يقرأ آية معينة حتى يشفى بدون أن ينفق في ذلك درهما أو دينارا كما تقول الرواية، وإن لم تؤثر قراءة الآية في شفائه كما هو المتوقع، فهو من قضاء الله وقدره وبسبب ذنوب الانسان واعماله!! ثم إن مثل هذه الروايات تستبطن إهانة كبيرة للقرآن الكريم وتؤدي الى ابتعاد الناس عنه بعد أن يرون عدم تأثير هذه الآيات في نيل مرادهم والحصول على مقصودهم. والسؤال الذي يطرح نفسه هو أن هذه الرواية تقرر نتيجة العمل بكل ما ورد فيها من تفاصيل وكأن الراوي قد صحب كل واحد من هؤلاء الرجال وبقي عنده أشهر أو سنوات وبان له تأثير قراءة هذه الآيات في دفع الشر والمرض عنهم لا سيما وأن بعض هؤلاء الرجال كان قد قدم على أميرالمؤمنين (ع) من منطقة صحراوية بعيدة كما يظهر من قوله ((يا أميرالمؤمنين إن أرضي أرض مسبعة..)) ومعرفة تأثير قراءة الآية لا يتحقق بيوم أو

يومين لأن الرواية لم تقل أن السبع كان يأتيه في كل يوم والا لنفذ ما عنده من أنعام ودجاج، وهكذا في الرجل الذي لم يحترق بيته حيث يستلزم أن الراوي ذهب الى تلك المنطقة – وبقي هناك مدة طويلة لأن من غير الطبيعي أن يحدث الحريق غداة ذلك اليوم الذي سأل فيه ذلك الرجل أميرالمؤمنين (ع) عن آية تؤمنه من الحرق وكأنه كان يعلم بوقوع الحريق بعد يوم أو أيام قلائل في محلته !! وتتضاعف المهزلة عندما تحدث الراوي عن الرجل الذي ذهب لوحده الى قرية خراب فبات فيها ولم يقرأ هذه الآية فتغشاه الشيطان ثم قرأها فحرسه الشيطان ولكن كيف سمع الرجل أو الراوي صوت الشيطان وهو يتحدث مع صاحبه ؟ وكيف يؤمر الشيطان بحراسة الرجل مع أن أميرالمؤنين (ع) يقول في الرواية (وتباعدت عنه الشياطين) ؟ وكيف يرى أثر شعر الشيطان على الأرض (على فرض أن الشيطان له شعر) والقرآن الكريم يصرح بعدم امكان رؤية الناس له إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونه ولماذا سقط شعر الشيطان على الأرض ؟! فذلك ما لم يذكره لنا الراوي لهذه الرواية.. – ونقرأ ما أورده الكليني في كتابه ((الكافي)) من روايات عجيبة وغريبة في علم الأئمة وأنهم يعلمون بما كان وبما يكون الى يوم القيامة وأن عندهم علوم الأنبياء جميعا وأن عندهم الصحيفة والجفر وما الى ذلك، وعلى سبيل المثال ما ذكره في باب ((أن الأئمة ورثوا علم النبي وجميع الأنبياء والاوصياء الذين من قبلهم)) الحديث: قال: ((.. عن عبدالله بن جندب أنه كتب اليه الرضا (ع) : أما بعد فان محمداً (ص) كان أمين الله في خلقه فلمّا قبض (ص) كنا أهل البيت ورثته، فنحن أمناء الله في أرضه، عندنا علم البلايا والمنايا وأنساب العرب ومولد الاسلام وإنا لنعرف الرجل اذا رأيناه بحقيقة الايمان وحقيقة النفاق وإن شيعتنا لمكتوبون بأسمائهم وأسماء آبائهم، أخذ الله علينا وعليهم الميثاق، يردون موردنا ويدخلون مدخلنا، ليس على ملّة الاسلام غيرنا وغيرهم، نحن النجباء النجاة ونحن افراط الانبياء ونحن أبناء

الاوصياء ونحن المخصوصون في كتاب الله عزوجل ونحن أولى الناس بكتاب الله ونحن أولى الناس برسول الله (ص) ونحن الذين شرع الله لنا دينه فقال في كتابه: ((شرع لكم (يا آل محمد) من الدين ما وصى به نوحا (قد وصّانا بما وصّى به نوحا) والذي أوحينا إليك (يا محمد) وما وصّينا به ابراهيم وموسى وعيسى (فقد علّمنا وبلّغنا علم ما علّمنا واستودعنا علمهم، نحن ورثة اولى العزم من الرّسل) أن أقيموا الدين (يا آل محمد) ولا تتفرّقوا فيه (وكونوا على جماعة) كبر على المشركين (من اشرك بولاية علي) ما تدعوهم اليه (من ولاية علي) إن الله (يا محمد) يهدي إليه من ينيب)) من يجيبك الى ولاية علي (ع). وفي هذا المجال أيضا يروي الكليني حديثا آخر في باب: فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة (الحديث: *قال الراوي (أبو بصير) : ((دخلت على أبي عبدالله (ع) فقلت له: جعلت فداك إني أسالك عن مسألة ههنا أحد يسمع كلامي؟ قال: فرفع أبوعبدالله (ع سترا بينه وبين بيت آخر فاطلع فيه ثم قال يا أبا محمد: سل عمّا بدالك، قال: قلت: جعلت فداك ان شيعتك يتحدثون أن رسول الله (ص) علّم عليّا (ع) بابا يفتح له منه ألف باب؟ قال: فقال: يا أبا محمد: علّم رسول الله (ص) عليا (ع) ألف باب يفتح من كل باب ألف باب قال: قلت: هذا والله العلم، قال: فنكت ساعة في الارض ثم قال: إنه لعلم وما هو بذاك قال: ثم قال: يا أبامحمد، وإن عندنا الجامعة وما يدريهم ما الجامعة ؟ قال: قلت: جعلت فداك وما الجامعة، قال: صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله (ص) وإملائه من فلق فيه وخط عليّ بيمينه، فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج الناس اليه حتى الأرش في الخدش وضرب بيده اليّ وقال: تأذن لي يا أبامحمد؟ قال: قلت: جعلت فداك انما أنا لك فاصنع ما شئت، قال: فغمزني بيده وقال: حتى أرش هذا، قال: قلت: هذا والله العلم ! قال: إنه لعلم وليس بذاك، ثم سكت ساعة، ثم قال: وإن عندنا الجفر وما يدريهم ما الجفر؟ قال: قلت: وما الجفر ؟ قال: وعاء من أدم فيه علم

النبيين والوصيين وعلم العلماء الذين مضوا من بني اسرائيل، قال: قلت: إن هذا هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذاك، ثم سكت ساعة ثم قال: وإن عندنا لمصحف فاطمة (ع) وما يدريهم ما مصحف فاطمة (ع) قال: قلت: وما مصحف فاطمة (ع) قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد، قال: قلت: هذا والله العلم، قال: إنه لعلم وما هو بذاك، ثم سكت ساعة ثم قال: إن عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن الى أن تقوم الساعة، قال: قلت: جعلت فداك هذا والله هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذاك، قال: قلت: جعلت فداك فأي شيء العلم ؟ قال: ما يحدث بالليل والنهار الأمر بعد الأمر والشيء بعد الشيء الى يوم القيامة)) لا ندخل في مناقشة رجال السند في روايات هذا الباب لاختلاف العلماء في وثاقة أو ضعف الرواة في كل واحدة منها فبينما يرى المجلسي في مرأة العقول صحة هاتين الروايتين، يرى البهبودي عدم صحة جميع روايات هذين البابين، ولكن المشكلة ليست في السند. بل لما تتضمنه هذه الروايات من دجل وافتراء ومعارضة للقرآن الكريم والعقل السليم. بل معارضة للروايات التي أوردها الكليني نفسه بعد عدة صفحات من كتابه المذكور في باب ((لولا أن الأئمة (ع) يزدادون لنفذ ما عندهم)) وعلى سبيل المثال يروي الكليني في هذا الباب عن صفوان بن يحيى قال: ((سمعت أبا الحسن (ع) يقول: كان جعفر بن محمد (ع) يقول: لو لا أنا نزداد لأنفدنا)) ويروي أيضا عن المفضل عن أبي عبدالله (ع) قال: ((ما من ليلة جمعة الأ ولأولياء الله فيها سرور. قلت: كيف ذلك جعلت فداك؟ قال: اذا كان ليلة الجمعة وافى رسول الله (ص) العرض ووافى الأئمة (ع) ووافيت معهم فما أرجع الا بعلم مستفاد ولولا ذلك لنفد ما عندي)) نلاحظ هنا أن الكليني نسي ما ذكره قبل صفحات من علم الأئمة بما كان وما يكون الى يوم القيامة وأنهم ورثة النبيين والأوصياء جميعا ليقرر بعدها أن علم الامام عرض للزوال في كل أسبوع!! ولو لم

يسافر الى العرش ويسترفد من العلوم والمعارف الغيبية لنفد ما عنده. فلسائل أن يسأل: اذن أين الجفر ومصحف فاطمة الذي فيه ثلاثة أضعاف القرآن الكريم والذي تدعي رواية الكافي أنه موجود عند الأئمة؟! وما هي حقيقة هذا العلم الذي ينفد في كل أسبوع مرة ونحن نرى أن علماء الاسلام وجميع علماء الارض لا يحتاجون في بقاء علومهم الى الصعود الى العرش للتزود منه ولم نسمع من أحدهم أن علمه قد نفد لمدة اسبوع! هذا أولا.. وثانياً: إن مثل هذه الروايات تخالف صريح القرآن الكريم. مثلا نقرأ في الرواية الاولى أن الرضا (ع) يقول (وفي الحقيقة أن الراوي الكذاب يقول ذلك وينسبه الى الامام الرضا (ع)) : ((عندنا علم البلايا والمنايا)) وهذا المعنى يخالف قوله تعالى: ((وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت)) وتقول الرواية: ((وإنا لنعرف الرجل اذا رأيناه بحقيقة الايمان وحقيقة النفاق)) وهو خلاف قوله تعالى: ((وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم)) فهل يعقل أن الله تعالى قد حجب عن رسوله العلم بمن حوله من المنافقين ورزق هذا العلم لذريته!؟ وتقول الرواية: ((ونحن المخصوصون في كتاب الله)) والله تعالى يقول في موارد عديدة من كتابه الكريم أن هذا القرآن ((بيان للناس)) ((هدى للناس)) ((وما أرسلناك الا كافة للناس)) ولم يقل للأئمة خاصة!! ثالثاً: إن الرواية المذكرة ولغرض دعم وجهة النظر السابقة في تخصيص القرآن بأهل البيت، استدلت بالآية من سورة الشورى موحية بنوع من التحريف المعنوي، وهي قوله تعالى: ((شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا..)) على أساس أن قوله ((شرع لكم)) خطاب للأئمة من أهل البيت (ع) كما تنص الرواية المذكورة، فاذا علما أن سورة الشورى مكية وقد نزلت في وقت لم يتزوج فيه الامام علي (ع) من فاطمة الزهراء (ع) ولم يكن هدف القرآن حينذاك تقرير مسألة الامامة والولاية للامام علي (ع) ليكون المراد من المشركين في

الآية الشريفة هم المشركون بولاية أهل البيت (ع) بل المشركون في مكة الذين كانوا على خلاف مع رسول الله (ص) في مسألة الوحي لا الامامة. حنيئذ نعلم جيدا زيف هذه الرواية وأن غرض الراوي الكذاب لم يكن سوى إلهاء الناس عن الرجوع الى القرآن وصرفهم عن المصدر الاساس للوحي والدين الى أجواء الروايات التي يكثر فيها الدجل والخرافة وبالتالي يتمكن الغلاة وقوى الانحراف من تأويل آيات القرآن الكريم حسب مشتهياتهم والتلاعب بعقول المسلمين والشيعة خاصة ونسبة هذه الأقاويل والاكاذيب الى الائمة (ع) !! ثم تستمر الرواية بالقول ((ولا تتفرقوا فيه (وكونوا على جماعة)) كبر على المشركين (من أشرك بولاية علي) ما تدعوهم اليه (من ولاية علي)..)) فاذا علمنا أن الأئمة من أهل البيت كانوا يمارسون الامامة واحدا بعد الآخر فما معنى هذه التوصية لهم بعدم التفرق والكون على جماعة؟ ومتى كان النبي (ص) وهو في مكة يدعو الناس الى ولاية علي بن ابي طالب (ع) وهم لم يؤمنوا بعد برسالته ونبوته؟! ثم إن الرواية تقرر مبدأ الجبر الباطل بالضرورة لدى جميع العلماء حيث تقول ((وإن شيعتنا لمكتوبون باسمائهم وأسماء آبائهم أخذ الله علينا وعليهم الميثاق.. ليس على ملة الاسلام غيرنا وغيرهم!)) فجميع المسلمين كفار ومرتدين ما عدا الشيعة !! كما تقرره هذه الرواية المزيفة. رابعا: نصل الى فقرة غريبة اخرى من روايات هذا الباب، وهي أن الأئمة ((ورثة)) النبي أو الوحي، وهنا يحق لنا أن نتساءل عن المراد من ((الارث)) في هذا المورد وهل يعقل أن يرث انسان العلم من غيره؟! لقد وردت هذه المفردة في القرآن الكريم تارة بمعنى إرث الاموال ((الآية من سورة البقرة)) وهو غير مقصود الرواية قطعا، واخرى وردت في مورد أهل الجنة الذين يرثون الفردوس (كالآية من سور الأعراف و من سورة الانبياء) وثالثة في مورد زوال قوم من البشر ومجيئ قوم آخرين مكانهم كما في وراثة بني اسرائيل أرض فلسطين (الاعراف: *لأن الارض لله يورثها من يشاء من

عباده (الاعراف: *، ورابعة في مورد الملك (كما في الآية من سورة النمل) حيث تقول الآية ((وورث سليمان داود..)) وكان السائد في الحكومات الملكية أن منصب الملك ينتقل بعد وفاة الأب الى ابنه. ويحتمل أيضا أن يكون المراد وراثة مقام النبوة حيث إن داود وسليمان من الأنبياء. فاذا علمنا أن جميع هذه الموارد لا تعقل بالنسبة الى ميراث الأئمة من النبي الاكرم (ص) حيث لا نبي بعده، ولم يكن ملكا فيرثه ذريته وليس مقصود الرواية ميراث الأرض أو الجنة، اذن فما معنى كون الائمة هم ورثة النبي (ص) وجميع الأنبياء؟! وما معنى أن النبي (ص) ورث علم الانبياء السابقين ثم أورثه ذريته والحال أن الفاصلة بينه وبين اولئك الانبياء تبلغ مئات السنين ولم يكن نبينا الكريم من ذرية انبياء بني اسرائيل، ولم يكن يعلم شيئا من علومهم قبل سن الاربعين، وبعد أن نزل عليه الوحي استغنى به عن وراثة العلم؟! ثم كيف يرث الامام علي (ع) علوم النبي (ص) وهو ابن عمه وليس من ذريته، بل هو القائل بأن علمه بتعليم النبي (ص) ((علمي رسول الله الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب)) وليس عن طريق الميراث؟ نعم اذا كان المراد من ميراث العلم وراثة القابلية الذهنية والاستعداد النفسي أو وراثة الكتب التي فيها العلوم النبوية فهو أمر معقول. الا أنه لا يختص بالائمة فقد يوجد الكثير من الناس ممن يتمتعون بهذه القابلية. أما الكتب فنعلم أن رسول الله لم يخلف كتابا سوى القرآن، وكذلك يرد الاشكال في كيفية توريث ابن العم (علي بن ابيطالب) هذه القابلية والذكاء. أو في كيفية وراثة الأئمة علوم الانبياء جميعا وبين الطائفتين (الانبياء والأئمة) مئات السنين مع العلم بانهم (الائمة) ليسوا من ذراري الانبياء؟ فان كان العلم المذكور مجرد الهام الالهي للائمة كما تصرح به بعض روايات الكافي (باب أن الائمة اذا شاؤوا أن يعلموا علموا، وأنهم يزدادون كل ليلة جمعة) فما الحاجة بعد ذلك الى وراثة العلم من الانبياء والاوصياء السابقين؟ وما حاجة النبي (ص)

مع وجود الوحي الى علوم الانبياء عن طريق الميراث ولا سيما أن الروايتين و من هذا الباب تصرحان بأن نبينا الكريم (ص) قد ورث سليمان وان سليمان ورث داود (إن سليمان ورث داود وإن محمدا ورث سليمان وإنا ورثنا محمداً) ؟ وتستمر روايات الكافي في استغراق مثل هذه الخرافات والاكاذيب حتى أنها تصرح (في الباب ما عند الائمة من آيات الانبياء عليهم السلام) بأنهم ورثوا عصا موسى وأنها تنطق اذا استنطقت وقد أعدت للقائم (ع) يصنع بها ما كان يصنع موسى وكذلك ألواح موسى وخاتم سليمان وحجر موسى الذي كان يضربه فينبع منه الماء وقميص يوسف الذي كان لابراهيم (ع) عندما القي في النار فلم يصبه اذى ببركة هذا القميص الذي أتى به جبرئيل من الجنة.. الى غير ذلك من الخزعبلات التي أوردها رواة الشيعة الكذابون لاخفاء هالة موهومة من عنصر الغيب على الائمة (ع) والحال أن كل عاقل يفهم أن عصا موسى أو قميص يوسف وخاتم سليمان وامثالها لم تكن تحوي عناصر القوة والاعجاز لدى الانبياء بل إن الله أجرى المعجزة للانبياء بواسطتها حيث يقول تعالى: ((قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم)) الانبياء: . وليس لقميص ابراهيم دخل في حمايته من النار. وهكذا الحال في عصا موسى وخاتم سليمان ولكن القصاصين والدجالين أبوا ألا أن ينسجوا حول هذه الادوات والملابس قصصا وأساطير ليوحوا الى أوليائهم أن الائمة يتمتعون بعلوم غريبة وقدرات خارقة لا تتيسر لأحد من البشر!! خامساً: أما الرواية الثانية وكذلك روايات هذا الباب (الباب وفيه روايات) الذي يتضمن ذكر الجفر والجامعة ومصحف فاطمة (ع) فانها تدل بوضوح تام على عدم انحصار الوحي بالنبي الاكرم (ص) وتتناقض مع خاتمية الرسالة حيث نقرأ فيها أن جبرئيل كان يحدث فاطمة بعد وفاة النبي (ص) وكان الامام علي (ع) يملي احاديث جبرئيل هذه، أو أن الائمة محدثون بواسطة الملائكة في حين أن الامام علي نفسه يقول في نهج البلاغة وهي ينعى رسول الله ((لقد انقطع

بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة والانباء وأخبار السماء)) فان لم يكن مصحف فاطمة يتناول أخبار السماء والغيب بل أحكام الشريعة والدين – كما رجحه بعض الفقهاء والاعلام – فكان الاجدر بفاطمة أن تأخذها من أبيها في حال حياته وحينئذ فلا معنى لنزول جبرئيل عليها بعد وفاء ابيها ليملي عليها كتابا أكبر من القرآن بثلاث مرات.. ثم ما معنى أن لا يكون في هذا المصحف ولا كلمة من كلمات القرآن كما تقول الرواية ؟ الا يوجد فيه ذكر لكلمة: الله. العدل. الظلم، السماء، الماء، الخير، الشر وامثال ذلك من الكلمات الموجودة كلها في القرآن الكريم؟! والمشكلة الاخرى التي تواجه هذه الرواية هي أنها تقرر أن علوم الائمة مقتبسة من هذه الكتب، بل نقرأ في كتاب المواريث (فروع الكافي، ج، ص *أن زرارة يسأل الامام الباقر (ع) عن سهم الارث للجد، فيطلب منه الامام أن يمهله الى غد ليقرأ هذا الحكم الشرعي من كتاب له: ((قال (ع) : اذا كان غدا فالقني حتى اقرئك في كتاب قلت: أصلحك الله، حدثني فان حديثك أحب اليّ من أن تقرئينه في كتاب فقال لي الثانية: اسمع ما أقول لك، اذا كان غدا فالقني حتى اقرأه في كتاب)). فهنا نرى أن الامام الباقر (ع) يصر على أن يقرأ الحكم الشرعي في كتاب له، وهذا المعنى يتعارض مع ما ذكره الكليني من روايات عديدة في الكافي من أن الائمة محدثون ملهمون وأن علمهم لدنّي يأخذونه كل ليلة جمعة من العرش أو من الهام الملائكة كما مر علينا في الروايات آنفاً!! ثم إن الرواية تقول إن الامام مضافا الى ما لديه من الجعفر ومصحف فاطمة وما ورثه من علوم الانبياء والوصيين، أنه يعلم بما كان وما يكون الى يوم القيامة!! وهذا هو علم الغيب الذي استأثر به الله تعالى لنفسه ونفاه أهل البيت (ع) عن انفسهم في روايات عديدة يرويها الكليني نفسه في كتابه الكافي (ج) في باب (نادر فيه ذكر الغيب) حيث ينتقل في الحديث عن سدير أنه قال: ((كنت أنا وأبو بصير ويحيى البزاز وداود بن كثير في

مجلس أبي عبدالله (ع) اذا خرج الينا وهو مغضب فلما أخذ مجلسه قال: يا عجبا لأقوام يزعمون أنا نعلم الغيب. ما يعلم الغيب الا الله عزوجل لقد هممت بضرب جاريتي فلانة، فهربت مني فما علمت في أي بيوت الدار هي؟..)) فكيف يعقل أن يعلم الامام بما كان وما يكون الى يوم القيامة ولا يعلم مكان الجارية في الدار؟ بل إن الراوي للرواية محل البحث يكذب نفسه بنفسه، فعندما يسأل الامام: هل هاهنا أحد يسمع كلامي؟ فيقوم الامام برفع الستار بينه وبين الغرفة المجاورة ليرى هل هناك شخص آخر يسمع كلامهما: ((فرفع أبوعبدالله سترا بينه وبين بيت آخر فاطلع فيه ثم قال: سل..)) وتستمر الرواية هذه لتقول: إن الامام يعلم ما يحدث بالليل والنهار الأمر بعد الأمر والشيء بعد الشيء الى يوم القيامة!! فكيف يحيط الشخص بكل هذا العلم الواسع وهو لا يعلم ماذا وراء الستر الى جانبه؟!. ثم هل أن وصل علم الأئمة الى مراتب عظيمة بحيث فاق علم رسول الله (ص) الذي يقول عنه القرآن الكريم: ((وما ادري ما يفعل بي ولا بكم)) ((و لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير)) ((ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان)) وفي مقطع من الرواية المذكورة أن ((الجامعة)) عبارة عن صحيفة فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج اليه الناس حتى الارض في الخدش وغمز الامام الراوي بيده وقال: حتى إرش هذا !! ويحق لنا أن نتسائل عن دية هذه الغمزة الخفيفة ما مقدارها؟ وأين هي في أحكام الشريعة؟ ولماذا لم يذكر الامام مقدارها؟ فاذا لم يذكر مقدارها إذن فما فائدة وجودها في الصحيفة المذكورة للامّة الاسلامية؟! سادساً: وجاء في مقطع آخر من الرواية محل البحث أن الامام قال بأن لديه مصحف فاطمة وهو ثلاثة أضعاف القرآن وليس فيه حرف واحد من القرآن، ولكن الكليني نفسه الذي ينقل هذه الخرافات في كتابه الكافي، ينقل رواية أخرى في روضة الكافي عن ((أبي بصير)) من أصحاب الامام الصادق (ع) يقول فيها: ((.. ثم أتى الوحي الى النبي (ص) فقال:

سأل سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية علي ليس له دافع من الله ذي المعارج)). قال: قلت: جعلت فداك إنا لا نقرؤها هكذا. فقال (ع) : هكذا والله نزل بها جبرئيل علي محمد (ص)، وهكذا هو والله مثبت في مصحف فاطمة)) !! وأنت ترى أن هؤلاء الدجالين والرواة الكذابين يقررون تارة أن مصحف فاطمة ليس فيه شيء من كتاب الله، واخرى يوردون سورة المعارج بعد أن يدسوا فيها سمومهم ويدعون أنها موجودة في مصحفة فاطمة!! وفي آخر الرواية نقرأ أن الامام يعلم بما كان وما يكون الى يوم القيامة، ثم يقول إن ذلك ليس بعلم، وعندما يسأله الراوي عن العلم أي شيء هو ؟ يقول: ((ما يحدث بالليل والنهار الامر بعد الأمر والشيء بعد الشيء الى يوم القيامة)) ونتساءل: ما الفرق بين هذا العلم وبين العلم بما كان وبما يكون الى يوم القيامة؟ من الواضح أنه لا فرق بينهما البته. ومن البديهي أيضا أن الامام (ع) لم يقل مثل هذا الكلام اطلاقاً، ولكن الراوي فضح نفسه بنفسه عندما أراد أن يثبت علوماً مختلفة وغريبة للامام. والشيء الآخر عن مصحف فاطمة العجيب أن الامام يقول عنه في الرواية الثانية التي يرويها الكليني في هذا الباب: ((إن الله تعالى لما قبض نبيه (ص) دخل على فاطمة (ع) من وفاته الحزن ما لا يعلمه الا الله عزوجل فأرسل الله اليها ملكا يسلّي غمّها ويحّدثها، فشكت ذلك الى أميرالمؤمنين (ع) فقال: اذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي، فأعلمته بذلك فجعل أميرالمؤمنين (ع) يكتب كما سمع حتى أثبت من ذلك مصحفا، قال: ثم قال: أما إنه ليس فيه شيء من الحلال والحرام ولكن فيه ما يكون)) وهنا نتساءل: اذا كان الملك يحدث فاطمة بما سيكون بعدها، ومن هذه الاخبار ما سيجري على ذريتها من المصائب والمحن كما تصرح الرواية الخامسة من هذا الباب من أن جبرئيل كان يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها ويطيب نفسها ويخبرها عن أبيها ومكانه ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها وكان علي يكتب ذلك. فهذا مصحف فاطمة

– فهل يعقل أن يسلّي جبرئيل فاطمة (ع) بأن يذكر لها مصائب الحسين وزينب وما سيجري عليهم في كربلاء من القتل والأسر والسبي كل ذلك للتخفيف عن آلامها بمصاب أبيها (ص) ؟! هل ترتاح فاطمة لخبر مقتل ابنها الحسن (ع) بالسم ورمي جنازته بالسهام؟! ثم اذا كان جبرئيل يأتيها لتسليها فلماذا تشكوه الى أميرالمؤمنين (ع) كما تقول الرواية ((فشكت ذلك الى أميرالمؤمنين)) ؟ واذا كان الامام علي (ع) يسمع صوت الملك ويكتب ما يقول فلماذا طلب من فاطمة أن تخبره بوقت مجيئه؟ ثم ألم يرد في المتواتر من الروايات أن جبرئيل ملك الوحي لم ينزل على أحد بعد رسول الله (ص)، فكيف نزل على فاطمة؟ ولماذا لم ينزل على أمير المؤمنين (ع) وهو أفضل من فاطمة وأجدر ان يعلم بما سيجري على الامة من بعد رسول الله (ص) لموقع الامامة؟ واذا كان يعلم بذلك من رسول الله (ص) فلماذا أخذ يكتب ما يقوله جبرئيل لفاطمة ؟ ولماذا طلب منها أن تخبره بوقت مجيئه ليسمع ما يقول الملك لها ؟ وهل يعقل أن يتضمن هذا الكتاب أو المصحف كل ما سيجري على الامة الاسلامية بعد وفاة الرسول (ص) كما تصرح الرواية الثامنة في هذا الباب: ((قال (ع) : كنت أنظر في كتاب فاطمة (ع) ليس من ملك يملك (الارض) الا وهو مكتوب فيه باسمه واسم ابيه وما وجدت لولد الحسن فيه شيئا)). أم إنه من وضع دجالين الشيعة الذي كانوا يستخدمون سلاح الروايات في صراعهم مع ابناء الحسن (ع) والزيدية والمعتزلة الذين كانوا يدعون الناس الى اشخاص آخرين غير الأئمة (كمحمد بن عبد الله كما تقول الرواية السابعة من هذا الباب) ؟ ومع غض النظر عن كل ذلك تثار هنا علامة استفهام اخرى جديرة بالتأمل وهي أن الأئمة لماذا لم يضعوا هذه الكتب المفيدة التي فيها الحلال والحرام بأيدي أصحابهم ليستنسخوا منها ما يحتاجون اليه وما تحتاج اليه الأمة من احكام الحلال والحرام كما وضع ائمة المذاهب الاسلامية الاخرى كتبا في الفقه والاصول والتفسير وما الى ذلك ؟ ولماذا هذا

الاحتكار لأحكام الشرعية أو لعلوم الانبياء الماضين أو لما سيحدث في المستقبل ؟ لقد كنا نسمع أن أطباء اليهود فما يمضى كان أحدهم يحتكر علم الطب وصناعة الادوية ولا يعلّمه أو يطلع عليه أحد الا ابنه ليحتفظ بهذا الامتياز المهم لنفسه وذريته بين الناس وليبقى الناس محتاجون اليهم.. فهل يعقل أن يكون الامام المعصوم الذي يفترض أن يكون معلما للبشرية وحافظا لدين الله ومظهر الرحمة الالهية في عباده، حاله حال أطباء اليهود في كتمان العلم واحتكار المعرفة؟! الا تمثل هذه الروايات المزيفة إهانة لمقام الامام المعصوم (ع) وتكريسا للخرافة والدجل في أذهان العوام باسم مذهب التشيع؟ ـ وينقل الكليني أيضا في كتابه ((الكافي)) ج في باب مولد الحسن بن علي (ع) : رواية عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن أبي عبدالله (ع) (الحديث الخامس من هذا الباب) أنه قال: ((إن الحسن (ع) قال: إن لله مدينتين إحداهما بالمشرق والاخرى بالمغرب، عليهما سور من حديد وعلى كل واحد منهما الف ألف مصراع وفيها سبعون ألف ألف لغة يتكلم كل لغة بخلاف لغة صاحبها وأنا أعرف جميع اللغات وما فيهما وما بينهما، وما عليهما حجة غيري وغير الحسين أخي)). أخي القاريء: هذا هو كتاب الكافي الذي قرأت قبل قليل ثناء علماء الشيعة عليه وعلى مؤلفه بأنه أوثق رجال الشيعة وأعلمهم وأصدقهم وأنه رئيس المحدثين وحافظ الملة. وهذا الحديث الى درجة من وضوح البطلان أن المجلسي الذي فاق الجميع بذكر الخرافات والاكاذيب ينتقد بشدة هذا الحديث في كتابه ((مرآة العقول)) بعد أن أعجزه التأويل والتبرير ويقول عنه: ((هذه الكلمات شبيهة بالخرافات وتصحيح النصوص والآيات لا يحتاج الى ارتكاب هذه التكلفات والله يعلم حقائق الموجودات)) ثم هل يعقل أن يكون لمدينة من المدن بناها البشر سور من حديد فيه مليون باب أو نصف مليون باب (لكل باب مصراعان) ؟! وكيف يتكلم هؤلاء بسبعين مليون لغة؟ فعلى فرض أن عدد سكان هذه المدينة سبعون

مليون شخص وكل واحد يتكلم لغة لوحده، اذن فكيف يتفاهم مع الآخرين ؟ وما فائدة أن يعلم الامام الحسن (ع) سبعين مليون لغة ويعلم بكل ما في هاتين المدينتين؟ وما فائدة كونه حجة على سكان هاتين المدينتين ولم يأت اليه أحد منهما ليتعلم احكام الدين ولم يبعث الامام احدا من اصحابه لتعليم هؤلاء الملايين من البشر الشيعة أحكام دينهم أو على الاقل جباية الخمس والزكاة منهم؟! أما سند الرواية ففيه ((يعقوب بن يزيد)) وهو كاتب لأحد أعوان بني العباس يسمى ((أبو دلف)) وقد أكثر من رواية الاحاديث الخرافية، وهو الذي ينقل الرواية المشهورة في ثواب زيارة الحسين (ع) في يوم النصف من شعبان عن الامام الصادق (ع) أنه قال: ((من زار قبر الحسين (ع) في النصف من شعبان غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر)) ويروي عن الامام الصادق (ع) أيضا: ((من زار قبر أبي عبدالله (ع) يوم عاشوراء عارفا بحقه كان كمن زار الله تعالى في عرشه)) فلو قبلنا أن ثواب الزيارة يبلغ درجة من العظم بحيث يغفر الله له جميع ذنوبه المتقدمة، فما بال الذنوب المتأخرة ؟ وكيف يعطي الامام (ع) ضمان لشيعته من العذاب مهما ارتكبوا من الذنوب واجترحوا من السيئات بمجرد زيارتهم لقبر الحسين (ع) يوم النصف من شعبان؟ وما هو فرق هذه الزيارة مع صكوك الغفران التي ابتدعتها الكنيسة في العصور الوسطى وصارت مضرب المثل في الخرافة والدجل من قبل علماء الاسلام؟ ولا بأس هنا بالاشارة الى هذه الحقيقة المهمة، وهي أن أهل البيت (ع) طالما اشتكوا من هؤلاء الرواة والاصحاب بما لم يشتكوا من حكام الجور وأعوان الظلمة، فالمظلومية التي تعرض لها أهل البيت (ع) من هؤلاء الشيعة الكذابين والمغالين فاقت كل ظلامة واجهها الائمة (ع) حتى أن الامام موسى بن جعفر (ع) كان يقول: ((لو ميّزت شيعتي لم أجد الا واصفة (أي قول بلا عمل) ولو امتحنتهم لما وجدتهم الا مرتدين، ولو تمحصتهم لما خلص من الألف واحد، ولو غربلتهم غربلة لم يبق منهم الا

ما كان لي. إنهم طال ما اتكؤوا على الأرائك فقالوا: نحن شيعة علي. إنما شيعة علي من صدّق قوله فعله)) وهكذا نرى أن أكثر الشيعة إنما نسبوا أنفسهم للتشيع بدوافع شخصية وأهواء نفسية فكانوا يطرحون تصوراتهم وعقائدهم من خلال ما ينسبونه الى أهل البيت (ع) من أحاديث موضوعة وروايات محرفة، ولو ألقينا نظرة على كتب الرجال وطالعنا سيرة الرواة وأصحاب الائمة لرأينا العجب العجاب من كثرة الدجالين والغلاة وأهل البدع وأصحاب المطامع الذين اتخذوا من صحبة الائمة ستارا وقناعا يسترون به مطامعهم ونواياهم وبذلك تمكنوا من توجيه ضربات مدمرة للدين والمذهب هذه الطريقة. والأنكى من ذلك أن علماء الشيعة، الذين عرفوا هؤلاء الرواة والدجالين من خلال تحقيقات أصحاب الرجال والمؤرخين وطعنوا في رواياتهم وكتبهم، لا يمتنعون من نقل هذه الروايات بأسناد هؤلاء الكذابين والوضاعين في كتبهم بحيث أن القاريء الشيعي عندما يجد هذه الرواية في كتاب الشيخ المفيد أو الشيخ الطوسي يتصور أن هذه الرواية معتبرة ويلتزم بمضمونها في حين أن الشيخ المفيد نفسه أو الطوسي يعترف في مكان آخر بضعف سندها أو عدم اعتبار الكتاب الذي أخذ منه هذه الرواية، ومثال ذلك ما نراه من موقف علماء الشيعة من كتاب ((سليم بن قيس)) أو ((تفسير العسكري)) حيث يعترف المحققون منهم بعدم اعتبار هذين الكتابين وعدم الوثوق بأسنادهما، الا أنك ترى أن كتب هؤلاء المحققين لا تخلو من أحاديث مأخوذة من هذين الكتابين!! ـ وقد عقد الكليني بابا في الكافي تحت عنوان ((باب أن الائمة يعلمون علم ما كان وما يكون وأنه لا يخفى عليهم الشيء صلوات الله عليهم)) ونقل فيه ستة أحاديث في هذا المجال مشحونة بالافتراء على أهل البيت (ع) ولا اعتبار لها سندا ولا دلالة، ولا يخفى أن العنوان المذكور ((لا يخفى عليهم الشيء)) لم يرد في روايات هذا الباب بل وضعه الكليني من عنده تشبيهاً للأئمة (ع) بما ورد في القرآن الكريم من وصف الله تعالى ((إن

الله لا يخفى عليه شيء)) وعلى أية حال نقرأ في الحديث الأول من هذا الباب: ((عن سيف التمار قال: كنا مع أبي عبدالله (ع) جماعة من الشيعة في الحجر فقال: علينا عين ؟ فالتفتنا يمنة ويسيرة فلم نر أحداً فقلنا: ليس علينا عين. فقال: ورب الكعبة ورب البينة – ثلاث مرات – لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أني أعلم منهما ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما، لأن موسى والخضر أعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة وقد ورثناه من رسول الله (ص) وراثة)) ويقول أيضا في الحديث الثاني عن جماعة من أصحابنا أنهم سمعوا أبا عبدالله (ع) يقول: ((إني لأعلم ما في السماوات وما في الأرض وأعلم ما في الجنة وأعلم ما في النار وأعلم ما كان وما يكون، قال: ثم مكث هنيئة فرأى أن ذلك كبر على من سمعه منه قال: علمت ذلك من كتاب الله عزوجل يقول: فيه تبيان كل شيء)) تقدم بعض الكلام عن علم الامام بما كان وما يكون الى يوم القيامة وأنه عبارة اخرى عن علم الغيب الذي نفاه الائمة (ع) عن أنفسهم لاختصاصه بالذات المقدسة، ولكن في هذا الباب يعود الكليني ليؤكد هذه المقولة الباطلة بعدة روايات اخرى تفوح منها رائحة الكذب وتكاد تزكم الانوف، فهذه الروايات، كما تقدم، مخدوشة سندا ودلالة.. أما السند: ففي رجاله نرى بعض الرواة الضعفاء المعروفين بالكذب والغلو من قبيل ((ابراهيم بن اسحاق الاحمر)) و ((محمد بن سنان)) وغيرهما من الرواة، فالاول ((ابراهيم بن اسحاق الاحمر النهاوندي)) يقول عن الشيخ الطوسي في كتاب الفهرست أنه ضعيف ومتهم في دينه. وقال كل من الغضائري والنجاشي والعلامة الحلي إنه ضعيف. ولكن مع الاسف نرى أن رواياته التي يرويها في باب المزار كثيرة ومسطورة في المصادر الحديثية، مثلا يروي حديثا عن الامام الرضا (ع) أنه قال: ((من زارني على بعد داري ومزاري أتيته يوم القيامة في ثلاث مواطن حتى أخلصه من أهوالها: اذا تطايرت الكتب يمينا وشمالا، وعند الصراط،

وعند الميزان)). وقلنا فيما سبق أن أهل البيت (ع) بعد أن رأوا كثرة الكذبة والدجالين من رواة أحاديثهم أمرونا بعرض أخبارهم على القرآن لأنهم لا يقولون شيئا خلاف قول الله عزوجل في كتابه، فما وافق كتاب الله أخذنا به، وما خالفه ضربنا به عرض الجدار. وهذا الحديث يخالف كتاب الله في العديد من آياته الشريفة حيث يقول تعالى عن يوم القيامة: ((يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله)). ويقول: ((أفمن حق عليه العذاب أفانت تنقذ من في النار)). ويقول: ((كل نفس بما كسبت رهينة)). ويقول عن امرأتي نوح ولوط: ((فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا)) وغير ذلك من الآيات القرآنية التي تكشف عن زيف هذا الحديث الموهوم، ولكن ذهنية العوام من الشيعة تتمسك بأمثال هذه الاحاديث الموهموة باعتبارها صادرة من المعصومين (ع) ويتخذونها عقيدة دينية وكأنها من المسلمات، وهكذا يسري الانحراف في العقيدة الى عقول الناس. الراوي الآخر هو ((محمد بن سنان)) قال عنه النجاشي في رجاله أنه: ضعيف جداً لا يعول عليه ولا يلتفت الى ما تفرد به، وقال النجاشي بأن الفضل بن شاذان قال: لا أحل لكم أن تروووا أحاديث محمد بن سنان. أما الدلالة: فالحديث الاول يناقض بعضه بعضاً، فكيف يعقل أن يعلم انسان بما كان وما يكون الى يوم القيامة وفي نفس الوقت لا يعلم بما حوله من وجود جاسوس أو عدم وجوده بحيث يسأل من أصحابه: علينا عين ؟ فلما نظر أصحابه يمنة ويسره فلم يروا أحداً صرح بذلك التصريح الخطير؟! هذا أولا.. وثانياً: ليس من المعلوم أن موسى والخضر كانا يعلمان بما كان حتى يقول الامام في هذه الرواية: اعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن، وهناك شواهد من القرآن الكريم على أن موسى لم يدّع هذا الادعاء بل لم يكن يعلم بفتنة السامري لقومه حتى اخبره الله ((فانا قد فتنّا قومك من بعدك وأظلهم السامري)) وبعد أن رجع موسى الى قومه وشاهد انحرافهم غضب كثيرا وأخذ يوبخ اخاه هارون الذي قاله له: ((إن القوم

استضعفوني وكادوا يقتلونني)) بل إن النبي الاكرم (ص) نفسه لم يكن يعلم بما كان حتى أخبره القرآن والوحي ببعض الحوادث التي جرت على الامم والاقوام السالفة مع انبيائهم (غافر: *ثالثا: إن الله تعالى خاطب نبيه الكريم مرارا في القرآن بعبارة ((قل إن أدري)) و ((لا تدري)) و ((ما أدري)) فكيف تدعي الرواية أن رسول الله (ص) كان له علم ما كان وما يكون؟! رابعاً: إن رسول الله (ص) كثيرا ما يؤخر جواب مسألة حتى ينزل عليه الوحي ويخبره بالجواب فكيف يكون له علم كان وما يكون؟ خامساً: تقدم فيما سبق أنه لا معنى لوراثة العلم الا عند الخرافيين. سادساً: إن هذا الحديث وأمثاله يوجه إهانة كبيرة للامام المعصوم الذي يتعالى عن الانانيات واشكال الفخر بما أنعم الله عليه، وهل سمعنا أن رسول الله (ص) قد تفاخر يوما بمثل هذه المفاخرة ونسب لنفسه علم ما كان وما يكون الى يوم القيامة مع أنه أحوج ما يكون الى اظهار هذه النعمة ليصدقه الناس ويؤمنوا بنبوته؟ إذن فلماذا يتصدى الامام وبدون سؤال مسبق الى التعريف بنفسه وفضائله رغم صعوبة تصديق الناس له واحتمال حدوث أثر سلبي لذلك حسب ما ورد في الرواية الثانية أن الامام رأى أن هذا الكلام كبر على من سمعه من أصحابه فلجأ الى الاستشهاد بالقرآن الكريم؟! سابعاً: هل يعقل أن الامام المعصوم يخطيء في قراءة آية من القرآن ولا يعرف تلاوتها مهما كانت قصيرة؟ فنحن نقرأ في الرواية الثانية أن الامام استشهد لكلامه بقول الله عزوجل ((فيه تبيان لكل شيء)) مع أن الآية الصحيحة الواردة في القرآن الكريم هي ((نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء)) ولاتوجد آية في القرآن تقول: ((فيه تبيان لكل شيء)) ؟! ثامناً: أين العلم بما كان وما يكون في كتاب الله؟ وهل يوجد في القرآن الكريم مهما توغلنا في باطنه ومعانيه، اسماء جميع أهل الجنة وجميع أهل النار؟ وهل يسع كتاب مهما بلغ حجمه أن يسع في طياته أخبار جميع ما في السموات والارض منذ الازل وحتى آخر الدنيا؟! وأما قول القرآن الكريم من كونه

((تبيانا لكل شيء)) فالقرينة الحالية تقرر أن ((كل شيء)) هنا تتعلق بامور الهداية والتشريع والسير في خط الكمال المعنوي كما نقول عن مائدة أعدت للضيوف أن ((فيها كل شيء)) أي كل شيء يؤكل، فلا يتوقع السامع لهذا الكلام أن يجد في المائدة أدوات النجارة والخياطة وانواع السيارات ووسائل النقل!!

نقد أحاديث تفسير القرآن إن تفسير القرآن الكريم يعد بين العلوم الاسلامية في المرتبة الأولى من حيث الأهمية، وقد استخدم علماء الاسلام مناهج متنوعة في تفسيرهم للقرآن الكريم، وأفضل منهج هو تفسير القرآن بالقرآن أي أن المفسر يسعى لرفع اجمال الآية أو ابهام مضمونها بالاستمداد بالآيات الأخرى لاستجلاء المعنى الحقيقي للآية الشريفة. وهذا هو المنهج الذي استخدمه رسول الله كما ورد في كتب التفسير عن معنى كلمة ((ظُلم)) في الآية من سورة الأنعام. الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم.. حيث استعان بالآية من سورة لقمان إن الشرك لظلم عظيم حيث فسر الظلم بالشرك. إن سياق سورة الانعام التي تحكي عن مناظرة ابراهيم الخليل (ع) مع المشركين تؤيد هذا التفسير أيضا. ومن هنا فأن رسول الله وبهذه الطريقة علّم المسلمين كيف يستخرجون مراد الآية الكريمة بالمقارنة مع الآيات الأخرى ويفهموا مقاصدها. ولكن بعض محدثي الشيعة الذين يميلون الى ((الاخبارية)) سلكوا طريقا آخر لتفسير القرآن الكريم وهو ((تفسير القرآن بالروايات)) أي أن فهم الآيات لا يتسنى للمسلمين الا بالرجوع الى الروايات التفسيرية الواردة عن أئمة أهل البيت والاعتماد عليها مطلقا. وهذا المنهج يواجه اشكالا أساسياً، وهو أن الاحاديث المتواترة الواردة عن الأئمة تقرر عرض الحديث على القرآن الكريم لمعرفة صحته من سقمه لا أن تكون الأحاديث مفسرة بالقرآن الكريم.

مضافا الى ذلك أن القرآن الكريم يفهم من خلال التدبر والا فكيف يكون هو المعيار لتشخيص الأحاديث الصحيحة من السقيمة؟ وبعبارة أخرى أن فهمنا للحديث الفلاني وأنه موافق للقرآن أم لا متفرع على فهمنا للقرآن الكريم بنفسه. وقد وردت في القرآن الكريم تأكيدات كثيرة على مسألة التدبر في فهم الآيات الشريفة كما قال تعالى: ﴿كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكّر أولوا الألباب﴾ (ص) ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ (محمد) ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ (النساء) ﴿أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين﴾ (المؤمنون).. ومع ذلك فأن بعض المحدثين من علماء الامامية الاخباريين اشتغلوا بجمع الروايات التفسيرية الصحيح منها والسقيم وكتبوا في تفسير القرآن بواسطة الروايات، ومن جملة هذه التفاسير تفسير علي بن ابراهيم القمي وتفسير محمد بن مسعود العياشي وتفسير البرهان للسيد هاشم البحراني، وتفسير الوافي للفيض الكاشاني. هنا نذكر بعض النماذج من هذه الروايات التفسيرية المذكورة في الكتب الحديثية ونسعى لنقدها وبيان مخالفتها للقرآن الكريم، ومع الأسف فإنّ المصادر الروائية تتضمن أحاديث كثيرة من هذا القبيل. نماذج من التفسير الروائي: – جاء في تفسير علي بن ابراهيم القمي في ذيل الآية الشريفة ﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها﴾ (البقرة) ((حدثني أبي، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن المعلّى بن خنيس عن أبي عبدالله – عليه السلام – إنّ هذا المثل ضربه الله لأميرالمؤمنين علي بن أبي طالب فالبعوضة أميرالمؤمنين وما فوقها رسول الله والدليل على ذلك قوله: ((فاما الذين أمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم)) يعني أميرالمؤمنين كما أخذ رسول الله الميثاق عليهم)) ونلاحظ على هذا التفسير العجيب: أولا: إن معلى بن خنيس الذي يروي هذا الحديث عن الامام الصادق مباشرةً غير موثق لدى علماء الرجال، فالنجاشي يقول في

حقه: هو ضعيف جدا لا يعول عليه. ويقول ابن الغضائري كما ينقل العلامة الحلي عنه: الغلاة يضيفون اليه كثيرا ولا أرى اعتمادا على شيء من حديثه. وعلى هذا الأساس فان معلى بن خنيس لو كان نفسه مورد ثقة أيضا فمع ذلك فالأحاديث التي يرويها مشكوك فيها لأنها وقعت في معرض التحريف. أما بالنسبة الى الراوي الثاني ((قاسم بن سليمان)) فحاله ليس أفضل من الراوي الأول، فالمامقاني يقول عنه: ((قد ضعف الرجل غير واحد)))). فهل يبقى اعتبار لصدر الرواية بمثل هذا السند عن الامام الصادق (ع) ؟ ثانيا: إن الآية محل البحث جاءت في مقام التحقير وبيان المورد التافه لا التجليل والتعظيم حيث تقول ان الله لا يستحي من أجل هداية الناس أن يمثل بشيء حقير وتافه كالبعوضة كما نقرأ في سور قرآنية أخرى التمثيل بالعنكبوت، فهنا يعد تمثيل الامام علي بالبعوضة نوعاً من الاهانة الصريحة لمقام هذا الامام العظيم وخاصّة أن المفسرين يرون أن عبارة ((فما فوقها)) المذكورة في الآية الشريفة تشير الى تفاهة البعوضة كما ذكر الشيخ الطبرسي ذلك في تفسير ((مجمع البيان)) : قيل فما فوقها في الصغر والقلة لأن المعيار هاهنا الصغر. وهذا التفسير صحيح في نظرنا لأن الله تعالى الذي لا يستحي أن يمثل بموجود حقير كالبعوضة فبطريق أولى لا يستحي أن يمثل بموجودات أكبر منها كالأسد والجمل والفيل وامثال ذلك. فلا يبقى معنى لذكر هذا الموضوع في عبارة ((فما فوقها)) أما لو قلنا مثلا أن شخصا قال بأنني لا أستحي من اعطاء درهم لفقير فلا معنى لأن يقول أنني لا أستحي أيضا من اعطاء مال أكثر من هذا المبلغ، ولكنه يصح أن يقول إنني لا أستحي من اعطاء درهم فما دونه، أي أنني لا أستحي من اعطاء نصف درهم أو أقل. ومع هذا التوضيح يكون مصداق ((فما فوقها)) هو رسول الله حسب هذا التفسير حيث أن مقام الرسول الأكرم (ص) يكون أقل وأدنى من مقام أميرالمؤمنين (ع)، فهذا المعنى مخالف لضروريات الاسلام وكلام علي بن ابي

طالب نفسه. مضافا الى ذلك فاننا نرى أن متن الرواية يشهد على كذب هذا التفسير ولا يثبت المدعى بأي وجه، فالامام (ع) أسمى من أن يكرر مدعاه حين الاستدلال فيكون مصادرة على المطلوب كما يقال، أما بقية الآية الشريفة فتقول: ((فاما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم)) فما هي علاقة هذا الكلام بمقولة أن المراد من البعوضة هو أميرالمؤمنين؟ – ورد في تفسير ((محمد بن مسعود العياشي)) في ذيل الآية الشريفة: ﴿يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾ (البقرة) عن هارون بن محمد الحلبي قال: سألت أباعبدالله عن قول الله: يا بني اسرائيل، قال: هم نحن خاصّة. وفي ذيل هذه الرواية يقول: عن محمد بن علي عن ابي عبد الله قال: سألته عن قوله ((يا بني اسرائيل)) قال: هي خاصّة بآل محمد. ثم يقول: عن أبي داوود عمّن سمع رسول الله يقول: أنا عبدالله اسمي أحمد وأنا عبدالله اسمي اسرائيل. أما عن هذا التفسير العجيب والغريب فلابد من القول: أولا: أن محمد بن مسعود العياشي رغم كونه مورد وثوق علماء الامامية ولكن جميع رواته ليسوا من الثقاة. فالنجاشي يقول في حقه: كان يروي عن الضعفاء كثيرا. ويقول العلامة الحلي أيضا في حال العياشي هذا التعبير كذلك. وأما مورد الكلام في سند الروايات المذكورة هنا فأن ((هارون بن محمد)) رجل مجهول في كتب الرجال، وذكر البعض أنه ((الحلبي)) وليس أحد منهم ((هارون بن محمد)) وفي الرواية الثانية أيضا لم يذكر السند كاملا بل حذف بعضه وتم ارساله، وفي الرواية الثالثة نقرأ عبارة ((عمن سمع رسول الله)) ولا يعلن من هو الراوي هذا ؟ وعليه فأن سند رواية العياشي لا يمكن الاعتماد عليه. ثانيا: إنّ مدلول رواية العياشي تافه جدا، لأنه لو قبلنا أن اسم رسول الله هو اسرائيل وقبلنا أن آل محمد هم بنو اسرائيل المذكورون في القرآن الكريم، فسنواجه مشكلة أكبر، وهذه المشكلة هي أن القرآن الكريم يذكر في سورة البقرة نفسها أنه يذم بني اسرائيل بشدة ويخاطبهم الله تعالى من موقع التقريع والتوبيخ فيقول: ﴿وآمنوا بما

أنزلت مصدّقا لما معكم ولا تكونوا أوّل كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وإيّاي فاتّقون (البقرة) وكذلك يتحدث القرآن عن فساد بني اسرائيل ويقول: وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا.. (الاسراء) فمع وجود هذه الآيات الشريفة كيف يمكن للشخص أن يدعي أن المراد من ((بني اسرائيل)) هم آل محمد؟ ألا يُعد هذا الكلام إهانة لهؤلاء الأولياء العظماء ؟ وأساسا في أي كتاب من كتب التاريخ والسير سمي رسول الله باسرائيل ليكون آل محمد بني اسرائيل ؟ أليس هذا من أوضح الأكاذيب؟ – ويذكر محمد بن مسعود العياشي في تفسيره بالنسبة الى الآية الكريمة آمن الرسول بما انزل اليه من ربه (البقره) حديثا عن الامام الصادق عليه السلام يذكر فيه: ((إن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – كان نائما في ظل الكعبة فأتاه جبرئيل ومعه طاس فيه ماء من الجنة فأيقظه وأمره أن يغتسل به ثم وضعه في محمل، له ألف ألف لون من نور ثم صعد به حتى انتهى الى أبواب السماء فلما رأته الملائكة نفرت عن أبواب السماء وقالت: إلهين، إله في الأرض وإله في السماء !)) هذه الرواية المضحكة لا اعتبار لها سندا ولا دلالة لأنه: أولا: إن الراوي لها هو ((عبدالصمد بن بشير)) وهو رجل مجهول الهوية ولا أثر له في كتب الرجال. ثانيا: إن هذه الرواية تعتبر الملائكة مجموعة من الجهلاء الذين لا يعرفون الله تعالى لأنها تدعي أن الملائكة بمجرد أن رأوا رسول الله ظنوا أنهم أمام إله جديد صعد من الأرض. وهذا الكلام يحكي بذاته عن جهالة الراوي بتعاليم القرآن الكريم الذي يصرح أن جميع الملائكة هم من الموحدين كما تقول الآية في سورة آل عمران: شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم (آل عمران) ولكن رواية ابن بشير هذه ترى بأن الملائكة من المشركين، بينما الآية محل البحث وهي من سورة البقرة تقرر أن الايمان بالملائكة واجب بعد الايمان بالله تعالى، والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله (البقره) والأنكى

من ذلك أن الرواية المذكورة تذكر في ذيلها: ومر النبي (ص) حتى انتهى الى السماء الرابعة فإذا هو بملك وهو على سرير، تحت يده ثلاثمائة ألف ملك' تحت كل ملك ثلاثمائة الف ملك. فهمّ النبي (ص) بالسجود وظن أنه ! فنودي أن قم فقام الملك على رجليه، قال: فعلم النبي (ص) إنه عبد مخلوق! فلا يزال قائما إلى يوم القيامة ! وكما ترى فان هذه الرواية الخرافية تقرر أن النبي الأكرم جاهل أيضا بالله تعالى مضافا الى الملائكة، وتقول بأن النبي كان قد عزم على السجود للملك بتصور أنه الله تعالى. فهل ينبغي على المؤمن قبول مثل هذا الحديث الخرافي وقبول نسبته الى الامام الصادق (ع) وهل ينبغي تفسير القرآن الكريم بمثل هذه الأباطيل والخزعبلات ؟ أو يجب الاعتراف بكذب هذه الأحاديث وتطهير كتب المسلمين منها؟ – ما ورد في تفسير الآيات الشريفة والذي يكثر ذكره في كتب علماء الشيعة ومفسّريهم، هو حديث ((علم الكتاب)) في قوله تعالى: ﴿قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾ (الرعد) فقد أورد الكليني في الكافي عن علي بن ابراهيم، عن أبيه ومحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن، عمن ذكره جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينه، عن بريد بن معاوية قال: ((قلت لأبي جعفر (ع) : ((قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب)) ؟ قال: إيانا عنى وعليّ أولنا وافضلنا وخيرنا بعد النبي)) وهذا الحديث من جملة الاحاديث الخرافية الموضوعة التي نسبها الغلاة الى أهل البيت (ع) فالآية المذكورة آية مكية وقد حذف الراوي الكذاب صدرها، وهو قوله تعالى: ((ويقول الذين كفروا لست مرسلاً قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب)) في هذه الآية الشريفة يتحدث القرآن الكريم عن قول الكفار والمشركين في انكارهم لرسالة النبي الاكرم (ص)، فالآية خطاب لكفار مكة وتقرر هذا المعنى، وهو أن شهادة الله ومن عنده علم الكتاب تكفيان للدلالة على انني مرسلا من قبل الله تعالى، ومعلوم أن شهادة الله بنبوة النبي هو اجراء

المعجز على يديه، وهو هنا القرآن نفسه. والآخر شهادة أهل الكتاب بنبوة نبينا الكريم (ص) و لما يجدونه عندهم وفي كتبهم السماوية من صفات هذا النبي وعلائم بعثته، فهنا تريد هذه الآية الشريفة أن تقول للكفار والمشركين في مكة إنكم إذا لم تصدقوا قول هذا النبي فاسألوا من أهل الكتاب من اليهود والنصارى حتى يخبروكم بأنه نبي وأنه مكتوب عندهم في التوراة والانجيل، ونعلم أيضا أن الامام علي (ع) كان له من العمر في ذلك الوقت عشر سنوات أو سنة، أي كان صبياً لم يبلغ الحلم، فهل يعقل أن يقول النبي الاكرم (ص) لكفار مكة أنكم اذا لم تصدقوني في رسالتي فاسألوا هذا الصبي فانه يشهد لكم أني مرسل من الله تعالى؟! فاذا كان من غير المعقول أن يكون المقصود من الذي عنده علم الكتاب هو علي بن ابي طالب، فبطريق اولى لا يكون مقصود الآية ابناءه وذريته كالامام الباقر (ع) مثلاً، في حين أن الرواية المذكورة تصرح بأنه ((إيانا عنى..)) فكيف يعقل أن يخاطب النبي (ص) كفار مكة ويقول لهم: اذا كنتم في شك من نبوّتي فاسألوا الامام الباقر من ذريتي الذي سيولد بعد سبعين عاماً؟! هذا أولا. وثانياً: بالنسبة الى علم الكتاب الذي يعلم به الامام علي (ع) حسب ما تقول الرواية، نتساءل: ما المراد بالكتاب هنا؟ هل هو القرآن الكريم، أي الكتاب التدويني، أو اللوح المحفوظ أي الكتاب التكويني؟ فان كان المراد هو الاول، فبديهي أن الامام علي (ع) لم يكن يعلم به سوى ما نزل من سور و آيات معدودة من القرآن الكريم في مكة ولم يكن يعلم به كله، كيف والنبي نفسه لم يكن يعلم بما سيأتي به الوحي في المستقبل: ((تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا..)) وإن كان المقصود علم الكتاب التكويني كما يظهر من بعض الروايات فمعلوم أن الامام علي (ع) في ذلك الوقت لم يصل الى مرتبة الامامة ولم يظهر على يديه المعجزات كما ظهر من ((آصف بن برخيا)) من اتيانه بعرش بلقيس من اليمن بلمحة بصر، ولم يرد

في التاريخ أن المشركين توجهوا الى علي بن أبي طالب في ذلك الوقت وطلبوا منه الاتيان بمعجزة لتأييد نبوة ابن عمه، كيف والنبي نفسه لم يدع أنه سيأتيهم بمعجزة غير كتاب الله الكريم، ولو كان المشركين يقتنعون من علي بن أبي طالب بشهادته فبطريق اولى سيقتنعون بادعاء النبي محمد (ص) للنبوة واظهار المعجز على يديه لأنه يعلم بالكتاب التكويني بطريق أولى أيضاً! والخلاصة أن الآية الشريفة في مقام بيان هذه الحقيقة، وهي أن الكتاب السماوية الثلاثة: التوراة، الانجيل، القرآن، تشهد جميعها بنبوة هذا النبي وتخاطب الكفار الذين قالوا ((لست مرسلا)) بالرجوع الى القرآن من جهة (شهادة الله) والرجوع الى أهل الكتاب من جهة أخرى (التوراة والانجيل) ليعلموا واقع الامر. ويؤيد ذلك أن القرآن الكريم ذكر هذا المفهوم بوضوح في العديد من آياته الكريمة، منها: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أُنزل اليك﴾ ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل﴾ وغير ذلك من الآيات الكريمة التي تصرح بأن أهل الكتاب كانوا يعلمون بصدق هذا النبي مما يرونه مكتوباً عندهم من علاماته وصفاته، فالتفسير المعقول لهذه الآية مورد البحث هو أنها ترجع المشركين يسألوا أهل الكتاب عن صدق ادعاء نبي الاسلام لا أن يسألوا علي بن أبي طالب أو الامام الباقر (ع)، الذي لم يكن قد ولد بعد، عن ذلك كما تدعي الرواية، ولو كان رسول الله (ص) قد دعاهم للسؤال من علي بن أبي طالب وهو لم يبلغ الحلم، أليس من حق المشركين أن يسخروا ويقولوا له: إننا لا نقبل كلامك وانت عندنا الصادق الامين فكيف نقبل بكلام هذا الغلام أو نقبل بكلام من سيأتي بعد هذا الزمان من ذريته؟! هل يعقل أن يتحدث الامام الباقر (ع) بمثل هذا الكلام؟! هذا والرواية على أية حال مقطوعة سنداً حيث لم يذكر الرواة فيها جميعاً بل جاء في السند ((عن محمد بن الحسن، عمّن ذكره جميعاً) دون التصريح باسم

الراوي المجهول. – وفي تفسير ((البرهان)) للمحدث البحراني نقرأ في ذيل الآية الشريفة: وإن من شيعته لابراهيم (الصافات) ((شرف الدين النجفي قال: روي عن مولانا الصادق – عليه السلام – أنه قال (في) قوله عزوجل: ((وإن من شيعته لابراهيم)) أي ابراهيم (ع) من شيعة علي (ع) !)) ولكن كل شخص يقرأ سورة الصافات يتبين له خطأ هذا التأويل بوضوح حيث يقول تعالى في هذه السورة: سلام على نوح في العالمين. انا كذلك ننجي المحسنين إنه من عبادنا المؤمنين. ثم اغرقنا الآخرين. وإن من شيعته لابراهيم (الصافات – *وكما تلاحظ أنه لم يرد ذكر للامام علي في الآيات السابقة ليعود الضمير في كلمة ((شيعته)) عليه. أما اسم نوح فقد ورد بصراحة بالآيات الشريفة ويتضح من ذلك أن ابراهيم كان من شيعة نوح حيث قام بنهضته التوحيدية ضد الشرك وقوى الانحراف. فهل يصح أن نقول أن كل كلمة ((شيعة)) في القرآن الكريم تشير الى شيعة الامام علي بدون نظر الى السياق في الآيات الكريمة؟ وهل يحق لنا أن ننسب كل هذا التفسير الى أئمة أهل البيت (ع) ؟ مضافا الى أن هذه الرواية التي نقلها شرف الدين النجفي ليس لها سند متصل ولا تنسجم مع تعاليم القرآن الكريم. – وذكر المحدث البحراني في تفسير ((البرهان)) ذيل الآية الى من سورة الروم: محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد وعدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد جميعا عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح عن أبي عبيدة، قال: سألت أبا جعفر – عليه السلام – عن قول الله عزوجل: (الم. غلبت الروم في أدنى الأرض) فقال: يا أبا عبيدة إن لهذا تأويلا لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم من آل محمد (ص) أن رسول الله (ص) لما هاجر الى المدينة واظهر الاسلام كتب الى ملك الروم كتابا وبعث به مع رسول يدعوه الى الاسلام وكتب الى ملك فارس كتابا يدعوه الى الاسلام وبعثه إليه مع رسول، فأما ملك الروم فعظم كتاب رسول الله (ص) وأكرم رسوله، وأما ملك فارس فإنه استخف

بكتاب رسول الله (ص) ومزقه واستخف برسوله. وكان ملك فارس يومئذ يقاتل ملك الروم وكان المسلمون يهوون أن يغلب ملك الروم ملك فارس وكانوا لناحية ملك الروم أرجى منهم لملك فارس فلما غلب ملك فارس ملك الروم كره المسلمون واغتموا به فانزل الله عزوجل بذلك كتابا قرآنا (الم. غلبت الروم في أدنى الأرض) يعني غلبتها فارس في أدنى الأرض وهي الشامات وما حولها يعني فارس (وهم من بعد غلبهم سيغلبون) يعني يغلبهم المسلمون (في بضع سنين لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء) عزوجل. فلما غزا المسلمون فارس وافتتحوها فرح المسلمون بنصر الله عزوجل. قال (أبوعبيدة) : يقول ((في بضع سنين)) وقد مضى للمؤمنين سنون كثيرة مع رسول الله (ص) وفي إمارة أبي بكر وإنما غلب المؤمنون فارس في إمارة عمر! فقال (ع) : ألم أقل لكم إن لهذا تأويلا وتفسيرا؟ والقرآن يا أبا عبيدة ناسخ ومنسوخ! أما تسمع يقول عزوجل: (لله الأمر من قبل ومن بعد) يعني إليه المشيّة في القول أن يؤخر ما قدم ويقدم ما أخر في القول يوم يحتم في القضاء بنزول النصر فيه على المؤمنين فذلك قوله عزوجل (ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله) يوم يحتم القضاء بنصر الله. وهذا التفسير باطل وسقيم سندا ودلالةً ولا يمكن تصحيحه بأي ملاك ومعيار وقد نقله المحدث البحراني من الشيخ الكليني في روضة الكافي، ولكن سند الشيخ الكليني مخدوش لأن في سلسلة السند نرى ((سهل بن زياد)) والذي يقول عنه النجاشي: كان ضعيفا في الحديث غير معتمد فيه وكان أحمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من مدينة قم، وكذلك يقول عنه ابن الغضائري ((نقلا عن العلامة الحلي)) إنه كان ضعيفا جدا فاسد الرواية والمذهب. إذن فالحديث الذي يرويه سهل بن زياد لا يمكن الوثوق به، واما متن الحديث فلا ينسجم مع القرآن الكريم ولا مع التاريخ لأنه: أولا: أن هذه الرواية تدعي أن سورة الروم نزلت بعد هجرة الرسول الأكرم الى

المدينة وانتصار الاسلام وارسال الكتب الى ملوك الروم وايران، مع أنه باتفاق المفسرين إن السورة المذكورة من السور المكية وقد نزلت قبل هجرة الرسول. ويؤيد ذلك ما روي عن علي (ع) وابن عباس في ترتيب نزول سور القرآن. ثانيا: إن الضمائر المنفصلة والمتصلة في مقطع ((وهم بعد غلبهم سيغلبون)) تعود الى الرومان أنفسهم باجماع المفسرين لا الى الفرس الذين لم يرد ذكرهم في الآية اطلاقا. ثالثا: في هذا الحديث ادعي إن الله تعالى أخر وعده أو قدمه مع أنه ورد التصريح في سورة الروم بأن وعد الله لا يتخلف أبدا ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (الروم) رابعا: إن المدة التي عينها الله في الآية ((بضع سنين)) لم تنسخ اطلاقا، وأما جملة ((لله الامر من قبل ومن بعد)) فليس فيها أدنى دلالة على نسخ المدة أو الترديد في هذا الخبر الغيبي بل تدل على أن الأمور قبل هذه الواقعة وبعدها من الهزيمة والنصر كلها بيد الله وبقضائه وبقدره كما ذكر الشيخ الطوسي هذا المعنى وقال: ((يعني أن كونهم مغلوبين أولا وغالبين آخرا ليس الا بامر الله وقضائه)) ولو قيل أن هذه الرواية وتأويلها يتعلق بباطن الآيات ولا علاقة له بظاهرها ولهذا فهذه الاشكالات غير واردة. فالجواب على ذلك هو أنه لماذا تم الرجوع الى ظاهر الآية أيضا في قوله ((لله الأمر من قبل ومن بعد)) في نسخ المدة؟ ومن مجموع ما تقدم من الاشكالات على هذه الرواية يتبين زيفها وبطلانها. وأما أصل الواقعة كما يحدثنا القرآن الكريم وكتب التواريخ عنها فهي أن النبي الأكرم والمسلمين في مكة وقبل الهجرة الى المدينة اطلعوا على خبر أن جيش الروم الشرقية ((أي البيزانس)) قد نال الهزيمة مقابل جيش الفرس وقد دخل جيش خسروبرويز المدينة الدينية ((بيت المقدس)) واحتلها ((هذه الواقعة حدثت عام للميلاد)) وهذا الخبر قد احزن المسلمين من جهات متعددة وخاصّة أن بيت المقدس في ذلك الزمان كان قبلة للمسلمين. وهنا نزلت آيات سورة الروم لتبشر النبي الأكرم (ص) أن الروم سينتصرون

في مدة أكثرها تسع سنوات على الفرس، وهكذا وقعت الأحداث، فبعد تسع سنوات من هذه الواقعة أي في سنة للميلاد هزمت جيوش هرقل ((هراكليوس)) جيش الفرس وقتل في هذه الواقعة ((شاهين)) قائد جيش الفرس وتحرر بيت المقدس. وكانت المدة بين هاتين الواقعتين سنوات تماما وصدق الله العلي العظيم. – ورد في تفسير البرهان للمحدث البحراني في ذيل الآية من سورة الصافات الرواية التالية: ((إبن بابويه قال: حدثنا محمد بن الحسن، قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد، عن ابراهيم بن اسحاق، عن محمد بن سليمان الديلمي عن أبيه قال: قلت لأبي عبدالله – عليه السلام –: جعلت فداك من الآل؟ قال: ذرية محمد – صلى الله عليه وآله وسلم – قال: قلت: فمن الأل ؟ قال: الأئمة – عليهم السلام – فقلت قوله عزوجل: أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ؟ قال: والله ما عنى إلا ابنته)). وهذه الرواية ضعيفة سندا ودلالةً لأنه: أولا: جا في سندها ((محمد بن سليمان الديلمي)) الذي يقول عنه النجاشي: ضعيف جدا لا يعول عليه في شيء. ويقول عنه العلامة الحلي: ضعيف في حديثه مرتفع في مذهبه. ثانيا: جاء في هذه الرواية أن آل فرعون تعني ابنته مع أن هذا المعنى مخالف لما ورد في القرآن الكريم من قبيل قوله تعالى: ﴿فانجيناكم واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون﴾ (البقرة) وأيضا يقول تعالى: ﴿واغرقنا آل فرعون وكلاً كانوا ظالمين﴾ (الانفال) ومن جهة أخرى فان آل فرعون الذين غرقوا في اليم لم يكونوا سوى جيش فرعون كما يتحدث القرآن الكريم عن ذلك ويقول: ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين﴾ (القصص) وأيضا يقول: ﴿فاتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم﴾ (طه) وعلى هذا الأساس يكون معنى آل فرعون الذين غرقوا في اليم أو سيواجهون أشد انواع العذاب في القيامة فهو غير منحصر ببنت فرعون فقط كما تدعي الرواية، ولا سيما أن كلمة آل فرعون وردت في الآية مورد البحث مع ضمائر الجمع المذكر كما يقول القرآن

الكريم: ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ – وأورد الفيض الكاشاني في كتابه ((الصافي في تفسير القرآن)) في ذيل الآية الأولى من سورة النجم هذه الرواية: في المجالس عن ابن عباس قال: صلينا العشاء الآخرة ذات ليلة مع رسول الله – صلى الله عليه وآله – فلما سلم أقبل علينا بوجهه ثم قال: إنه سينقض كوكب من السماء مع طلوع الفجر فيسقط في دار أحدكم فمن سقط ذلك الكوكب في داره فهو وصيي وخليفتي والإمام بعدي. فلما كان قرب الفجر جلس كل واحد منا في داره ينتظر سقوط الكوكب في داره وكان أطمع القوم في ذلك أبي العباس بن عبدالمطلب – عليه السلام – فقال رسول الله – صلى الله عليه و آله – لعلي – عليه السلام – يا علي والذي بعثني بالنبوة لقد وجبت لك الوصية والخلافة والامامة بعدي. فقال المنافقون عبدالله بن أبي واصحابه: لقد ضل محمد في محبة ابن عمة وغوى وما ينطق في شأنه إلا بالهوى فأنزل الله تبارك وتعالى: والنجم إذا هوى.. وهذا الحديث الى درجة من وضوح الكذب والزيف بحيث لا يخفى على أي أحد لأن أصغر كوكب في السماء لا تحويه جميع شبه الجزيرة العربية فكيف سقط في بيت علي واستقر هناك؟ مضافا الى أن سورة النجم مكية باتفاق المفسرين ولكن عبدالله بن أبي وأصحابه من أهل المدينة ومن المنافقين المعروفين في مرحلة ما بعد الهجرة. وأيضا فالعباس عم النبي كان في المرحلة المكية من المشركين باجماع المؤرخين ولم يسلم في ذلك الوقت، وقد أسره المسلمون في واقعة بدر وتحرر بعدها واعتنق الاسلام، فمع هذا الحال كيف يطمع وهو في حال الشرك أن يكون خليفةً لرسول الله؟ أما سند الرواية فنرى في تفسير الصافي أنه محذوف ولكن في المجالس للشيخ الصدوق ((الذي يقال عنه الأمالي أيضا)) ورد بهذه الصورة: حدثنا الحسن بن محمد بن سعيد الهاشمي الكوفي، قال: حدثنا فرات بن ابراهيم بن فرات الكوفي، قال: حدثني محمد

بن أحمد بن علي الهمداني، قال: حدثني الحسين بن علي، قال: حدثني عبدالله بن سعيد الهاشمي، قال: حدثني عبدالواحد بن غياث، قال: حدثني عاصم بن سليمان، قال: حدثنا جوير عن الضحاك عن ابن عباس.. فنرى في هذا السند اشخاصا ضعفاء ((كفرات بن ابراهيم)) ومجاهيل ((كعبدالواحد بن غياث)) فالرواية غير معتبرة سندا. – جاء في كتاب ((الصافي في تفسير القرآن)) للفيض الكاشاني في ذيل الآية ﴿سلام على إل ياسين﴾ (الصافات) وفي المعاني عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام في هذه الآية قال: ((ياسين محمد ونحن آل ياسين)) وكما نلاحظ أن الفيض الكاشاني لم يذكر جميع سند هذه الرواية عن الامام الصادق بل بدأ من الامام الصادق ولكن أصل السند ورد في كتاب ((معاني الأخبار)) بهذه الصورة: حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسحاق الطالقاني – رضي الله عنه – قال: حدثنا أبو أحمد عبدالعزيزي بن يحيى بن أحمد بن عيسى الجلودي البصري، قال: حدثنا محمد بن سهل قال: حدثنا الخضر بن أبي فاطمة البلخي، قال: حدثنا وهب بن رافع، قال: حدثني كادح (وفي بعض النسخ: قادح) عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عن علي عليهم السلام.. وفي هذا السند نرى أشخاصا مجهولين لدى علماء الرجال، فلم يرد أبدا اسم ((الخضر بن أبي فاطمة البلخي أو كادح أو قادح)) وبالطبع فمثل هذا السند لا يكون موثوقا وقابلا للاعتماد لاسيما أن متن الرواية مخالف للقرآن الكريم لأن الوارد في سورة الصافات هو ((سلام على إل ياسين)) لا سلام على آل ياسين، وإل ياسين هو إلياس النبي حيث تلفظ هذه الكلمة بصورتين مثل كلمة ((طورسيناء)) و ((طور سينين)) حيث ورد بكلا الصورتين في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وشجرةً تخرج من طور سيناء﴾ (المؤمنون) و ﴿طور سينين﴾ (التين) وإل ياسين بإضافة الياء والنون هو للتعظيم، أي لتعظيم إسم النبي إلياس وكذلك فصل اللام عن الياء في إلياس حيث جاءت إل ياسين. والشاهد

الجلي على هذا الموضوع هو أن الوارد في سورة الصافات في بداية هذا المقطع الشريف قوله تعالى: ﴿وإن إلياس لمن المرسلين﴾ ثم نقرأ بعد ذلك: ﴿سلام على إل ياسين إنا كذلك نجزي المحسنين إنه من عبادنا المؤمنين﴾. فلو كان المقصود من ((ال ياسين)) هو آل محمد عليهم السلام لكان اللازم أن يعود عليهم ضمير الجمع لا ضمير المفرد فتكون الآية ((إنهم من عبادنا المؤمنين)) وسياق سورة الصافات أيضا ينبغي أن يكون المراد من ((إل ياسين)) هو إلياس النبي لأن السورة المذكورة ابتدأت بذكر رسالة بعض الأنبياء الالهيين ثم دعوتهم التوحيدية وفي الخاتمة تسلم على ذلك النبي، ولا دليل على أن الآيات عندما تصل الى إلياس النبي تغير من سياقها وتسلّم على آل النبي محمد بعد ذكر إلياس النبي. – وذكر الفيض الكاشاني في كتابه ((الصافي في تفسير القرآن)) ذيل الآية الشريفة: ﴿والليل اذا يغشى﴾ (الليل) هذه الرواية: القمي عن الباقر – عليه السلام – قال: الليل في هذا الموضع الثاني غشي أميرالمؤمنين – عليه السلام – في دولته التي جرت له عليه واميرالمؤمنين – عليه السلام – يصبر في دولتهم حتى تنقضي. أما سند هذا الحديث فالظاهر أنه لا اشكال فيه لدى علماء الرجال، ولكنه سقيم من حيث الدلالة لأنه ادعى أن الله تعالى قد أقسم بالخليفة الثاني ((عمر بن الخطاب)) فان دولته وحكومته غطت على أميرالمؤمنين واغتصبت حقه في الخلافة، ومعلوم أن القسم لابد أن يكون بالأشياء المقدسة والنعم المهمة لا بغاصب الخلافة. ففي هذه الآية الشريفة ((والليل اذا يغشى)) يقسم الله تعالى بهذه النعمة العظيمة كما ذكرها في سورة يونس ((الآية)) وقال: ﴿هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه﴾. وأيضا في سورة النمل ((الآية)) قال: ﴿ألم يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه﴾. أجل، فان الليل نعمة عظيمة خلقه الله تعالى للانسان والمخلوقات ليستفيدوا وينتفعوا من هدوئه، ومع هذا الحال فما المناسبة لأن ندعي أن المراد من الليل هو القسم بالشخص الذي سلب الراحة والهدوء

من المسلمين كما يعتقد الشيعة وغصب حق أميرالمؤمنين وغطاه؟!. وهنا قد يقال أن مثل هذه الأحاديث ناظرة الى المعنى الباطني للآيات الذي لا ينسجم مع المعنى الظاهري. والجواب هو أن المعنى الباطني مهما كان بعيدا فلابد أن يكون له ارتباط بظاهر الآيات القرآنية، لانه لو تقرر أن لا يكون لهذا المعنى ارتباط اطلاقا بكلام الله ومنفصل عن ظاهر الآيات ففي هذه السورة كيف يمكننا أن ننسب هذا المعنى الى القرآن الكريم ؟ هل أن هذا المعنى يختلف عن المعاني الأخرى التي لا علاقة لها بالقرآن وأجنبية عن مفاهيمه؟ واذا ورد في بعض الروايات أن للقرآن معاني باطنية فان في نفس هذه الروايات يقرر أهل البيت ما لا ينسجم مع ما ذكر للمعنى الباطني: حيث نقرأ في تفسير الصافي نفسه: ((عن أميرالمؤمنين – عليه السلام – قال: ما من آية إلا لها أربعة معان، ظاهر وباطن وحد ومطلع. فالظاهر التلاوة والباطن الفهم والحد هو أحكام الحلال والحرام والمطلع هو مراد الله من العبد بها)). وكما تلاحظ فإنّ جميع هذه الأمور لها ارتباط معين بظاهر الآيات الكريمة بحيث لا يخفى على ادراك الانسان وفطنته. إن باطن القرآن هو مفهوم الآيات وما يستوحيه الانسان بعقله وادراكه من رموز واسرار عميقة في مضامين الآيات الشريفة لا أنه معنى لا ينسجم مع المفهوم من الآية. ونقرأ كذلك في تفسير الصافي: روى العياشي بإسناده عن حمران بن أعين عن أبي جعفر – عليه السلام قال: ((ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم)). وكذلك نقرأ في هذا التفسير أيضا: العياشي بإسناده عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف إلا وله حد ومطلع. ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر كلما جاء منه شيء وقع.. فكما تلاحظ أن الامام الباقر يقرر أن باطن القرآن هو

((مصاديق الآيات)) التي اذا ظهرت انطبق عليها المفهوم من الآيات الشريفة، وهذا غير ما ذكر من المعاني المخالفة لظاهر الآية الكريمة. الخلاصة أن باطن القرآن في رواية أهل البيت ورد بمعنيين، أحدهما: ((المطلع)) أو المعنى الكامل للآية القرآنية، والثاني ((التأويل)) أي مصاديق الآيات. وأما من يريد تغيير المراد من الآيات بذريعة الباطن، كأن يفسر الخمر مثلا بالخليفة الفلاني، فهذا المعنى مخالف لما ورد عن أهل البيت عليهم السلام كما نقرأ في تفسير العياشي: ((عن ابي عبدالله – عليه السلام – أنه قيل له: روي عنكم أن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجال! فقال: ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعقلون)). وبديهي أن ما ذكره الامام الصادق في هذه الرواية يعتبر ((قاعدة كلية)) لها اطلاق شمولي لجميع الحالات والمصاديق وبذلك تخرج جميع التأويلات التعسفية والتفاسير الباطلة. ولو قيل: أن سند علي بن ابراهيم لا اشكال فيه وتأويل آية ((والليل اذا يغشى)) وردت عن اشخاص ثقاة. فالجواب هو أن مضمون الحديث اذا كان مخالفا للقرآن الكريم فلا ينبغي الاعتناء بوثاقة الراوي كما ذكر هذا المعنى العياشي نفسه في تفسيره: عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبدالله – عليه السلام –: يا محمد ما جاءك في رواية من بر أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في رواية من بر أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به. إذن فالميزان القطعي والمعيار السليم في قبول الحديث هو موافقته للقرآن الكريم، فاذا لم يكن الحديث موافقا ومنسجما مع آيات الكتاب الحكيم فلا ينبغي الاعتماد عليه وقبوله حتى لو كان الراوي له ثقة ومن أهل الخير والصلاح. – ومن هذا القبيل ما أورد الكليني في الكافي (باب أن الائمة (ع) نور الله عزوجل) الحديث الخامس في تفسير آية النور: ((علي بن محمد ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبدالله بن عبدالرحمن الاصم، عن عبدالله بن القاسم، عن صالح بن سهل الهمداني قال: قال.. الكافي ص)) ونلاحظ على

هذا الحديث كيف أن هؤلاء الرواة الدجالين قد نسبوا الى الامام الصادق (ع) اللعب بالآيات الكريمة وتحريف المراد منها الى ما يوافق أهواء هؤلاء الغلاة والكذابين، لأن من الواضح أنه لو كان ((المصباح)) و ((الزجاجة)) هما الحسن والحسين لكان معنى قوله تعالى ((المصباح في الزجاجة)) هو أن الامام الحسن (ع) في الامام الحسين (ع) !! ويكون معنى ((الزجاجة كأنها كوكب دريّ)) أن الامام الحسين كأنه فاطمة الزهراء!! مضافاً الى أن الرواي الكذاب نسي اميرالمؤمنين (ع) في هذه القصة الخرافية أي لم يجد في الآية الشريفة كلمة يمكن تأويلها به.. ثم إن ((ظلمات)) جمع ((ظلمة)) والحال أنه لو كان المراد منها أبو بكر وعمر، لكان الأولى أن يأتي بها بصيغة التثنية ((ظلمتان)) وهنا يأتي سؤال يفرض نفسه: وهو: لماذا بايع الامام علي (ع) مع هذه الظلمات؟! والآمر الآخر هو أن الراوي تجرأ على آية اخرى من القرآن الكريم وعبث بمعناها أيضا و وهي الآية من سورة التحريم: يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيدهم وبأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا. فكما نرى أن قوله ((والذين آمنوا)) معطوف على ((النبي)) فلو كان المراد من ((النور)) هو الامام، لكان المعنى حينئذ: ((أن الامام الذي يعد تابعاً للنبي ومهتدياً بهداه، يقود النبي والمؤمنين الى الجنة!! ويكون معنى قوله في ذيل الآية ((ربنا اتمم لنا نورنا)) أن النبي والمؤمنين يدعون الله تعالى بأن يتمم ويكمل لهم امامهم، أي ((ربنا أتمم لنا امامنا)) فهل يوجد نقص في الامام حتى يدعو هؤلاء لاتمامه؟! وهل أن الراوي أو الكليني نفسه ملتفت الى هذه اللوازم الباطلة والمعاني السخيفة؟! يقول العلامة السيد هاشم معروف الحسني في معرض نقده لهذا الحديث: ((قد يضطر الباحث الى التأويل أو التفسير احيانا لتوضيح المراد من الرواية على شرط أن لا يكون التأويل بعيدا وأن لا يخرج عن حدود المنطق والعقل كما هو الحال في الروايات السابقة وامثالها، أما هذه الرواية ونظائرها فلا تقبل

التأويل ولا يجوز للباحث المجرد أن يتجاهل عيوبها، ذلك لان التفسير الذي نسبة الراوي الى الامام الصادق (ع) يبعد كل البعد عن ظاهر الآية الكريمة، ولا يؤيده الأسلوب القرآني، هذا بالاضافة الى أن الامام الصادق أرفع شأنا وأجل قدرا وأبعد تفكيرا من ان يهاجم الخلفاء الثلاثة بهذا الأسلوب البعيد عن منطقه ومنطق آبائه الكرام، ويفتعل لنفسه ولجدته فاطمة والائمة (ع) العظمة عن طريق هذه التاويلات التي لا يؤيدها النقل، ولا يقرها العقل. على أن هذه الرواية قد رواها سهل بن زياد عن محمد بن الحسن ابن شمون. ورواها ابن شمون عن عبدالله بن عبدالرحمن الاصم، ورواها عبدالله هذا عن عبدالله بن القاسم ورواها عبدالله بن القاسم عن صالح بن سهل الهمداني، وهؤلاء كلهم من المتهمين بالكذب ودس الاحاديث بين روايات أهل البيت (ع) كما نص على ذلك المؤلفون في الرجال. فقد جاء في اتقان المقال، عن محمد بن الحسن بن شمون: بصري من الغلاة، وقال عنه النجاشي انه كان واقفيا، ثم غلا في التشيع وهو ضعيف جدا وفاسد المذهب على حد تعبير النجاشي. وقال عنه التفريشي في كتابه نقد الرجال: انه كان من الغلاة ضعيف متهافت لا يلتفت اليه ولا الى مصنفاته وسائر ما ينسب اليه. وجاء في الاتقان ان عبدالله بن الرحمن الاصم من الغلاة ضعيف لا يلتفت اليه، وقال فيه التفريشي في نقد الرجال: ان كتابه الزيارات يدل على خبث عظيم، ومذهب متهافت، وكان من كذابة اهل البصرة. ونص على أن عبدالله بن البطل الحارثي كذاب غال ضعيف متروك الحديث معدول عن ذكره، وكذلك العلامة في كتابه الخلاصة. واضاف الى ذلك في اتقان المقال، ان عبدالله بن القاسم الحضرمي المعروف بالبطل كذاب من الغلاة، يروي عن الغلاة لا خير فيه ولا يعتبر بروايته. وجاء في كتب الرجال عن صالح بن سهل الهمداني الذي روى عن أبي عبدالله مباشرة، جاء عنه انه قال: كنت أقول في الصادق بالربوبية، فدخلت عليه فلما نظر اليّ قال: يا صالح. أنا والله عبيد مخلوقون. لنا رب

نعبده وان لم نعبده عذبنا. وقال التفريشي في نقد الرجال، ان صالح بن سهل من المذمومين والغلاة والكذابين وضاع، للحديث لا خير فيه ولا في سائر مروياته. ويجد الباحث في مرويات الكافي التي من هذا النوع مجالا واسعا لرفضها وعدم الاعتداد بها، لا من حيث اشتمالها على ما يخالف ظاهر الكتاب فحسب بل من حيث أن رواة هذا النوع من الاحاديث لم يثبتوا في وجه الطعون والانحرافات التي وجهها اليهم الذين احصوا تاريخ الرجال واحوالهم، كما تبين ذلك من الأمثلة السابقة وهذا لا يعني أن كل ما يرويه أحد من هؤلاء المتهمين والمشبوهين يتعين طرحه، لجواز أن يروي بعض الضعفاء والمذمومين عن أصل معتبر عند الطبقة الاولى من الرواة، أو يأخذ الرواية ممن يصح الاعتماد عليه والركون اليه، أو تكون الرواية مدعومة بالقرائن والشواهد ونحو ذلك مما يوجب الوثوق بصدورها وان لم يكن الراوي لها من حيث ذاته موثوقا ومعتمدا عند المؤلفين في احوال الرواة.)) أما عن ((سهل بن زياد)) الكذاب أحد رواة هذا الحديث فحدث ولا حرج، فهو منشأ الفتنة ومنبع الخرافة، وقد كان هذا الرجل معاصراً للامام التاسع والعاشر والحادي عشر، ويقول عنه النجاشي وابن الغضائري والشيخ الطوسي وسائر علماء الرجال كابن الوليد والصدوق وابن نوح انه كان ضعيفاً جداً وفاسد الرواية والدين ومن الغلاة ولا يعتمد على روايته. ولهذا أخرجه ((أحمد بن محمد الاشعري)) من مدينة قم وأظهر براءته منه ومنع الناس من نقل روايته. والجدير بالذكر أن هذا الشخص يقع في سند من روايات الشيعة ويروي عنه الكليني في الكافي روايات كثيرة!! وهذا الراوي هو الذي روى قصة ((رد الشمس)) للامام علي (ع) وقد نقلها الكليني في كتاب الكافي (فروع الكافي، ج، ص))، وهو صاحب رواية اثبات علم الغيب للائمة (ع)، وفي الكافي أيضا نقرأ له رواية تقول إن الحسين (ع) لما قتل عجّت السماوات والارض ومن عليها والملائكة وطلبوا من الله أن يأذن لهم في هلاك الخلق،

فكشف الله لهم عن الامام المهدي (ع) وقال: بهذا انتصر – قالها ثلاث مرات!! – وبهذه المناسبة ننقل خبراً آخر في التفسير الخرافي نقله سهل بن زياد أيضا عن أبي عبدالله (ع) قال: ((سألته عن قول الله عزوجل ((والشمس وضحاها)) ؟ قال: الشمس رسول الله (ص) به أوضح الله عزوجل للناس دينهم. قال: قلت: ((القمر اذا أتاها)) ؟ قال: ذاك أميرالمؤمنين (ع) تلا رسول الله ونفثه بالعلم نفثاً..)) وهكذا تستمر الرواية في التلاعب بالآيات القرآنية فتكون الآية ((والليل اذا يغشاها)) كنابة عن خلفاء الجور، والآية ((والنهار اذا جلاها)) تقصد الامام من ذرية الزهراء (ع) يسأل عن دين الله فيجليّه !! هذا وإن هذه السورة مكية حيث لم يكن حينذاك خلفاء الجور أو الامام الذي يجليها، ثم كيف يقسم الله تعالى بخلفاء الجور والقسم كما هو معروف لابد أن يكون بامور مقدسة أو من المواهب الالهية لعباده؟! حاشا للامام الصادق (ع) أن يفسّر القرآن بهذا التفسير الموهون، بل نرى أن الغلاة ومنهم سهل بن زياد طعنوا في القرآن الكريم وشوّهوا معانيه وحملوا كل ما يحتمل تأويله لصالح مذهبهم الباطل حتى بلغ الأمر أن يتخذها (سيد علي محمد الباب الشيرازي) مؤسس الفرقة البابية ذريعة لتأييد مذهبه عندما استند الى قوله تعالى في سورة القيامة ﴿وجمع الشمس والقمر﴾ (القيامة: *على أساس إن أسمه (محمدعلي) وقد جمع فيه الشمس والقمر حيث ورد في هذه الرواية أن الشمس محمد، والقمر علي، وقد وعد الله تعالى أن يجمع الشمس والقمر، فتحقق هذا الوعد بظهوره وتأسيس مذهبه وهو مراد القرآن من القيامة أيضا، أي قيامه هو!! ونقرأ لسهل بن زياد أيضا في روضة الكافي وبعد ذكر هذه الرواية، رواية أخرى في تفسير سورة الغاشية حيث يروي عن الامام الصادق (ع) في قوله تعالى: ((هل أتاك حديث الغاشية؟ قال: يغشاهم بالسيف، قال: قلت: وجوه يومئذ خاشعة؟ قال: خاضعة لا تطيق الامتناع، قال: قلت: عاملة؟ قال: عملت بغير ما أنزل الله، قال: قلت: ناصبة ؟ قال: نصبت غير ولاة

الأمر. قال: قلت: تصلى نارا حامية؟ قال: تصلى نار الحرب في الدنيا على عهد القائم، وفي الآخرة نار جهنم)) بعد هذا الحديث يروي سهل بن زياد أيضا حديثاً آخر في التلاعب بمعاني القرآن الكريم والاستدلال بها على الرجعة، في قوله تعالى: ﴿وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾، قال: فقال لي (أبو عبدالله (ع) : يا أبا بصير ما تقول في هذه الآية؟ قال: قلت: إن المشركين يزعمون ويحلفون لرسول الله (ص) إن الله لا يبعث الموتى. قال: فقال (ع) : تباً لمن قال هذا، سلهم هل كان المشركون يحلفون بالله أو باللات والعزّي؟ قال: قلت: جعلت فداك فأوجدنيه. قال: فقال لي: يا أبا بصير لو قد قام قائمنا بعث الله اليه قوما من شيعتنا قباع سيوفهم على عواتقهم فيبلغ ذلك قوما من شيعتنا لم يموتوا، فيقولون: بعث فلان وفلان و فلان من قبورهم وهم مع القائم فيبلغ ذلك قوما من عدونا فيقولون: يا معشر الشيعة ما أكذبكم، هذه دولتكم و أنتم تقولون فيها الكذب لا والله ما عاش هؤلاء ولا يعيشون الى يوم القيامة، قال: فحكى الله قولهم فقال: ((وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت)) وهكذا يروي الكليني بعد هذه الرواية أيضا رواية أخرى من روايات التفسير الخرافية عن أبي جعفر (ع) في قوله تعالى: ﴿فلما أحسّوا بأسنا إذاهم منها يركضون، لا تركضوا وارجعوا الى ما اترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون﴾ قال: اذا قام القائم وبعث الى بني أمية بالشام هربوا الى الروم، فيقول لهم الروم: لا ندخلنكم حتى تنتصروا فيعلقون في أعناقهم الصلبان فيدخلونهم، فاذا نزل بحضرتهم أصحاب القائم طلبوا الأمان والصلح، فيقول أصحاب القائم: لا نفعل حتى تدفعوا الينا من قبلكم منا، قال: فيدفعونهم اليهم فذلك قوله: لا تركضوا، ارجعوا الى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون)) قال: يسألهم الكنوز وهو أعلم بها، فيقولون: يا ويلنا إنا كنا ظالمين، فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيدا خامدين بالسيف وخوفاً من

الاطالة نترك التعليق على هذه الاخبار المزيفة الى القارئ الكريم ليحكم فيها بعقله ووجدانه، ولكن نلفت النظر الى نكتة واحدة، وهي أن الروايات الواردة عن سهل بن زياد الكذاب المغالي في فروع الكافي فقط بلغت رواية عدا ما ورد عنه في اصول الكافي والروضة! إن في ذلك لذكرى لاولي الالباب.

نقد الشيخ الصدوق وكتبه هو ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المشهور بالشيخ الصدوق المتوفى عام هـ من أعاظم الامامية ومحدثيهم المعروفين وقد مدحه الكثير من العلماء الشيعة ورجالهم حيث يقول عنه النجاشي في رجاله: شيخنا وفقيهنا ووجه الطائفة بخراسان. ويقول العلامة الحلي عنه: كان جليلا، حافظا للاحاديث، بصيرا بالرجال، ناقدا للاخبار، لم ير في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه. ويقول محمد باقر المجلسي عنه: من عظماء القدماء التابعين لآثار الأئمة النجباء الذين لا يتبعون الآراء والأهواء. ويقول عنه المامقاني: شيخ من مشايخ الشيعة وركن من أركان الشريعة رئيس المحدثين والصدوق فيما يرويه عن الأئمة عليهم السلام. وقد مدحه غير هؤلاء من علماء الامامية في أثارهم وكتبهم، وقد ذكر العلامة الحلي في خلاصة الأقوال أن كتبه وأثاره تجاوزت ثلاثمائة كتاب حيث لم يصلنا بعضها مثل كتاب ((مدينة العلم)). ولكن أهم كتبه الواصلة الينا عبارة عن: – من لا يحضره الفقيه – الخصال – معاني الأخبار – كمال الدين وتمام النعمة. – صفات الشيعة – عقاب الاعمال – عيون اخبار الرضا وأجمع كتب للصدوق وأشهرها هو كتاب ((من لا يحضره الفقيه)) وتتبع اهمية هذا الكتاب من أن الشيخ الصدوق سعى لأن يذكر الأحاديث الصحيحة في هذا الكتاب ولذلك قال في بداية كتابه هذا: لم اقصد فيه قصد

المصنفين في ايراد جميع ما رووه، بل قصدت الى ايراد ما أفتي به وأحكم بصحته واعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي. وبالرغم من وجود الكثير من الروايات الصحيحة والموثقة في كتب الشيخ الصدوق ولكن مع الأسف توجد فيها أخبار وروايات سقيمة وباطلة واليك نماذج منها. نماذج من أحاديث الشيخ الصدوق: – أورد الشيخ الصدوق في كتابه ((من لا يحضره الفقيه)) الذي ضمن فيه صحة جميع الأحاديث الواردة فيه، ضمن ((كتاب الصوم)) أن شهر رمضان لابد أن يكون ثلاثين يوما ولا يمكن أن يكون أقل من ذلك أبدا حيث يقول: في رواية محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن ابي عبدالله (ع) قال: شهر رمضان ثلاثون يوما لا ينقص أبدا. وبديهي أن شهر رمضان كثيرا ما يبلغ عدد ايامه تسعة وعشرون يوما لوجود الكثير من الشهود في هلال أول الشهر وآخره، فالرواية المذكورة مخالفة للامر المحسوس والمشهود. وفي رواية أخرى عن حذيفة بن منصور عن معاذ بن كثير ويقال له معاذ بن مسلم الهراء عن أبي عبدالله – عليه السلام – قال: شهر رمضان ثلاثون يوما لا ينقص والله أبداً وروي عن ياسر الخادم قال: قلت للرضا – عليه السلام – هل يكون شهر رمضان تسعة وعشرون يوما ؟ فقال: إن شهر رمضان لا ينقص من ثلاثين يوما أبداً ولا شك في خطأ وبطلان هذه الأحاديث للعالم والعامي ولا حاجة للبحث في سندها وخاصّة أن الشيخ الصدوق لم يذكر أسناد هذه الروايات في كتابه من لا يحضره الفقيه بل اكتفى غالبا بذكر الراوي الأول لها. – روى الشيخ الصدوق في كتابه ((من لا يحضره الفقيه)) في باب ((المعايش والمكاسب)) : قال الصادق عليه السلام لأبي الربيع الشامي: ((لا تخالط الأكراد فإن الأكراد حيّ من الجن كشف الله عزوجل عنهم الغطاء)) ! ولا شك في وضع هذه الرواية وأنها مجعولة لأن القرآن الكريم يقرر أن جميع البشر من أصل واحد ويقول: ((يا ايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى)) ولكن بعض شراح كتاب ((من لا يحضره

الفقيه)) قالوا بما أن الأكراد يتعاملون مع الآخرين باخلاق سلبية وسلوكيات خاطئة فلذلك شبههم الامام الصادق بطائفة من الجن الذين ظهروا للناس بصورة بشر. إلا أن الحديث المزبور يخلو من أداة التشبيه وليس هو في سياقه في مقام التشبيه، هذا أولا. وثانيا: أن القرآن الكريم يصرح بأن الجن فيهم طوائف خيرة وأخرى شريرة (سورة الجن الآية و *فتشبيه الأشرار بالجن لا وجه له، واذا كان المقصود هو هذا المعنى فيلزم تشبيههم بالشياطين. ثالثا: إن تشبيه الأكراد، رغم وجود اشخاص متقين وصالحين فيهم، بالجن ليس من شأن الامام المعصوم القائد الاسلامي الالهي. ومن هنا فان تبرير هذا الحديث الشريف بما ذكر لا وجه له ولا فائدة فيه بل يجب ضربه عرض الجدار. – وأورد الشيخ الصدوق في كتابه ((من لا يحضره الفقيه)) ضمن مسائل تتعلق بصلاة الجمعة برواية عن الامام الصادق تشير الى أن خطبة صلاة الجمعة يجب أن تقام بعد الصلاة، ومن الواضح أن هذه الرواية غير صحيحة لأنها مخالفة لاجماع المسلمين من السنة والشيعة والروايات الكثيرة الواردة في المصادر الحديثية المعتبرة لكلا الفريقين، والرواية هي: ((وقال أبو عبدالله – عليه السلام – أول من قدّم الخطبة على الصلوة يوم الجمعة عثمان لأنه كان اذا صلى لم يقف الناس على خطبته تفرقوا وقالوا ما نصنع بمواعظه وهو لا يتعظ بها وقد احدث ما احدث، فلما رأى ذلك قدم الخطبتين على الصلوة!)) وقد اتفق شراح ((من لا يحضره الفقيه)) على بطلان هذه الرواية ولكن الصدوق توهم في هذه الرواية وخلط بين خطبة الجمعة وخطبة صلاة العيدين ((التي يجب أن تقرأ بعد الصلاة)) وذكر روايات عديدة عن الامام الباقر والصادق عليهما السلام تخالف هذه الرواية. – ذكر الشيخ الصدوق كما ذكر الكليني أيضا في كتاب من لا يحضره الفقيه ضمن الفصل المتعلق بصلاة الآيات، اسطورة الحوت التي تسبب الزلزلة، وقدحذف الشيخ الصدوق سند هذه الرواية كما هو الحال في موارد كثيرة وأورد

هذه الاسطورة بكثير من الاطمئنان والثقة بمضمونها ونسبها الى الامام الصادق وقال: قال الصادق – عليه السلام – ((إن الله تبارك وتعالى خلق الأرض فأمر الحوت فحملتها، فقالت: حملتها بقوتي! فبعث الله عزوجل اليها حوتا قدرفتر فدخلت في منخرها فاضطربت أربعين صباحا. فاذا أراد الله عزوجل أن يزلزل أرضا تراءت لها تلك الحوتة الصغيرة فزلزلت الأرض فرقا)) وقد قرأنا سابقا نظير هذه الرواية مع تفاوت يسير في كتاب الشيخ الكليني، والظاهر أن سند الصدوق والكليني مشترك، ورأينا أن سند الكليني ضعيف أيضا. وهنا نضيف الى أن بعض شراح كتاب من لا يحضره الفقيه قالوا في صدد الدفاع عن هذا الحديث: إن الامام الصادق أجاب الراوي لهذا الخبر بجواب يتناسب مع فهمه للامور. ولكننا لا نوافق على هذا الادعاء لأننا لا نعتقد بجواز اسناد الامور الباطلة الى الامام (ع). فاذا كان الراوي غير مستعد لتقبل الحقائق ولا يمكنه فهم الأمور بصورتها الحقيقية فيلزم على امام المسلمين أن يوضح لهذا الشخص بأن هذا الأمر فوق طاقتك كما أن رسول الله عندما سئل عن ((الروح)) قال: ((إنها من أمر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا)) الاسراء، الآية لا أن يصطنع اسطورة خرافية ويلوث ثقافة المسلمين وفهمهم للامور بها، وعلى هذا الاساس يحق لنا أن نتعامل مع مثل هذه الروايات من موقع الرفض والانكار لا كما صنعه بعض شراح ((من لا يحضره الفقيه)) من التأويل المزيف. – وأورد الشيخ الصدوق في كتابه ((الخصال)) في ((باب الثلاثة)) رواية خرافية تحت عنوان ثلاث كُنّ في اميرالمؤمنين وقال: ((حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسحاق الطالقاني رضي الله عنه قال: حدثنا الحسن بن علي العدوي عن عبّاد بن صهيب (بن عبّاد) عن أبيه عن جده عن جعفر بن محمد – عليه السلام – قال: سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: أسألك عن ثلاثة هن فيك: أسألك عن قصر خلقك، وعن كبر بطنك وعن صلع رأسك!. فقال أميرالمؤمنين – عليه السلام – إن الله

تبارك وتعالى لم يخلقني طويلا، ولم يخلقني قصيرا، ولكن خلقني معتدلا، أضرب القصير فأقدّه، وأضرب الطويل فأقطه. وأما كبر بطني فإن رسول الله (ص) علمني بابا من العلم ففتح لي من ذلك الباب ألف باب فازدحم العلم في بطني فنفخت عنه عضوي. وأما صلع رأسي فمن إدمان لبس البيض ومجالدة الأقران!)) أولا: إن في سند هذه الرواية ((الحسن بن علي العدوي)) وهو من المجاهيل ولم يعثر له على أثر في كتب الرجال، مضافا الى أن ((عباد بن صهيب)) كما تحدث عنه العلامة الحلي في ((خلاصة الأقوال)) أنه ((بتري المذهب)) ولكن بعض أرباب الرجال ذهبوا الى توثيقة والبعض الآخر الى تضعيفه كما ذكر الفاضل المقداد في ((التنقيح)) الى تضعيفه ولا يعلم من احوال والده وجده شيئا، ولذلك فالخبر المذكور ضعيف بلحاظ السند ولا يمكن الوثوق به. ثانيا: إن متن الخبر شاهد على أنه يتضمن أعلى درجات الخرافة بل هو نوع من الاهانة واساءة الأدب لأميرالمؤمنين علي عليه السلام، فهل أن مكان الحكمة والعلم في بطن الانسان وأن كل من كان علمه أكثر كانت بطنه أكبر ؟ والعجيب من تبرير أحد شراح الحديث حيث قال: بما أن العلم والحكمة تثيران في الانسان لذة كبيرة فلذلك كبرت بطن الامام علي من لذة العلم رغم أنه كان كثير العبادة والرياضة. ولكن هذا الشارح لم يلتفت الى أنه اذا تقرر أن بطن الانسان تكبر بسبب لذة العلم ففي هذه الصورة يلزم أن تسمن جميع اعضاء بدنه بحيث يكون بدنه متناسب الأعضاء لا أن تكبر بطنه فقط. مضافا الى أن الرواية تقول أن سبب كبر البطن هو ازدحام العلوم لا اللذة الروحانية الحاصلة من العلم. وهنا نتساءل: ما الداعي الى التمسك بهذه الأحاديث الخرافية والعمل على تأويلها بدل طرحها وضربها عرض الجدار؟ – وروى الشيخ الصدوق في كتابه ((معاني الاخبار)) ضمن ((باب نوادر المعاني)) هذه الرواية: حدثنا أبي – رحمه الله – قال حدثنا سعد بن عبدالله عن أحمد بن عيسى، عن العباس بن

معروف، عن علي بن مهزيار، عن محمد بن الفضيل، عن العزر مي قال: كنت مع أبي عبدالله – عليه السلام – في الحجر جالسا تحت الميزاب ورجل يخاصم رجلا وأحدهما يقول لصاحبه: والله ما تدري من أين تهب الريح ؟ فلما اكثر عليه قال له أبو عبدالله – عليه السلام – فهل تدري من أين تهب الريح ؟ قال: لا ولكن أسمع الناس يقولون! فقلت أنا لإبي عبدالله – عليه السلام –: من أين تهب الريح جعلت فداك؟ قال: إن الريح مسجونة تحت هذا الركن الشامي فإذا أراد الله عزوجل أن يرسل منها شيئا أخرجه أما جنوب فجنوب وأما شمال فشمال، وأما صبا فصبا، وأما دبور فدبور، ثم قال: وآية ذلك أنك لا تزال ترى هذا الركن متحركا في الشتاء والصيف أبدا الليل مع النهار أولا: إن سند هذه الرواية مخدوش لأن محمد بن الفضيل مجهول الحال، وقد ذكر المامقاني في حقه: ((لم أقف على حاله)) وكذلك ذكر العلامة الحلي عن حال راوي آخر في هذا السند وهو ((محمد بن فضيل)) أنه ((يرمى بالغلو)) فالحديث الذي يكون في سنده رجل مجهول الحال وآخر مغالٍ كيف نعتمد عليه ونقبله؟ ثانيا: إن الريح لا تأتي من جهة الركن الشامي ولا تصدر منه بحيث أن الله تعالى كلما أراد أن يبعثها يخرج من هذا الركن مقدارا منها كما تقول الرواية، فالرياح تهب بسبب اختلاف درجة حرارة الجو، فالهواء الحار يصعد الى الأعلى ويحل محله الهواء البارد، وهذا التحول والتبدل هو الذي يصنع الريح. وهذا المعنى يدركه الآن أطفال المدارس الابتدائية فهذه الرواية ليست سوى خرافة. وهنا إما أن نقول إن الامام الصادق لم يكن عالما بأمور الطبيعة بل هو العالم بالامور الدينية فقط، واما أن نقول أن رواة هذا الحديث قد كذبوا على الامام الصادق، ونحن نرجح القول الثاني لأن حركة الرياح من الركن الشامي الوارد في هذا الخبر قد نسب الى الله تعالى، ونحن نجل مقام الامام الصادق عن نسبة مثل هذا الكذب الى الله تعالى – وأورد الشيخ الصدوق في كتابه ((كمال الدين وتمام النعمة))

حديثاً طويلا وغريبا عن ((سعد بن عبدالله القمي)) الذي يتضمن كلاما للامام الحسن العسكري عن الخليفتين الأول والثاني (أبي بكر وعمر) قال: .. أسلما طمعا وذلك بأنهما يجلسان اليهود ويستخبرانهم عما كانوا يجدون في التوراة وفي سائر الكتب المتقدمة الناطقة بالملاحم من حال إلى حال من قصة محمد (ص) ومن عواقب أمره، فلما كانت اليهود تذكر أن محمداً يسلط على العرب كما كان بختنصر سلّط على بني اسرائيل ولابد له من الظفر بالعرب كما ظفر بختنّصر ببني اسرائيل، غير أنه كاذب في دعواه أنه نبي فأتيا محمداً (ص) فساعداه.. ونلاحظ على هذه الرواية: أولا: إن سند هذه الرواية غير قابل للاعتماد والوثوق، لأن بين رواته ((محمد بن بحر الشيباني)) الذي يقول عنه ابن الغضائري ((إنه ضعيف في مذهبه ارتفاع)) أي غلو بالنسبة الى أهل البيت. وقد توقف العلامة الحلي أيضا في روايته. ومن رجال السند أيضا ((أحمد بن مسرور)) الذي ليس له أثر في كتب الرجال. ومنهم ((احمد بن عيسى البغدادي)) الذي هو أيضا مجهول ومن هنا فأن سند الحديث لا اعتبار له. ثانيا: إن مضمون الخبر مخالف للقرآن الكريم، لأنه يدعي ان اليهود أخبروا عن ظهور نبي الاسلام وانتصاره ولكنهم قالوا إن ادعاءه النبوة كذب، مع أننا نقرأ في القرآن الكريم أن اليهود وجدوا علائم نبوة محمد في كتابهم التوراة ((الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة)) سورة الأعراف – ومن هنا كان اليهود يخبرون عن انتصار نبي الاسلام على الكفار والمشركين قبل نزول القرآن ولكنهم كفروا بعد نزوله وانكروا نبوته كما يقول تعالى: وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به (البقره – *ومن هنا فهذه الرواية واضحة الوضع والاختلاق وقد جعلت لاثارة الفرقة بين المسلمين. – روى الشيخ الصدوق في كتابه ((صفات الشيعة)) حديثا يقول فيه: الحديث الرابع عشر. قال أبو حمزة: سمعت أبا عبدالله جعفر بن محمد – عليه السلام – يقول: رفع القلم عن الشيعة

بعصمة الله وولايته. ونلاحظ على هذا الحديث ما يلي: أولا: إن سند هذا الحديث منقطع، لأن الصدوق رواه عن شيخه محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد، الذي رواه عن المفضل نقلا عن أبي حمزة، وبين استاذ الشيخ الصدوق وبين أبي حمزة الذي يعد من اصحاب الامام الصادق رواة آخرون لم يذكروا في السند. ثانيا: إن متن الحديث فيه اشكال، لأنه لو قلنا بأن الشيعة لا يرتكبون الذنب بعصمة من الله تعالى فهذا الادعاء مخالف كما هو مشهود ومحسوس في واقع الشيعة، ولو قلنا أنهم يرتكبون المعاصي والذنوب ولكن القلم رفع عنهم، فهذا القول لا ينسجم مع آيات القرآن الكريم حيث يقول: إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم (ياسين – *مضافا الى أن مثل هذه الأحاديث من شأنها خلق الجرأة على الذنوب بين الشيعة وهي مغايرة لحكمة الشارع. – وروى الشيخ الصدوق في كتابه ((عقاب الاعمال)) : حدثني محمد بن الحسن رضي الله عنه قال: حدثني محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي قال: في رواية اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: من مضت له جمعة لم يقرأ فيها ((قل هو الله أحد)) ثم مات، مات على دين أبي لهب وهذا الحديث باطل باجماع الأمة من الشيعة والسنة لأن قراءة سورة التوحيد غير واجبة على المسلمين في كل أسبوع مرة واحدة فكيف الحال اذا كان تاركها قرين أبي لهب ويموت على دين أبي لهب؟!. – وأورد الصدوق في كتاب ((عيون أخبار الرضا)) : وبهذا الاسناد قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وآله –: يا علي إن الله تعالى قد غفر لك ولأهلك ولشيعتك ومحبي شيعتك ومحبي محبي شيعتك.. وكما نلاحظ في هذا الحديث مبالغة عجيبة حيث يعلن أن كل محبي الشيعة ومحبي محبيهم ((حتى لو كان كافرا وظالما وفاسقا)) فإن الله تعالى يغفر له. ولا شك أن مثل هذا الكلام لا يصدر من النبي الاكرم، وهو بديهي البطلان ولا حاجة للبحث في سنده. – يروي الشيخ الصدوق في كتابه ((علل

الشرائع)) عن عليّ بن أحمد عن محمد بن أبي عبدالله عن محمد بن أحمد العلوي، عن علي بن الحسين العلوي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: ((إن المسوخ ثلاثة عشر: الفيل، والدبّ، والارنب، والعقرب، والضبّ، والعنكبوت، والدّعموص، والجرّي، والوطواط، والقرد، والخنزير، والزهرة، وسهيل، فسئل: يا ابن رسول الله (ص) ما كان سبب مسخ هؤلاء: فقال: أما الفيل فكان رجلا جبارا لوطيا لا يدع رطبا ولا يابسا، وأما الدب فكان رجلا مؤتيا يدعو الرجال الى نفسه، وأما الارنب فكانت امرأة قذرة لا تغتسل من حيض ولا جنابة ولا غير ذلك، وأما العقرب فكان رجلا همازاً لا يسلم منه أحد، وأما الضبّ فكان رجلا أعرابيا يسرق الحاج بمحجته، وأما العنكوبت فكانت إمرأة سحرت زوجها، وأما الدّعموص فكان رجلا نماما يقطع بين الأحبّة. وأما الجرّي فكان رجلا ديّوثاً يجلب الرجال على حلائله، وأما الوطواط فكان رجلاً سارقاً يسرق الرطب على رؤوس النّخل. وأما القردة فاليهود اعتدوا في السبت. وأما الخنازير فالنصارى حين سألوا المائدة فكانوا بعد نزولها أشدّ ما كانوا تكذيبا. وأما سهيل فكان رجلاً عشارا باليمن. وأما الزهرة فأنها كانت امرأة تسمى ناهيد وهي التي يقول الناس: افتتن بها هاروت وماروت)) ولا ندري ما ننقد من هذا الحديث الخرافي والمخزي ولكننا نترك الحكم الى القاريء الكريم ليحكم بنفسه على عقول أساطين المذهب الذين يوردون مثل هذه الروايات السخيفة وينسبونها الى الأئمة المعصومين (ع) !! فماذا نقول للعالَم والشباب المثقف اذا رأى أو سمع أن إمامه المعصوم يقول بأن هذه الحيوانات كانت رجال ونساء يرتكبون الذنب، أو يسمع بأن كوكب سهيل كان رجلاً يمشي على الارض، أو أن كوكب الزهرة كان امرأة جميلة أفتتن بها هاروت وماروت؟! أو أن الخنازير هم نصارى في الأصل كذبوا بالمائدة التي أنزلها الله على عيسى (ع) والجميع يعلم بأن النصارى وخاصة الحواريين لم يكذبوا هذه المعجزة لحدّ الآن فكيف يستحقون هذا العذاب

ولماذا نراهم لحد الآن بشرا متمدنين لم ينقلبوا الى خنازير؟ أقول: اذا سمع الشباب المثقف والشيعي خاصة مثل هذه الخرافات منسوبة الى إمامه المعصوم هل سيبقى على عقيدته بالامام؟ واذا جزم باختلاق هذه الاحاديث كما هو الصحيح – ألا يتساءل عن السبب الذي دعا علماء الشيعة كالصدوق والمجلسي والحر العاملي الى ذكرها في كتبهم؟ هل كانوا الى هذه الدرجة من السذاجة والجهل بحيث لم يدركوا زيف هذه الاحاديث واحتملوا أن امامهم يقول مثل هذا الكلام؟ فاذا كان اساطين المذهب الى هذه الدرجة من التخلف الفكري والسذاجة العقلية، فكيف نأتمنهم على عقائدنا ودينا؟! ولا حول ولا قوة الا بالله. – أورد الصدوق أيضا في ((عيون أخبار الرضا)) حديثا عن جابر بن عبدالله الانصاري في قصة اللوح الذي رآه جابر بن عبدالله عند فاطمة الزهرا (ع) : ((عن أبي نضرة قال: لما احتضر ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام عند الوفاة، دعا بابنه الصادق عليه السلام ليعهد اليه عهدا، فقال له اخوه زيد بن علي عليه السلام: لو امتثلت في تمثال الحسن والحسين عليهما السلام لرجوت أن لا تكون أتيت منكرا، فقال له: يا ابالحسن ان الامانات ليس بالتمثال ولا العهود بالرسوم، وانما هي أمور سابقة عن حجج الله عزوجل، ثم دعا بجابربن عبدالله فقال له: يا جابر حدثنا بما عاينت من الصحيفة، فقال له جابر: نعم يا أبا جعفر، دخلت على مولاتي فاطمة بنت رسول الله (ص)، لاهنئها بمولود الحسين عليه السلام، فاذا بيديها صحيفة بيضاء من درة، فقلت لها: يا سيدة النساء ما هذه الصحيفة التي أراها معك؟ قالت: فيها أسماء الأئمة من ولدي، قلت لها: ناوليني لانظر فيها، قالت: يا جابر لو لا النهي لكنت أفعل، لكنه قد نهى أن يمسها الانبي أو وصي نبي أو أهل بيت نبي، ولكنه مأذون لك أن تنظر الى باطنها من ظاهرها، قال جابر: فاذا أبوالقاسم محمد بن عبدالله المصطفى أمه آمنة، أبوالحسن علي بن أبي طالب المرتضى أمه فاطمة بنت أسد بن هاشم بن

عبدمناف، أبومحمد الحسن بن علي البر، أبو عبدالله الحسين بن التقي أمهما فاطمة بنت محمد، أبومحمد علي بن الحسين العدل، أمه شهربانو بنت يزدجرد، أبو جعفر محمد بن علي الباقر أمه أم عبدالله بنت الحسن بن علي بن أبي طالب (ع)، أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق وأمه أم فروه بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر، أبو ابراهيم موسى بن جعفر أمه جارية اسمها حميدة المصفاة، أبوالحسن علي بن موسى الرضا أمه جارية اسمها نجمة، أبو جعفر محمد بن علي الزكي امه جارية اسمها خيزران، أبوالحسن علي بن محمد بن الامين امه جارية اسمها سوسن، أبومحمد الحسن بن علي الرفيق امه جارية اسمها سمانة وتكنى أم الحسن، أبوالقاسم محمد بن الحسن هو حجة الله القائم أمه جارية اسمها نرجس صلوات الله عليهم أجمعين)) ملامح الوضع والاختلاف في الحديث: لا بأس قبل الوقوف على تفاصيل مدلول الحديث من الاشارة الى رجال السند.. سند الحديث: لم يرد ذكر أحد من رجال هذا الحديث في كتب الرجال من ((سعيد بن محمد بن نصر القطان)) الى ((بي نضرة)) ولا نعلم أين وجد الشيخ الصدوق هؤلاء الرواة المجهولين وأين وجد هذه الرواية ؟! ولكن الصدوق ذكر في هامش كتابه ((كمال الدين)) اسم (أبي بصرة) بعد أن أورد نفس هذا الحديث في هذا الكتاب، واذا كان كذلك فابو بصرة هو ((محمد بن قيس الاسدي)) الذي يقول عنه الشهيد الثاني في كتابه ((الدراية)) بأنه ضعيف وقال عنه ((كلما كان فيه محمد بن قيس عن أبي جعفر فهو مردود)) ولكنه ليس بمحمد بن قيس قطعاً، وعلى أية حال فان هذا الحديث لشدة وضوع الوضع فيه لا حاجة للبحث في رجال السند. مدلول الحديث: ونلاحظ على مضمون ما ورد في الحديث: – يقول ((ابو نضرة)) الشخص المجهول أنه: ((لما احتضر ابو جعفر محمد بن علي الباقر..)) ومعلوم أن احتضار ووفاة الامام الباقر (ع) كما ورد في كتب المؤرخين جميعا وقعت بين عام – للهجرة، والفاصلة بين وفاة الامام الباقر (ع) وبين جابر بن عبدالله

الانصاري تبلغ أربعين سنة تقريباً، أي أن جابر كان قد توفي قبل ذلك بأربعين سنة تقريبا، أي في حياة أبيه الامام زين العابدين (ع) ولكن هذا الراوي الكذاب لم يلتفت الى هذه الحقيقة وكان همّه اثبات هذه الرواية المختلقة على لسان جابر بن عبدالله الانصاري لضرب جماعة الزيدية على أساس أن زيد بن علي كان حاضراً عندما أوصى الامام الباقر (ع) بالامامة الى ابنه جعفر الصادق (ع)، وقد ورد مثل هذا الحديث المختلق في قصة جابر بن عبدالله الانصاري واجتماعه بالامام الباقر (ع) في الجزء الاول من أصول الكافي، الاّ أن المجلسي ذكر في ((مرآة العقول)) في شرحه لاصول الكافي أن: ((هذا الحديث ينافي ما مر من تاريخي وفاتهما، إذ وفاة علي بن الحسين (ع) كانت في عام خمس أو أربع وتسعين، ووفاة جابر على كل الاقوال كانت قبل الثمانين)) أما وفاة زيد بن علي فقد ذكر الشيخ الطوسي في رجاله (ص *أنه ((قتل سنة احدى وعشرين ومائة وله أثنتان وأربعون سنة)) وعلى هذا الاساس فان ولادته ستكون في سنة تا هـ، لأنه قتل عام في سن. وجاء في تهذيب تاريخ ابن عساكر (ج، ص *أن زيد بن علي بن الحسين ولد سنة، أي بعد وفاة جابر بأربع سنوات أو سنة واحدة على الأقل، وقد ذكر ((سيد علي خان الشوشتري)) في شرحه للصحيفة السجادية أن ولادته كانت في عام، أي بعد وفاة جابر بسنة واحدة، فأين كان جابر عند احتضار الامام الباقر (ع)، عام، أو لاقناع زيد بن علي بالتخلي عن الامامة وقد توفي جابر نفسه عام هـ؟! ولكن العجيب مع وضوح بطلان هذا الحديث بما تقدم آنفاً أن علماء الشيعة يستندون في اثبات الامامة والنص على الائمة واحداً بعد الآخر بهذا الحديث الزائف غير مبالين بما يتضمنه هذا الحديث من زيف وخداع!! – إذا كان هذا الحديث صحيحاً، فلماذا ذكر الكليني في كتابه الكافي ج، في باب ((الاشارة والنص على أبي الحسن الرضا)) حديثا يتناقض مع الرواية محل البحث؟ والحديث في الكافي يقرر أن

الامام موسى الكاظم لم يكن يعلم أي واحد من أبنائة سيكون اماما بعد وقد كان يودّ أن تكون الامامة لابنه القاسم لحبه له ولكنه رأى رسول الله (ص) في المنام وقال له بأن الامر قد خرج منك الى غيرك، فقال له الامام: ((فقلت يا رسول الله: أرنيه أيهم هو ؟ فقال رسول الله (ص) : ما رأيت من الأئمة أحدا أجزع على فراق هذا الأمر منك ولو كانت الامامة بالمحبّة لكان اسماعيل أحب الى أبيك منك ولكن ذلك من الله عزوجل ثم قال أبو ابراهيم (ع) : ورأيت ولدي جميعاً الاحياء منهم والأموات، فقال لي أميرالمؤمنين (ع) : هذا سيدهم، وأشار الى ابني علي، فهو مني وأنا منه والله مع المحسنين)). وفي هذا الحديث أيضا اشارة الى قضية اسماعيل بن الامام الصادق (ع) الذي قال عنه الامام الصادق (ع) في الحديث المشهور أنه ((ما بدا لله ما بدا له في ابني اسماعيل)) حيث كان الشيعة والامام الصادق نفسه يعتقدون بأن الامام بعده هو اسماعيل الا أنه توفي قبل والده والقصة معروفة. مضافاً الى أن الشيعة وحتى كبار أصحاب الائمة كانوا يختلفون في الامام الذي يلي الامام المتوفي حتى كثرت فرق الشيعة من فطحية وواقفة وزيدية وغيرهم. بل إن زرارة الذي يعتبر أقرب المقربين للامام الصادق (ع) وأخلص أصحابه عندما دنت منه الوفاة وكان قد سمع بوفاة الامام الصادق (ع) ولم يكن يعلم بالامام الذي يليه، بعث شخصا الى المدينة يستجلى له خبر الامام للشيعة بعد الصادق (ع)، فلما أبطأ الرسول عليه وأحس بدنو أجله وضع القرآن على صدره وقال: هذا امامي وأسلم الروح. فلو كان الامام الباقر (ع) دعا بابنه الصادق (ع) عند احتضاره وكان عنده اخوه زيد بن علي وآخرين من ابنائه وأصحابه (ومنهم الراوي المجهول لهذا الحديث ابو نضرة) وأراهم اللوح المذكور لشاع خبره عند أكابر أصحاب الامام على الاقل ولم يكن يحدث كل هذا الختلاف!! – في هذا الحديث أمور عجيبة أخرى ترسم علامات استفهام كبيرة حول صحة ومعقولية هذا الحديث، منها أن جابر يقول فيه أنه

ذهب الى بيت فاطمة (ع) لتهنئتها بولادة ابنها الحسين (ع) ولم يعهد في ذلك الزمان أن يتوجه الناس من غير الارحام الى بيت الام لتهنئتها بدل تهنئة الاب بالوليد الجديد، هذا مع أن جابر في ذلك الوقت كان شاباً مراهقاً له من العمر أو سنة ولم يكن متزوجاً بعد لأنه قد تزوج بعد مقتل أبيه ((عبدالله بن حزام)) في معركة أحد في السنة الثالثة للهجرة، أي في السنة التي ولد فيها الامام الحسن (ع). ولا يصح أن يدخل على الزهراء (ع) في هذا الحال وتكون الزهراء (ع) لوحدها في البيت كما يظهر من سياق الحديث أنها سمحت له بقراءة اللوح لوحده وكان قريباً منها جداً بمقتضى قراءته للصحيفة وهي بيد فاطمة (ع) فكيف تسمح فاطمة لشاب أن يقترب منها الى هذه الدرجة وهي لوحدها في البيت وتظهر له من أسرارها ما خفي عن سائر المسلمين والمخلصين امثال سلمان وأبي ذر وعمار وغيرهم (ع). – ورد في هذا الحديث أيضا اسماء امهات الائمة (ع) ولكنها في الغالب لم ترد مطابقة للواقع، فوالدة الامام زين العابدين على المشهور ((جهان شاه)) وهنا ورد اسم ((شهربانو))، ووالدة الامام الرضا (ع) تدعي ((تكتم)) وهنا ((نجمة)) وهكذا الحال في البواقي، مضافا الى أن الزهراء (ع) قالت في هذا الحديث لجابر أن هذه الصحيفة قد ورد النهي عن أن يمسها بشر الا نبي أ ووصي نبي أو أهل بيت نبي، ولكن مع ذلك لا مانع من قراءة ما فيها. فهل أن هذه الصحيفة التي ليس فيه سوى اسماء أهل البيت (ع) أكرم واعظم حرمة من القرآن وهو كلام الله حيث يجوز مسّه لجميع الناس؟ – ورد في الحديث الثاني من نفس هذا الباب في كتاب ((عيون أخبار الرضا) أيضا اسماء جميع الأئمة الاثنى عشر عن الامام الباقر (ع) بواسطة جابر بن عبدالله الانصاري، ولكن في هذه المرة وردت الأسماء في لوح كان بيد فاطمة الزهراء وقد استنسخه جابر بن عبدالله، وأورد الصدوق هذا الحديث أيضا في ((اكمال الدين)) وجا فيه: ((عن أبي عبدالله (ع) قال: قال أبي لجابر بن عبدالله الانصاري: إن لي اليك

حاجة فمتى يخف عليك أن أخلو بك، فاسئلك عنها ؟ قال له جابر: في أي الاوقات شئت، فخلا به أبي عليه السلام فقال له: يا جابر أخبرني عن اللوح الذي رأيته في يد أمي فاطمة بنت رسول الله (ص) وما أخبرتك به أمي أن في ذلك اللوح مكتوبا، قال جابر: أشهد بالله، اني دخلت على أمك فاطمة في حيوة رسول الله (ص) لا هنئها بولادة الحسين عليه السلام، فرأيت في يدها لوحا أخضر ظننت أنه زمرد ورأيت فيه كتابا أبيض شبه نور الشمس فقلت لها: بأبي أنت وامي يا بنت رسول الله (ص) ما هذا اللوح ؟ فقالت: هذا اللوح أهداء الله عزوجل الى رسوله (ص) فيه اسم أبي واسم بعلي واسم ابني واسماء الاوصياء من ولدي، فأعطانيه أبي (ع) ليسرني بذلك، قال جابر: فأعطتنيه أمك فاطمة، فقرأته وانتسخته، فقال أبي (ع) : فهل لك يا جابر أن تعرضه علي، قال: نعم، فمشى معه أبي (ع) حتى انتهى الى منزل جابر، فأخرج أبي (ع) صحيفة من رق قال جابر فأشهدبالله أني هكذا رأيته في اللوح مكتوبا: بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من الله العزيز الحكيم لمحمد نوره وسفيره وحجابه ودليله نزل به الروح الامين من عند رب العالمين، عظم يا محمد أسمائي واشكر نعمائي، ولا تجحد آلائي، اني أنا الله لا اله الا أنا، قاصم الجبارين ومذل الظالمين، وديان الدين، اني أنا الله لا اله الا أنا، فمن رجا غير فضلي أو خاف غير عذابي عذبته عذابا لا اعذب أحدا من العالمين، فاياي فاعبد وعلي فتوكل، اني لم أبعث نبيا فأكملت أياما وانقضت مدته، الا جعلت له وصيا، واني فضلتك على الانبياء وفضلت، وصيك على الاوصياء، واكرمتك بشبليك بعده، وبسبطيك الحسن والحسين، فجعلت حسنا معدن علمي بعد انقضاء مدة أبيه، وجعلت حسينا خازن درجة عندي، وجعلت كلمتي التامة معه والحجة البالغة عنده بعترته، أثيب واعاقب، أولهم: علي سيد العابدين، وزين أوليائي الماضين وابنه شبيه جده المحمود محمد الباقر لعلمي والمعدن لحكمي، سيهلك المرتابون في جعفر الراد عليه كالراد

عليّ حق القول مني، لاكرمن مثوى جعفر ولاسرنه في إشياعه وانصاره واوليائه انتجبت بعده موسى وانتحبت بعده فتنة عمياء حندس لان خيط فرضي لا ينقطع وحجتي لا تخفى، وان اوليائي لا يشقون، الا ومن جحد واحدا منهم فقد جحد نعمتي، ومن غير آية من كتابي فقد افترى علي، وويل للمفترين الجاحدين عند انقضاء مدة عبدي موسى وحبيبي وخيرتي، إن المكذب بالثامن مكذب بكل اوليائي، وعلي وليي وناصري و ومن أضع عليه اعباء النبوة وامنحه بالاضطلاع يقتله عفريت مستكبر يدفن بالمدينة التي بناها العبد الصالح الى جنب شر خلقي حق القول مني لاقرن عينيه بمحمد ابنه وخليفته من بعده، فهو وارث علمي ومعدن حكمي وموضع سري وحجتي على خلقي جعلت الجنة مثواه وشفعته في سبعين من أهل بيته كلهم قد استوجبوا النار، وأختم بالسعادة لابنه على وليي وناصري والشاهد في خلقي وامينى على وحيي اخرج منه الداعي الى سبيلي والخازن لعلمي الحسن، ثم أكمل ذلك بابنه رحمة للعالمين عليه كمال موسى وبهاء عيسى وصبر ايوب سيذل في زمانه اوليائي وتتهادون رؤسهم كما تتهادى رؤس الترك والديلم، فيقتلون ويحرقون ويكونون خائفين مرعوبين وجلين، تصبغ الارض بدمائهم ويفشوا الويل والرنين في نسائهم، اولئك اوليائي حقا بهم ادفع كل فتنة عمياء حندس، وبهم اكشف الزلازل وارفع الاصار والاغلال، اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون، قال عبدالرحمن ابن سالم: قال أبوبصير: لو لم تسمع في دهرك الا هذا الحديث لكفاك، فصنه الا عن أهله)) هذا الحديث في وضوح زيفه وبطلانه كالحديث الاول، فمن حيث السند نرى في رجاله ((بكر بن صالح)) الذي يقول عنه ابن الغضائري بانه جدا ضعيف وكثير التفرد بالغرائب وضعّفه كذلك العلامة الحلي في الخلاصة (ص)، وهكذا حال ((عبدالرحمن بن سالم)) الذي يقول عنه صاحب تنقيح المقال أنه ((على كل ضعيف أو مجهول)) ويقول عنه العلامة في الخلاصة

((عبدالرحمن بن سالم بن عبدالرحمن الأشل كوفي مولى روى عن أبي بصير، ضعيف)). أما ((صالح بن ابي حماد)) فينقل صاحب تنقيح المقال (ج – ص *عن قول النجاشي بأن ((أمره ملتبس يعرف وينكر)) ويقول عنه العلامة في الخلاصة: ((المعتقد عندي التوقف فيه لتردد النجاشي وتضعيف الغضائري)). أما مضمون الحديث فنقرأ فيه أن الامام الصادق (ع) يحدث بهذا الحديث وكأنه حاضر في ذلك الحدث. فانه يقول: قال أبي لجابر، ولم يقل اني سمعت أبي يقول كذا، ويقول أيضا: فمشى معه أبي الى منزل جابر. ثم إن الامام الصادق (ع) يقسم ((فوالله ما خالف حرف حرفاً)) فهذه شواهد جلية على أنه كان حاضرا في الواقعة لا أنه ينقل حديثاً عن آخر. ومن هنا تتبين أول علامات وضع واختلاق هذا الحديث، فالامام الصادق (ع) ولد عام باتفاق المؤرخين، وكان جابر قد توفي عام (أو *ولم يدرك الامام الصادق اطلاقاً، وهناك حديث نبوي مشهور يؤيد هذا الكلام وهو أن رسول الله قال لجابر إنك ستدرك الباقر من ولدي، ولم يرد فيه اسم الامام الصادق (ع). ـ ومن العلائم الاخرى التي تدل على وضع الحديث أن الامام الباقر (ع) يقول لجابر: ((انظر في كتابك لأقرأه عليك فنظر جابر في نسخته..)) ومعلوم أن جابر – كما تشير كتب التاريخ – كان أعمى. وقد جاء في رواية الاربعين في زيارة جابر لقبر الحسين (ع) سنة هـ أنه كان أعمى وقد أمر غلامه أن يضع يده على تراب القبر.. فكيف ينظر في نسخته وهو أعمى!؟! . ومنها: أن هذا الحديث يتناقض مع ما سبقه في أنه يقرر أن جابر أخذ من فاطمة اللوح واستنسخه بينما يقول الحديث السابق أنه قد نهي عن مسه ألا نبي أو وصي نبي! . ومنها: أن اللوح يتحدث عن ألقاب لرسول الله (ص) من قبيل سفيره وحجابه، لم ترد في شيء من صفات رسول الله (ص) المذكورة في القرآن والاحاديث المعتبرة سوى ما ورد في كلمات المتصوفة. وأساساً لا يعقل كون رسول الله (ص) حجاباً

للذات المقدسة وهو النور والدليل الى الله والهادي الى سبيله وليس في كونه (ص) حجاباً لله فضيلة للنبي ليطلق عليه هذا اللقب، وقد ورد عن أميرالمؤمنين (ع) في نهج البلاغة في صفة الله تعالى ((لم يجعل بينك وبينه من يحجبه عنك)) (نهج البلاغة – الكتاب ومنها: أن تعيين الائمة من قبل الله تعالى لو كان لغرض هداية الخلق فلماذا ورد هذا التعيين في لوح أو صحيفة سرية وخاصة ولم يؤذن لفاطمة أو رسول الله (ص) أو اميرالمؤمنين (ع) الاعلان عنها، ولماذا لم ترد في القرآن الكريم يتعرف جميع المسلمين على حقيقة الحال، ولماذا اختص بهذه الفضيلة جابر بن عبدالله وهو شاب مراهق لا يؤمن أن يذيع هذا السر وحرم منه سلمان وابوذر وعمار وحذيفة وغيرهم من أصحاب النبي وأميرالمؤمنين المخلصين؟! . ومنها: نقرأ في الحديث عبارات غير بلاغية بل ركيكة أيضا مما يدل على جهل الراوي وعدم اطلاعه على اللغة العربية والعقائد الصحيحة، مثلا قوله ((فمن رجا غير فضلي أو خاف غير عدلي عذبته عذابا لا أعذبه احدا من العالمين)) وهذا المعنى بعيد جدا عن كرم الله ورحمته وعلمه بضعف عباده لا سيما وأن المتصف بهذا الوصف هم أكثر الخلق ولا تتحقق فضيلة الرجاء الخالص لله تعالى الا للقليل من الناس، والتهديد الوارد في هذا الحديث بالعذاب الشديد ينسجم مع كونه لفئة قليلة جدا من الناس كما في التهديد الوارد في شأن الحواريين أنهم لو كذبوا بمعجزة المائدة فان الله سوف يعذبهم عذابا لا يعذبه أحدا من العالمين (سورة المائدة:)، والحال أنه ما أكثر الاشخاص حتى من المؤمنين الذين يرجون غير فضل الله ويخافون غير عدله، وفي الواقع إنهم يخافون من غير عدل الاخرين اكثر مما يخافون من غير عدل الله (اي من ظلم الله) بل الخوف من ظلم الناس لا من عدل الله. وأساساً فان جملة ((خاف غير عدلي)) مبهمة وركيكة والمفروض أن يقول ((خاف عدل غيري)) أو ((خاف عدلي)) لأنه لا معنى لأن يقول ((خاف ظلمي))، لأن الله غير ظالم قطعا،

حيث يخاف الانسان من عدله ويرجو رحمته. وبعبارة أخرى إن غير العدل إما أن يكون ظلما أو فضلا، وبما أن الظلم منتف بالنسب للذات المقدسة، فغير العدل يساوق الفضل، والفضل الالهي لا ينسجم مع الخوف منه بل يجب أن يطمع به الانسان لا أن يخافه. ـ ومنها: ورد في القرآن الكريم أن الانبياء (ع) أيضا يخافون غير عدل الله. فالنبي زكريا يقول: ((وإني خفت الموالي من ورائي..)) (مريم: *والنبي موسى يقول ((فأخاف أن يقتلون)) (الشعراء: – القصص:)، بل إن الله نفسه يقول مخاطبا أم موسى: ((فاذا خفت عليه فألقيه في اليم)) (القصص:). وقال تعالى على لسان موسى وهارون: ((ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا)) (طه:). ويعقوب (ع) يقول: ((وأخاف أن يأكله الذئب)) (يوسف: *، ويقول تعالى مخاطباً نبيه الكريم: ((وإما تخافنّ من قوم خيانة)) (الانفال:). ـ ومنها: تقول الرواية هذه: ((إني لم أبعث نبياً الا جعلت له وصيا)) في حين أنه يوجد الكثير من الانبياء لم يكن لهم أوصياء ولم يحدثنا القرآن الكريم أو الروايات المعتبرة أنه كان لهم أوصياء كالنبي صالح وشعيب ولوط وهود ويحيى وزكريا وغيرهم. بل ليس من المعقول وجود الوصي مع وجود النبي، فالكثير من أنبياء بني اسرائيل كانوا يتوارثون النبوة كداوود وسليمان، أو زكريا ويحيى فلا معنى لأن يجعل زكريا وصياً واماماً من بعده مع وجود النبي يحيى وظاهر الحديث أن الوصاية بالامامة غير مقام النبوة الذي لا يكون بجعل النبي السابق بل بارسال من الله تعالى للنبي. ـ ومنها: وردت في هذا الحديث الباهر المشعشع أخبار عن المستقبل في زمن الامام الثاني عشر (ع) كقوله ((ستذل أوليائي في زمانه ويتهادون رؤوسهم كما تتهادى رؤوس الترك والديلم ويقتلون ويحرقون ويكونون خائفين مرعوبين وجلين تصبغ الارض من دمائهم ويفشوا الويل والرنين في نسائهم)). ونلاحظ عليه: أن زمن الامام المهدي (ع) يسود فيه العدل ويقام فيه القسط كما ورد في الروايات المتواترة (يملأ الارض قسطا

وعدلا كما ملئت ظلما وجورا) وإن كان المقصود في زمن غيبته فلم نعهد في التاريخ أن مر الشيعة بزمن يتهادى الملوك والامراء رؤوس الشيعة، بل قامت لهم دول وممالك كدولة الحمدانيين وآل بويه والفاطميين والصفويين والقاجاريين وآخرها الدولة الاسلامية في ايران. ولم يكن شيعة العراق أو لبنان في زمن من الازمان يعيشون الرعب ولم يواجهوا الحرق ولم تصبغ الارض من دمائهم، واساسا فان مثل هذا التعبير المبالغ فيه (تصبغ الارض من دمائهم) بعيد أن يصدر من الله تعالى. وأما القتل في الحروب ونشوء الويل والرنين في نسائهم من جراء مقتل الرجال في الحروب فهو لا يتقصر على الشيعة بل يمثل حالة سائدة لدى جميع الشعوب والاقوام البشرية، فقد واجه المسلمون القتل والذبح في الحروب الصليبية وحرب الاندلس وقتل منهم مقتلة عظيمة، وكذلك واجهت الشعوب الاوربية مثل هذه الحالة المأساوية في الحرب العالمية الاولى والثانية، وابتلى المسلمون بالقتل الذريع على يد المغول والتتر. فلم تكن هذه الحالة خاصة بالشيعة كما يظهر من سياق الحديث المذكور. ثم إن الزهراء (ع) تقول في هذا الحديث إن رسول الله (ص) اعطاها هذا اللوح ((ليسرّني بذلك)) فهل يعقل أن يكون غرض رسول الله (ص) من اهداء هذا اللوح الى ابنته العزيزة هو ادخال السرور على قلبها وفيه خبر مقتل أبنائها وذريتها على يد سلاطين الجور وما سوف يلاقي شيعتها من قتل وذبح وحرق ويتهادى امراء الجور والظلم رؤوسهم ويفشو الويل والرنين في نسائهم!؟ وأخيرا، اذا كان الغرض هو كتمان امر اللوح المذكور واختصاص النبي وأهل بيته (ع) به فكيف شاع وانتشر بين الناس جميعا بواسطة جابر ومن روى عنه هذه الرواية؟ وما معنى أن يقول ابو بصير للراوي: ((صنه الا عن أهله)) ثم يكتب هذا الحديث في الكتب وينتشر في كافة الاعصار والامصار؟!! هذه نماذج من الأحاديث الواردة في كتب الشيخ الصدوق المختلفة مع مناقشتنا لها واستعرضناها للقاريء الكريم ليعلم ما ورد

من أباطيل وخرافات في كتب الحديث المهمة حتى لا نقبل كل حديث يروى لنا في هذه الكتب ولا ننبهر بمؤلفيها وشهرتهم وقداستهم، ولو أننا قبلنا بكل ما ورد فيها من روايات بدون قيد وشرط فان مصيبتنا في الدين ستكون عظيمة.

نقد الحر العاملي ومصنفاته ومن جملة المحدثين المتأخرين المشهورين في علم الحديث الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي ((المتوفى عام هـ)) وكتابه المشهور ((وسائل الشيعة)) الذي يعتبر مرجع الفقهاء في الرأي والفتوى، وقد ولد الشيخ الحر العاملي في أحد قرى جبل عامل في جنوب لبنان واشتغل بتحصيل العلوم الدينية والحديث في تلك المناطق ثم سافر الى الحجاز والعراق وايران وأقام أخيرا في مدينة مشهد وتوفي فيها. وكان الشيخ الحر معاصرا للملا محمد باقر المجلسي وأخذ منه اجازة الرواية كما أن المجلسي أخذ منه اجازة نقل الحديث أيضا، واما شرح أحواله وذكر أثاره فمسطورة في كتاب التذكرة، والشيخ نفسه ألف كتابا باسم ((أمل الآمل)) في أحوال علماء جبل عامل واستعرض فيه ما جرى له في حياته. وقد ذكره الشيخ يوسف البحراني بمنتهى الاجلال والتقدير في كتابه ((لؤلؤة البحرين)) حيث يقول: كان عالما فاضلا محدثا اخباريا. وقد ذاعت شهرة الحر العاملي في ايران واستلم من شاه ايران مقام ((شيخ الاسلام)) و ((قاضي القضاة)) وفوض اليه منطقة خراسان. واما الكتب التي وصلت الينا من مصنفات الشيخ العاملي فنلاحظ عليها المنهج الاخباري ومن هذه الكتب: ((الجواهر السنية في الأحاديث القدسية)) و ((الفوائد الطوسية)) و ((الايقاض من الهجعة في موضوع الرجعة)) و ((الاثنى عشرية في رد الصوفية)) و.. ((الفصول المهمة من أصول الأئمة)) ولكن بلا شك أن أهم كتاب للشيخ العاملي هو ((تفصيل وسائل الشيعة

الى تحصيل مسائل الشريعة)) حيث سعى الشيخ الحر في هذا الكتاب الى جمع أحاديث الكتب الأربعة للامامية ((الكافي، من لا يحضره الفقيه، التهذيب، الاستبصار)) مع روايات آخرى، ولكن بين أحاديث هذا الكتاب نرى أنه جمع فيه ((فروع مذهب الامامية)) ومن هنا يختلف عن بحار الأنوار للمجلسي الذي لا ينحصر بفروع المذهب، ولهذا كان كتاب الوسائل من المراجع المهمة لفقهاء الامامية في الرأي والفتوى كما تقدم. وقد نرى في منهج الشيخ الحر في كتابه الأخير أنه نهج بذلك منهج الاخباريين الذين يقبلون جميع الأحاديث ولا يهتمون برجال السند بل يسعون الى الاستفادة من مفاد الاحاديث وجمعها وهم متأثرون في هذا العمل بالشيخ أبي جعفر الطوسي كثيرا بحيث أنهم يسندون الى كلماته غالبا. أما نفس هذا المنهج لم يقع مورد القبول حتى من الأخباريين المعتدلين كالشيخ يوسف البحراني، ولهذا نرى أن الشيخ البحراني يقول في ((لؤلؤة البحرين)) عن تصانيف الشيخ العاملي: لا يخفى أنه وإن كثرت تصانيفه قدس سرّه كما ذكر إلا أنها خالية عن التحقيق والتحبير، وتحتاج الى تهذيب وتحرير كما لا يخفى على من راجعها. وقد اختبرنا بعد العلامة المجلسي من المحدثين المتأخرين الشيخ الحر العاملي وفي نقد أحاديثه لأننا رأينا أن كتاب ((وسائل الشيعة)) له أثر كبير على العلماء المعاصرين بحيث أن أغلب فتاواهم تعود الى مرجعية هذا الكتاب. ومن هنا اخترنا نماذج متعددة من أحاديث هذا الكتاب وعرضناها على مشرحة النقد واثبتنا أنها غير قابلة للوثوق والاعتماد. نقد أحاديث وسائل الشيعة – يروي الشيخ الحر العاملي في ((كتاب الطهارة)) من وسائل الشيعة روايةعجيبة وهي: محمد بن الحسن الطوسي – رضي الله عنه – بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير، عن داوود بن فرقد عن أبي عبدالله – عليه السلام – قال: كان بنو اسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين

السماء والأرض وجعل لكم الماء طهورا، فانظروا كيف تكونون[]. هل يعقل أن يكون هذا العمل مرسوما بين بني اسرائيل بحيث أنهم بمجرد اصابة قطرة من البول لبدنهم فانهم يقرضونه بالمقارض بدل غسله؟ وساعد الله ذلك المسكين بمرض السلس. إذن كيف لا نجد لهذا الحكم القاسي عينا ولا أثر في التوراة؟ وهل أن الله العادل والحكيم يصدر مثل هذا الحكم الشديد لتطهير بدن الانسان من التلوثات الطبيعية ؟ الا يوجد هناك طريق آخر لاثبات سهولة وسير الاحكام الاسلامية غير التوسل بمثل هذه الأكاذيب والافتراءات؟ إن وضع وكذب مثل هذه الاحاديث واضح الى درجة أننا لا نحتاج الى البحث في أسنادها. – وقد أورد الشيخ الحر العاملي في كتابه وسائل الشيعة في ((كتاب الطهارة)) رواية تؤكد نجاسة الحديد وهي: وبالاسناد عن عمار عن أبي عبدالله – عليه اسلام – في الرجل اذا قص أظفاره بالحديد أو جز شعره أو حلق قفاه فإن عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلي ؟ سُئِلَ: فإن صلّى ولم يمسح من ذلك بالماء؟ قال – عليه السلام : يعيد الصلوة لأن الحديد نجس وقال: لأن الحديد لباس أهل النار والذهب لباس أهل الجنة[]. وهذا الحكم بنجاسة الحديد ولزوم اعادة الصلاة مخالف لاجماع علماء الاسلام وقد ورد في القرآن الكريم أيضا أن المسلمين يجب عليهم أن يحملوا معهم اسلحتهم ((الحديدية)) ولم يأمرهم بإلقاء أسلحتهم كما تقول الآية الشريفة: *واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم ((النساء) وعلى هذا الاساس فمن قصّ أضافره بالمقراض ثم صلّى فلا يجب عليه اعادة الصلاة لأن الحديد ليس نجسا أو مبطلا للصلاة. – وذكر الشيخ الحر العاملي في كتاب الصلاة من وسائل الشيعة هذه الرواية: محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد عن أبن أبي نصر عن ثعلبة بن ميمون عن ميسر عن أبي جعفر – عليه السلام – قال: شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم، قول الرجل: تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك، وإنما

قالتـه الجـن بجهالـة فحكـى الله عـنهم. وقـول الرجـل: السـلام علينـا وعلـى عبـاد الله الصالحين[]. وجاءت الرواية المذكورة بصورة أخرى في وسائل الشيعة أيضا، حيث قال: محمد بن علي بن الحسين قال الصادق – عليه السلام –: أفسد ابن مسعود على الناس صلوتهم بشيئين، بقوله: تبارك اسم ربك وتعالى جدك. فهذا شيء قالته الجن بجهالة، فحكى الله عنها. وبقوله: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين في التشهد الاول[]! وهاتان الروايتان باطلتان قطعا لأن عبارة ((تعالى جد ربنا)) لم ترد في القرآن الكريم حكاية عن الجن الجهال، بل أن الله تعالى قد ذكر هذه العبارة من موقع التأييد والتقرير على أساس أنها من فرقة الجن المؤمنين والموحدين. ((وانه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبةً ولا ولدا)) (الجن) أما هؤلاء الرواة الجهال فقد تصوروا أن مفردة ((جد)) في هذه الآية الشريفة بمعنى ((والد الأب)) وأن الجن نسبوا هذه النسبة بجهالتهم الى الله تعالى، ومن هنا ذهبوا الى أن اضافة الكلمة المذكورة الى ((ربنا)) لا يجوز ونسبوا الى الامام القول ببطلان الصلاة مع ذكرها، في حين أن أعاظم المفسرين من الشيعة والسنة يرون أن المعنى الصحيح للعبارة المذكورة هو ما ذكرنا كما أن الشيخ الطبرسي في تفسير ((جوامع الجامع)) يقول: ((تعالى جد ربنا أي: تعالى جلال ربنا وعظمته عن اتخاذ الصاحبة والولد. من قولك: جد فلان في عيني اذا عظم. ومما يؤيد هذا المطلب أن دعاء التوحيد المعروف بالجوشن الكبير يذكر هذه العبارة عن رسول الله أيضا حيث يقول: يا من تبارك اسمه، يا من تعالى جده، يا من لا اله غيره. وعلى هذا الاساس يتبين زيف هاتين الروايتين وجهل رواتها باللغة العربية وبكتاب الله المجيد ودعاء النبي الأكرم (ص). – ومن الروايات الخرافية التي أوردها صاحب الوسائل في كتابه وتلقاها الفقهاء بالقبول وأفتوا على ضوئها !! ما يقرر بصراحة كراهة الصلاة عند طلوع الشمس وذلك بسبب أنها تطلع بين قرني الشيطان: ((قال رجل لأبي عبدالله (ع) : إن الشمس

تطلع بين قرني الشيطان. قال: نعم. إن إبليس اتخذ عرشاً بين السماء والارض فاذا طلعت الشمس وسجد في ذلك الوقت الناس قال ابليس لشياطينه: إن بني آدم يصلون لي)) [] وورد هذا المعنى أيضا في الحديث و من هذا الباب وفيه يقول الرضا (ع) : ((لا ينبغي لأحد أن يصلي اذا طلعت الشمس لأنها تطلع بقرني شيطان)) وفي آخر ((بين قرني الشيطان)) ! وبطلان هذه الروايات لا يحتاج الى مزيد بيان لدى العقلاء، مضافاً الى عدم وجود رابطة بين طلوع الشمس وعدم الصلاة حتى على فرض أنها تطلع بين قرني الشيطان. فهل يصلي المسلم حينذاك الى الشيطان؟! وما علاقة طلوع الشمس أو غروبها بالشيطان؟ وأين قرن الشيطان (على فرض أن له قرن) ؟ ورغم وضوح زيف هذه الروايات الا أن دورها في تخريف عقول العوام وتكريس الجهل والوهم في أذهان المسلمين كبير جداً. ومثل هذه القصص والحكايات الخرافية موجودة في كتب أهل السنة أيضا، ولذلك نجد أن أهل البيت (ع) دعوا شيعتهم الى عدم الاعتناء بهذه الاقوال والروايات، ومن ذلك ما يرويه صاحب الوسائل في الباب نفسه أن الامام (ع) قال في جوابه عن مسائل محمد بن عثمان العمريّ: ((وأما ما سألت عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلإن كان كما يقول الناس إن الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان، فما أرغم أنف الشيطان بشيء أفضل من الصلاة، فصلّها وارغم أنف الشيطان)) [] وأضاف صاحب الوسائل في نهاية هذا الحديث ((أقول: قد رجّح الصدوق هذا الحديث على النهي السابق)) وأقول لصاحب الوسائل: مع وجود هذا الحديث يتبين كذب الاحاديث السابقة لأنه لا يصدر حديثان متناقضان الى هذه الدرجة من الائمة المعصومين (ع)، أفما كان الأجدر أن لا تنقل تلك الاحاديث الباطلة والمعلوم كذبها في كتابك وخاصة أنها منسوبة لأهل البيت (ع) وفي ذلك وهن لعقيدة العقلاء بالائمة وتكريس للجهل والخرافة لدى العوام؟! – وأورد الشيخ الحر

العاملي في كتاب التجارة من وسائل الشيعة: محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن كتاب جعفر بن محمد بن سنان الدهقان، عن عبيد الله، عن درست (بن أبي منصور)، عن عبدالحميد أبي العلا، عن موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه، قال رسول الله (ص) : من انهمك في طلب النحو سلب عنه الخشوع []. ولا شك في وضع هذا الحديث لأنه مضافا الى أن درست بن ابي منصور كان واقفي المذهب وغير مقبول الرواية ((كما ذكر ذلك العلامة الحلي والمامقاني)) فان علم النحو أساسا لم يكن معروفا في زمان رسول الله وقد اتفق علماء الشيعة والسنة على أن هذا العلم برز الى الوجود بعد صدر الاسلام فلا يعقل أن يدرك المخاطبون معنى هذا الحديث من رسول الله في ذلك الوقت. وقد ورد في الحديث الشريف عن رسول الله أنه قال: إنا معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم. والجدير بالذكر أن محمد بن ادريس الحلي قد ذكر في آخر كتابه ((السرائر)) بعض أخبار الآحاد ولكنه لم يعتمد على أي منها بل أنكر بعضها بصراحة ولا سيما أنه في بداية كتابه يقول بأن أخبار الآحاد غير حجة: ((لا أعرج على أخبار الآحاد فهل هدم الاسلام الاّهي؟)). إذن فمثل هذا الخبر الواحد الذي لا يعتمد على سنده علماء الرجال ولا ينسجم مضمونه مع تاريخ علم النحو لا ينسجم كذلك مع ذوق محمد بن ادريس. – وأورد الشيخ الحر العاملي في كتاب الطهارة من وسائل الشيعة هذه الرواية: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن عيسى، عن محمد بن اسماعيل بن بزيع، عن أبي اسماعيل السراج عن هارون بن خارجة، قال: سمعت أبا عبدالله – عليه السلام – يقول من دفن في الحرم أمن من الفزع الأكبر ! فقلت له: من بر الناس وفاجرهم ! قال من بر الناس وفاجرهم[]! وهذه الرواية أيضا مخالفة لعشرات الآيات القرآنية الكريمة التي تصرح بأن الانسان وعمله مقرونان ولا ينفع الانسان في الآخرة الا عمله. *كل امرءٍ بما كسب رهين ((الطور) وأيضا) ليس

للانسان إلاّ ما سعى ((النجم) اذن فالارض لا يمكنها أن تضمن أمن وسلامة المجرمين والعاصين بل إنّ الأعمال الصالحة والخيرة هي التي بامكانها انقاذ الانسان من النار والعذاب الأخروي كما يصرح القرآن الكريم بذلك: *من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون. ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار هل تجزون الا ما كنتم تعملون ((النحل و *وما أكثر المجرمين من بني اميه والنواصب من اعداء أهل البيت دفنوا في الحرم الشريف فهل يعني ذلك أن دفنهم في هذا المكان يضمن لهم الأمن والأمان من عذاب يوم القيامة؟ فهذه الرواية تقرر أن السعادة والأمان في الآخرة امور اعتبارية وليست لها جذور في الواقع والحقيقة، في حين أن العذاب والثواب الأخرويين ينبعان من واقع النفس الانسانية والاعمال الصالحة والطالحة الذي عملها هذا الانسان في حياته الدنيا ولا علاقة لها بمكان الدفن، وهذا المعنى ورد في موارد مختلفة من القرآن الكريم والسنة الشريفة بحيث لا نجد ضرورة لاستعراض ما ورد في هذا المعنى لوضوحه لطلاب الحقيقة وأهل الفضل. وهكذا الكلام فيما ورد عن الأمن من العذاب لأموات وادي السلام في النجف الاشرف. – وذكر الشيخ الحر العاملي في وسائل الشيعة روايات متناقضة غير قابلة للجمع ولابد أن تكون بعضها باطلة. والملفت للنظر أن الشيخ يرى عادةً في علاج هذه الموارد أن يحمل أحدها على التقية ولكن حتى هذا الطريق للعلاج قد لا ينفع احيانا، ومع ذلك فان الشيخ العاملي الأخباري المسلك غير مستعد لطرحها والاعتراف ببطلانها، واليك نماذج من ذلك من هذه الروايات: محمد بن الحسن (الطوس) بإسناده عن سعد بن عبدالله، عن الحسن بن علي بن ابراهيم بن محمد عن جده ابراهيم بن محمد، إن محمد بن عبدالرحمن الهمداني كتب الى أبي الحسن الثالث – عليه السلام – يسأله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة، فكتب: لا وضوء للصلوة في غسل الجمعة ولا غيره[]. ومع وجود هذه الرواية نرى أن الشيخ الحر العاملي يذكر

في ذيلها: قال الكليني وروى أنه ليس شيء من الغسل فيه وضوء إلا غسل يوم الجمعة فإن قبله وضوء[]! وبديهي أن رواية الشيخ الكليني لا تجتمع مع رواية الشيخ الطوسي ولا يمكن حمل أحدهما على التقية لأن أيّاً منهما غير موافق لفتاوى أئمة أهل السنة لأن الفقهاء الأربعة ذهبوا الى أن موارد وجوب الوضوء لا ينفع الغسل سواء كان غسل الجمعة أو غيره. – وأورد الشيخ الحر العاملي في وسائل الشيعة ما يلي: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري، عن جميل بن دراج، عن أبي عبدالله – عليه السلام – في زيارة القبور قال: إنهم يأنسون بكم فإذا غبتم عنهم استوحشوا[]. وفي مكان آخر ذكر الشيخ الحر العاملي رواية آخرى في كتاب الطهارة من وسائل الشيعة وهي: محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر – عليه السلام –: بلغني أن المؤمن إذا أتاه الزائر أنس به فإذا انصرف عنه استوحش ! قال: لا يستوحش[]! فنرى أن راوي هذا الحديث نقل مضمون رواية الامام الصادق (ع) الى ولده الامام الكاظم (ع) وقد ردّه الامام الكاظم (ع) وكذّب هذا الحديث، فهل يمكن صدور هاتين الروايتين المتناقضتين عن أهل البيت أو يمكن أن تكون أقوال ألائمة متفاوتة الى هذا الحد ؟ إن الشيخ الحر العاملي، الذي لا يريد أن يغض بصره حتى عن الروايات المتناقضة، فكر في حل هذه المشكلة وذكر في ذيل رواية الكليني: ((أقول: هذا مخصوص ببعض الزائرين دون بعض)). في حين أن هذا التقسيم لم يرد في الرواية، ولو كان هذا التبرير المذكور صحيحا لزم أن يبين الامام الكاظم هذا المعنى للراوي مع أنه نفى الرواية من أساسها. والعجيب من العالم الاخباري الذي يتصرف كما يحلو له في معنى الرواية ويضيف اليها ما ليس فيها، فانه بلا شك أن إحدى هاتين الروايتين باطلة قطعا ويمكن أن ندعى أن كلا الروايتين مجعولتان ((أي أن الأموات أساسا لا يأنسون بمن يزورهم من البشر

الأحياء)). . ونقل صاحب الوسائل في كتابه هذا عدة روايات في فضيلة النعل الاصفر وكراهة النعل الاسود، وقال: ((عن أبي عبدالله (ع) (في حديث) قال: فقلت له: فما ألبس من النّعال؟ قال: عليك بالصفراء فان فيها ثلاث خصال: تجلو البصر، وتشدّ الذكر، وتنفي الهمّ، وهي مع ذلك من لباس النبيين)) [] وعن كراهة لبس النعل السوداء يقول: ((عن عبيد بن زرارة قال: رآني أبوعبدالله (ع) وعليّ نعل سوداء فقال: يا عبيد مالك وللنعل السوداء؟ أما علمت أن فيها ثلاث خصال: ترخي الذكر وتضعف البصر وهي أغلى ثمنا من غيرها وأن الرجل يلبسها وما يملك الا أهله وولده فيبعثه الله جباراً)) [] ومثله في حديث قبله. أقول: لو لا أن السائد في الحوزات العلمية أن مراجع الدين والمجتهدين يلبسون الحذاء الاصفر لما ظننت أن عاقلا يصدق بهذه الروايات الخرافية والاحاديث الكاذبة. فما علاقة الحذاء بقوة البصر أو زيادة الشهوة الجنسية؟ والأنكى من ذلك أن الله تعالى يبعثه جباراً ويحشره مع المتكبرين في جهنم وبئس المصير لمجرد أنه كان يلبس الحذاء الاسود!! هذه هي أحاديثنا ورواياتنا في مصادرنا الروائية، فالى متى نظل نبحث عن الروايات الخرافية لدى أهل السنة ونستخدمها كذريعة للتشهير بهم وبكتبهم ونغض النظر عما ورد بأضعاف مضاعفة في كتبنا الروائية من الخرافات والاكاذيب بل نعتقد بصحتها ونلتزم بمضمونها؟! ـ بالنسبة الى حقوق المرأة والتعامل معها. أورد العاملي في ((الوسائل)) روايات مجحفة وظالمة بحقّ المرأة، وقد استند اليها الفقهاء أيضاً في فتاواهم وآرائهم منها: ((عن أبي جعفر (ع) قال: جاءت امرأة الى النبي (ص) فقالت: يا رسول الله (ص) ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه ولا تصدّق من بيته الاّ بإذنه ولا تصوم تطوعا الاّ باذنه وإن خرجت بغير اذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الارض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع الى بيتها. قالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال: والده. قالت: فمن

أعظم الناس حقاً على المرأة ؟ قال: زوجها. قالت: فما لي عليه من الحق مثل ماله عليّ؟ قال: لا ولا من كل مائة واحدة)) [] وفي رواية أخرى عن الامام الصادق (ع) في امرأة جاءت الى رسول الله (ص) وسألته هذا السؤال (ما حق الزوج على المرأة) ؟ فقال: ((أن تجيبه الى حاجته وإن كانت على قتب ولا تعطي شيئا الاّ باذنه فان فعلت فعليها الوزر وله الأجر ولا تبيت ليلة وهو عليها ساخط. قالت: يا رسول الله (ص) وإن كان ظالما؟ قال: نعم..)) وغير ذلك من الروايات التي تهدر حقوق المرأة ولا ترى لها شأنا أمام الرجل وكأنها جارية أو خادمة، بل إن شأن الخادمة أكبر بكثير من شأن الزوجة حيث بامكان الخادمة التخلص من هذه العبودية والعودة الى بيتها بينما الزوجة تعاني من كل هذا الاذلال والمهانة ولاخلاص لها. ونتساءل: من أين للرجل كل هذه الحقوق على المرأة؟ أليس عقد الزواج مشترك بينهما وحسب الفرض أن المرأة مساوية للرجل في الانسانية كما يقول تعالي) خلقكم من نفس واحدة ([] ولماذا تلعنها جميع ملائكة السماوات والأرض اذا خرجت لبعض حاجاتها ولشراء ما يلزم للبيت أو لزيارة والدتها وأرحامها وكان زوجها غائباً لا تستطيع الاستئذان منه؟ هل يعقل أن يبلغ خطؤها في خروجها بغير اذن هذا المبلغ من الاثم؟ ثم إن الرواية صريحة في أن حق الزوج أعظم بكثير من حق المرأة (ولا من كل مائة واحدة) وهو خلاف ما ورد في القرآن الكريم من تقرير أصل المساواة في الحقوق بينهما: *ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف ([] بل إن الرواية الثانية تؤيد الرجل وإن كان ظالماً للمرأة، أي حتى لو كان الزوج سيء الخلق وقد ضرب زوجته بدون سبب ونام غاضباً عليها فعلى هذه المرأة المسكينة أن تسترضيه وتذلل نفسها له وتقبّل يده ورجليه حتى يرضى ! فاين هذا من عدالة الاسلام وأن ((المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)) []؟! من هنا نقرأ في رواية اخرى في هذا الجزء من الوسائل أن امرأة لما سمعت من

رسول الله (ص) بهذه الحقوق المهيمنة قالت: ((فما حقها عليه؟ قال: يكسوها من العري ويطعمها من الجوع واذا اذنبت غفرلها. قالت: فليس لها عليه شيء غير هذا ؟ قال: لا. قالت: لا والله لا تزوجت أبدا ثم ولّت. فقال النبي (ص) : ارجعي فرجعت. فقال: إن الله عزوجل يقول: وإن يستعففن خير لهن)) [] هنا نرى أن حقّ المرأة لا يتجاوز حق الجارية والأمة، أي لابد أن تتحول المرأة الى أمة تخدم الزوج وتسهر على راحته ولذته في مقابل اطعامها وكسوتها!! وهذا الحق الباهر من أبسط حقوق الحيوان أيضا، فان صاحب الحيوان، حتى الكلب والهرّة فضلا عن الانعام والدواب، يجب عليه اطعام حيواناته ويسامحها اذا اخطأت ولولا اللباس الطبيعي لها من الصوف للغنم أو الريش للدجاج لوجب عليه أيضا أن يكسوها، وقد ورد في النبوي المشهور ((أن امرأة (لاحظ امرأة) دخلت النار لهرّة حبستها فلا هي أطعمتها ولا تركتها تأكل من حشاش الارض))، وعليه فلا ينبغي أن نتعجب اذا رفضت هذه المرأة الزواج (لا والله لا تزوجت أبدا)) ثأرا لكرامتها واعزازا لانسانيتها لا سيما اذا وقعت بيد زوج سيء الخلق كما هو الغالب. وكأن رسول الله (ص) في هذا الحديث أقرها على هذا التصميم وأيدها على هذا القرار حيث قال: ((وإن يستعففن خير لهن)) وهذا المعنى مخالف لضروريات الدين الاسلامي الذي أكد كثيرا على الزواج وأنه تصف الدين وأنه لا رهبانية في الاسلام وأنه دين الفطرة وامثال ذلك من النصوص المتواترة في هذا الشأن. ومن الروايات المهينة التي ينقلها صاحب الوسائل في هذا الباب، والتي تتناقض مع ما كان رسول الله (ص) يتمتع به من اخلاق وحبّ ورحمة لا سيما تجاه النساء، ما ورد في باب وجوب طاعة الزوج على المرأة: ((عن أبي جعفر (ع) قال: خرج رسول الله (ص) يوم النحر الى ظهر المدينة على جبل عاري الجسم فمرّ بالنساء فوقف عليهنّ ثم قال: يا معشر النساء تصدّقن وأطعن أزواجكنّ فان اكثر كنّ في النار. فلما سمعن ذلك بكين ثم قامت اليه أمراة منهن

فقالت: يا رسول الله (ص) في النار مع الكفار والله ما نحن بكفار؟! فقال لها رسول الله (ص) انكنّ كافرات بحق أزواجكن)) [] هل أن هذا الكلام يتفق مع خلق رسول الله (ص) ورحمته وعطفه على الضعفاء لا سيما النساء وهو الذي بعث ليبشر المؤمنين وينذر الكافرين ؟! وهل أن الكفر بحق الزوج يساوق الكفر بحق الله العظيم حتى تكون النتيجة واحدة وهي العذاب اليم في جهنم؟ وماذا لو كان الرجال كفارا بحق زوجاتهم . كما هو الغالب؟ ثم إن الحقوق المذكورة للازواج على زوجاتهم من الكثرة والشدة بحيث لا تستطيع أي امرأة من الخروج من عهدتها مهما بذلت من جهد ومذلة في خدمة الزوج، لأن الروايات التي يرويها صاحب الوسائل تقول في تعظيم حق الزوج: ((قال رسول الله (ص) : لو أمرت احدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)) [] وهكذا نرى أن مثل هذه الروايات المزيفة والمنسوبة الى رسول الله (ص) كذبا وبهتانا تصعد بالزوج، بدون مبرر معقول . الى درجة الآلهة التي ينبغي السجود لها، ولا نعلم لماذا كان الرجل الى هذه الدرجة من الشرف والرفعة بحيث تسجد له المرأة؟ ولماذا لم يكن حق الاب والام الى هذه الدرجة وهما أولى بالابناء من كل انسان آخر ؟ هذا ونحن لا نرى في القرآن الكريم مثل هذا الشأن للازواج على الزوجات بل تقرأ الاهتمام بحق الوالدين في موارد كثيرة من الكتاب العزيز دون الازواج بحيث قرنهما الله تعالى بعبادته وتوحيده: ((لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا)) [] ((وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا)) [] ثم لماذا لم يكن حق النبي (ص) على النساء مثل هذا الحق وهو الذي انقذ الناس من أجواء الضلالة والنار الى أجواء الهداية والجنة؟ وهل يعقل أن يكون الغذاء المادي الذي يأتي به الرجل الى زوجته أعظم من غذاء الروح الذي يأتي به النبي الى أمته؟ فاذا كانت المسألة هي حماية الرجل للمرأة واطعامه لها فقد كانت كذلك في بيت والدها، فلماذا لا يكون له مثل هذا الحق العظيمّ؟ على أية حال فنحن لا نرى في مثل

هذه الروايات سوى تحقير المرأة والحط من شأنها ومنح الرجل الجرأة والكبر على المرأة وتحريك عنصر الفخر والغرور تجاهها، والنتيجة أن مثل هذه الروايات لا تصلح الرجل ولا ترضي المرأة بل من شأنها أن تعطي نتائج عكسية تماما وتعمل على توهين عرى الحب والمودة بين الزوجين. [] وسائل الشيعة، ج، ص و ج، ص [] وسائل الشيعة، ج، ص [] وسائل الشيعة، ج، ص [] وسائل الشيعة، ج، ص [] وسائل الشيعة، ج، أبواب المواقيت، الباب، ح، ص [] نفس المصدر: ح [] وسائل الشيعة، ج، كتاب التجارة، ص [] وسائل الشيعة، ج، كتاب الطهارة، ص [] وسائل الشيعة، ج، كتاب الطهارة، ص [] وسائل الشيعة، ج، كتاب الطهارة، ص [] وسائل الشيعة، ج، كتاب الطهارة، ص [] وسائل الشيعة، ج، ابواب احكام الملابس، ص، الباب، ح. [] نفس المصدر، الباب، ص، ح [] وسائل الشيعة، ج، كتاب النكاح، ص، ح [] النساء: [] البقرة: [] التوبة: [] . المصدر السابق: باب كراهة ترك المرأة التزوج، ح [] . المصدر نفسه، الباب، ح، ص [] المصدر نفسه، الباب، ح، ص [] . البقرة: [] . الاسراء:

نقد العلامة المحدث محمد باقر المجلسي وهو من متأخرى المحدثين وابرزهم ((المتوفى عام هـ)) وأشهر علماء الشيعة الامامية في الدولة الصفوية بحيث تأثر فيه جميع من جاء بعده من المحدثين. أما عن شخصية المجلسي وآثاره فقد أورد حاله العلامة في التذكرة وغالباما يطلق عليه أنه من اقطاب مذهب الامامية والمحيي لأحاديثهم أو خادم علوم أهل البيت كما تحدث عنه صاحب كتاب ((لؤلؤة البحرين)) وقال: هذا الشيخ كان امامنا في وقته في علم الحديث وسائر العلوم، شيخ الاسلام بدار

السلطنة اصفهان، رئيسا فيها بالرئاستين الدينية والدنيوية، إماما في الجمعة والجماعة، وهو الذي روج الحديث ونشره لا سيما في ديار العجمية وترجم لهم الأحاديث العربية بأنواعها بالفارسية.. وأهم مصنفات المجلسي هو ((بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الاطهار)) الذي اشتهر شهرة كبيرة بين الشيعة وصار مرجع المحدثين للفرقة الامامية. وقد طبع هذا الكتاب أخيرا في مائة و عشرة اجزاء، وقد استفاد المجلسي في هذا الكتاب من كتب القدماء والمعاصرين له واحيانا ينقل الأحاديث عن الكتب التي لا يعتمد هو عليها، وكمثال على ذلك ما ورد في المجلد السابع والخمسين حيث قال بعد أن أورد حديثا غريباً من كتاب ((جامع الأخبار)) : أوردها صاحب الجامع فأوردتها ولم أعتمد عليها وايضا روى في هذا المجلد أيضا نفسه خبرا آخر عن الشيخ الصدوق ثم قال بعد ذلك: أقول: الخبر في غاية الغرابة ولا اعتمد عليه لعدم كونه مأخوذا من أصل معتبر وإن نسب الى الصدوق ره وعلى هذا الاساس فإنّ المجلسي وخلافا للكليني وابن بابويه لم يجمع في كتابه الأحاديث الصحيحة والمعتمدة لديه بل كان بصدد جمع الأخبار في كتابه هذا، ومن هنا كثرت الأخبار المجعولة والموهومة في هذا الكتاب الى جانب الأخبار الصحيحة والنافعة وقد انتشرت هذه الأخبار بين الناس بدون التصريح بجعلها وكذبها وسببت تلويث ذهنية العوام ومزجها بالخرافات والأساطير والعقائد المغالية. ورغم أن توضيح المجلسي في ذيل بعض الأخبار الغريبة قد يكون مفيدا احيانا إلا أنه لا يكفي في المقام، مضافا أنه سكت عن الكثير من الأخبار التي ورد في مضمونها غلو وأباطيل كثيرة، ولهذا احتاج كتاب ((بحارالأنوار)) الى نقد كثير وواسع ولابد أن يفصل له كتاب مستقل. وللعلامة محمد باقر المجلسي كتب عديدة أخرى باللغة الفارسية منها: حلية المتقين، عين الحياة، حياة القلوب، حق اليقين، جلاء العين و زاد المعاد. وهنا نستعرض بعض النماذج للأحاديث الباطلة المذكورة في كتابين للمجلسي

أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الفارسية وهما: بحار الانوار وحلية المتقين ليكون القارىء الكريم على علم بتفاصيل هذه الروايات من هذا المختصر. نماذج من روايات المجلسي – روى المجلسي في كتاب ((بحار الانوار)) رواية طويلة عن الامام الصادق (ع) في ولادة الامام علي (ع) في الكعبة ونقرأ ضمن هذه الرواية أن النبي الأكرم جاء الى بيت أبي طالب بعد ولادة الامام علي وعودة أمه به الى بيتها: ((فلما دخل رسول الله (ص) اهتز له أميرالمؤمنين (ع) وضحك في وجهه وقال: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته. ثم تنحنح بإذن الله تعالى وقال: بسم الله الرحمن الرحيم. قد أفلح المؤمنون. الذين هم في صلوتهم خاشعون.. إلى آخر الآيات. فقال رسول الله (ص) : قد افلحوا بك وقرأ تمام الآيات إلى قوله: أولئك هم الوارثون. الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون. فقال رسول الله (ص) : أنت والله أميرهم)) وعلى أساس مفاد هذه الرواية فإن النبي محمداً وقبل أن يبعث بالنبوة بعشر سنوات وقبل نزول القرآن عليه في غار حراء فان علي بن أبي طالب قد كان على علم بآيات القرآن الكريم من سورة المؤمنون، مع أن القرآن الكريم نفسه يصرح أن النبي الأكرم قبل نزول الوحي لم يكن يعلم بالقرآن لا هو ولا قومه: تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا.. (هود) وأيضا يقول القرآن الكريم وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان (الشورى) وكذلك يقول تعالى ما كنت ترجو أن يلقى اليك الكتاب الا رحمة من ربك (القصص) فاذا لم يكن رسول الله عالما بنزول الكتاب وما فيه قبل البعثة ((حتى أنه اصيب بالدهشة في غار حراء عند نزول ملك الوحي عليه)) فكيف قرأ علي بن أبي طالب القرآن وهو طفل رضيع؟ هل أنه استلم الوحي قبل رسول الله؟ أليست هذه الأسطورة هي من ابداعات المغالين الذين يهدفون الى رفع مقام الامام علي الى مستوى الالوهية؟ والعجيب ما نقرأ في ذيل هذا الحديث أنه: فلما كان من غد

دخل رسول الله (ص) على فاطمة (بنت أسد) فلما بصر علي (ع) برسول الله (ص) سلّم عليه وضحك في وجهه وأشار اليه أن خذني اليك واسقني بما سقيتني بالأمس قال: فأخذه رسول الله (ص) فقالت فاطمة: عرفه ورب الكعبة: قال: فلكلام فاطمة سمي ذلك اليوم يوم عرفة يعني أن أميرالمؤمنين (ع) عرف رسول الله (ص) (بحار، ج، ص *في حين أن من جملة المسلمات لدى أرباب التاريخ أن يوم عرفة كان مشهورا ومعروفا قبل ولادة الامام علي. – ويروي المجلسي في المجلد من كتاب بحار الأنوار هذه الرواية: ابوالفتح الحفّار بإسناده أن عليّاً – عليه السلام – قال: ما زلت مظلوما مذ كنت! قيل له: عرفنا ظلمك في كبرك، فما ظلمك في صغرك؟ فذكر أن عقيلا كان به رمد، فكان لا يذرّهما حتى يبدأوا بي! وهنا لابد من القول أن صانع هذا الخبر كان ساذجا جداّ لأن عقيل كان أكبر من الامام علي بـ سنة، ولا يعقل أن يتصرف شاب في عمر العشرين عام مثل هذا التصرف وأن لا يلقى في عينه الدواء قبل أن يلقى الدواء في عيني طفل رضيع، ولو كانوا يصنعون ذلك فانما يصنعونه مع الاطفال لا مع شاب في عمر العشرين. إن اختلاف السن بين علي وعقيل ورد في بحار الأنوار نفسه حيث يقول: إن مولانا أميرالمؤمنين – عليه السلام – كان أصغر ولد أبي طالب. كان أصغر من جعفر بعشر سنين وجعفر أصغر من عقيل بعشر سنين وعقيل أصغر من طالب بعشر سنين – وقد ورد في كتب الشيعة والسنة أن الخليفة الثاني ((عمر بن الخطاب)) طلب يد ام كلثوم بنت الامام علي وتزوجها وأولد منها ولدا سماه ((زيد بن عمر)). وقد ذهب بعض علماء الشيعة كالشيخ المفيد الى تضعيف هذه الرواية وأن سندها غير وارد الا من طريق أهل السنة، ولكن المجلسي يروي في بحار الأنوار هذه الرواية من طرق الشيعة أيضا حيث يوحي بصحتها ويقول بالنسبة الى انكار الشيخ المفيد: إنكار المفيد – رحمه الله – أصل الواقعة إنما هو لبيان أنه لم يثبت ذلك من طريقهم وإلا فبعد ورود ما مر

من الأخبار إنكار ذلك عجيب وقد روى الكليني عن حميد بن زياد عن أبي سماعة عن محمد بن زياد عن عبدالله بن سنان ومعاوية بن عمار عن أبي عبدالله – عليه السلام – قال: إن عليا لما توفي عمر أتى أم كلثوم فانطلق بها الى بيته. وروي نحو ذلك عن محمد بن يحيي وغيره عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام. ولكن الموضوع العجيب هو أن المجلسي في المجلد من بحار الأنوار يروي حديثا عن الامام الصادق يبرز فيه هذا الزواج بصورة عجيبة وغريبة وبشكل غير معقول، وهذه الرواية هي: الصفار عن أبي بصير، عن جذعان بن نصر، عن محمد بن مسعدة، عن محمد بن حموية بن اسماعيل، عن أبي عبدالله الربيبي عن عمر بن أذينه قال: قيل لأبي عبدالله – عليه السلام – إن الناس يحتجون علينا ويقولون: إنّ أميرالمؤمنين (ع) زوّج فلانا ابنته أم كلثوم. وكان متكئا فجلس وقال: أيقولون ذلك؟ إنّ قوما يزعمون ذلك لا يهتدون الى سواء السبيل. سبحان الله ما كان يقدر أميرالمؤمنين (ع) أن يحول بينه وبينها فينقذها ؟ كذبوا ولم يكن ما قالوا. إن فلانا خطب الى علي – عليه السلام –بنته ام كلثوم فأبى علي – عليه السلام – فقال للعباس: والله لئن لم تزوجني لانتزعن منك السقاية وزمزم! فأتى العباس عليا فكلمه فأبى عليه، فألحّ العباس، فلمّا رأى أمير المؤمنين – عليه السلام – مشقة كلام الرجل على العباس وأنه سيفعل بالسّقاية ما قال أرسل أميرالمؤمنين (ع) إلى جِنيّة من أهل نجران يهوديّة يقال لها سحيفة بنت جريرية فتمثّلت في مثال أم كلثوم وحجبت الأبصار عن أم كلثوم وبعث بها الى الرجل، فلم تزل عنده حتى أنه استراب بها يوما فقال: ما في الأرض أهل بيت أسحر من بني هاشم. ثم أراد أن يظهر ذلك للناس فقتل وحوت الميراث وانصرفت الى نجران وأظهر أميرألمؤمنين (ع) أم كلثوم! ونلاحظ على هذه الرواية: أولا: إن في سند هذه الرواية الخرافية أفرادا

مجهولين مثل جذعان بن نصر ومحمد بن مسعدة ومحمد بن حموية ومن هنا فهذه الرواية ساقطة عن درجة الاعتبار سنداً. ثانيا: لابد من التساؤل هنا، هل يتمكن الجِنّ من الزواج مع البشر ويتولد منهم طفل كزيد بن عمر ؟ وهل يجوز لامام المتقين وبسبب مقام السقاية لعمه العباس أن يحتال بهذه الحيلة ويصور جِنيّة بصورة الانسان ليتزوجها الخليفة؟ مضافا الى أن هذه الرواية اذا كانت صحيحة فالجنية قد عادت الى نجران واتضح امر ام كلثوم. اذن فلماذا نقرأ في الروايات الأخرى أن الامام علي بعد قتل عمر ذهب الى بيت الخليفة وأخذ ام كلثوم الى بيته؟ – والأنكى من ذلك رواية أخرى ذكرها المجلسي في المجلد الثاني والأربعين وهي: عليّ بن ابراهيم، عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم وحمّاد، عن زرارة عن أبي عبدالله – عليه السلام – في تزويج أم كلثوم فقال: إنّ ذلك فرج غُصبناه! وفي نظري أن الامام علي أغير من أن يسمح بغصب ناموسه وشرفه لأي أحد من الناس، بل إن زواج أم كلثوم من الخليفة تم برضا أم كلثوم كما صرح بذلك بعض المؤرخين. وقد ورد هذا المعنى في بحار الأنوار أيضا: تارة يروى أنه كان عن اختيار وإيثار. – ويروي المجلسي في المجلد من بحار الأنوار هذه الرواية: روي عن محمد بن سنان قال: دخلت على الصادق – عليه اسلام – فقال لي: من بالباب؟ قلت: رجل من الصين! قال فأدخله، فلما دخل قال له ابوعبدالله (ع) : هل تعرفوننا بالصين؟ قال: نعم يا سيدي. قال: بماذا تعرفوننا ؟ قال: يا ابن رسول الله إن عندنا شجرة تحمل كل سنة وردا يتلوّن كل يوم مرتين فإذا كان أول النهار نجد مكتوبا عليه: لا إله الا الله، محمد رسول الله، واذا كان آخر النهار فإنا نجد مكتوبا عليه: لا إله الا الله، علي خليفة رسول الله! ونلاحظ على ذلك: أولا: إن سند هذه الرواية ضعيف جدا وفي سلسلة السند انقطاع، فالراوي الأول لها هو ((محمد بن سنان)) الذي لا يعتمد عليه أرباب الرجال وهو مورد اختلاف شديد بينهم مما يسلب الوثوق بهذه الرواية

حيث يقول ابن الغضائري والنجاشي في شأنه: إنه ضعيف غال لا يلتفت اليه. ويقول أبو عمر الكشي في رجاله في شأن محمد بن سنان: فانه قال قبل موته: كلما حدّثتكم به لم يكن لي سماع ولا رواية انما وجدته. ثانيا: إذا كان هناك نوع من الورد في البلدة تزهر وتنمو بهذه الأوصاف كل عام لاشتهر أمرها بين الناس وذاع صيتها في البلدان ولآمن آلاف الناس في الصين والبلدان النائية بالتشيع بل بالامكان تكثير هذا النوع من الورد وارساله الى مناطق أخرى من العالم الاسلامي في حين أنه لا يوجد لهذا الأمر خبر ولا أثر وأكثر الناس في الصين هم من غير المسلمين، وأكثر المسلمين هناك بل جمعيهم الا ما شذ وندر هم على مذهب أهل السنة والجماعة حيث اعتنقوا الاسلام عن طريق التجار المسلمين من أهل السنة الذين كانوا يذهبون الى هناك وينشرون مذهب التسنن، وعليه فلا يمكن التصديق بهذه الاسطورة الخرافية. – ويروي المجلسي في المجلد من بحار الأنوار: ومن كتاب القائم للفضل بن شاذان عن صالح بن حمزة، عن الحسن بن عبدالله، عن أبي عبدالله – عليه السلام – قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام على منبر الكوفة: والله إني لديان الناس يوم الدين.. وأنا صاحب النشر الأول والنشر الآخر.. ونلاحظ على هذه الرواية ما يلي: أولا: إن بعض رواة هذا الحديث متهمون بالغلو وبعضهم الآخر من المجاهيل، مثلا يقول العلامة الحلي في خلاصة الأقوال حول ((الحسن بن عبدالله)) أنه يرمى بالغلو. ثانيا: إن كل باحث ومطلع على فترة حكومة أميرالمؤمنين في الكوفة والأوضاع الاجتماعية السائدة حينذاك يدرك جيدا كذب هذا الحديث لأن الكثير من الناس المتعصبين والخارجين كانوا يجلسون في مجلس أميرالمؤمنين في مسجد الكوفة ولا يتحملون مثل هذا الكلام وأن أميرالمؤمنين يقول: أنا صاحب النشر الأول والنشر الآخر. وجهالة الراوي له يتبين من أن هذا الراوي لم يقل أن الامام علي قال هذا الكلام في الخفاء وبين أصحابه الخلص مثلا بل يدّعي أن

اميرالمؤمنين قال ذلك على منبر الكوفة ونسب له صفات الالوهية أمام الناس. بديهي أن هذا الخبر لا يكون الا من صنع الغلاة والكذابين حيث يقول أميرالمؤمنين في هذا الصدد: هلك في رجلان محب غال ومبغض قال. وقال أيضا: يهلك في رجلان محب مفرط وباهت مفتر. – ويروي المجلسي في المجلد من بحار الأنوار حديثاً غريبا آخر اقتبسه عن كتاب مجهول وهو: ذكر والدي – رحمه الله – أنه رأى في كتاب عتيق جمعه بعض محدثي أصحابنا في فضائل أميرالمؤمنين – عليه السلام – هذا الخبر ووجدته أيضا في كتاب عتيق مشتمل على أخبار كثيرة. قال: روي عن محمد بن صدقة أنه قال: سأل أبوذر الغفاري سلمان الفارسي – رضي الله عنهما – يا أبا عبدالله ما معرفة الامام أميرالمؤمنين (ع) بالنورانية ؟ قال يا جندب فامض بنا حتى نسأله عن ذلك، قال: فاتيناه فلم نجده. قال: فانتظرناه حتى جاء فقال – صلوات الله عليه – ما جاء بكما؟ قالا: جئناك يا أميرالمؤمنين نسألك عن معرفتك بالنورانية! قال – صلوات الله عليه – مرحبا بكما من وليين متعاهدين لدينه لستم بمقصرين، لعمري إنّ ذلك لواجب على كل مؤمن ومؤمنة. ثم قال – صلوات الله عليه –: يا سلمان و يا جندب، قالا: لبيك يا أميرالمؤمنين ! قال (ع) : إنه لا يستكمل أحد الإيمان حتى يعرفني كنه معرفتي بالنورانية فإذا عرفني بهذه المعرفة فقد امتحن الله قلبه للايمان وشرح صدرة للاسلام وصار عارفا مستبصرا ومن قصر عن معرفة ذلك فهو شاك و مرتاب! يا سلمان ويا جندب. قالا: لبيك يا أميرالمؤمنين! قال (ع) : معرفتي بالنورانية معرفة الله عزوجل ومعرفة الله عزوجل معرفتي بالنورانية.. يا سلمان و يا جندب. قالا: لبيك يا أميرالمؤمنين ! قال (ع) : أنا الذي حملت نوحا في السفينة بأمر ربي! وأنا الذي أخرجت يونس من بطن الحوت بإذن ربي! وأنا الذي جاوزت موسى بن عمران البحر بأمر ربيّ وأنا الذي أخرجت ابراهيم من النار بإذن ربي! وأنا الذي أجريت أنهارها وفجرت عيونها وغرست

أشجارها بإذن ربي.. وأنا الخضر عالم موسى ! وأنا معلم سليمان بن داوود! وأنا ذوالقرنين! وأنا قدرة الله عزوجل.. ونلاحظ على هذا الحديث الغريب: أولا: إن هذه الرواية بلحاظ السند لا اعتبار لها في بحار المجلسي، وأبوه قد أخذ هذه الرواية من كتاب قديم لا يعلم مؤلفه وكيف وصلت اليه هذه الرواية، مضافا إلى أن في سند الرواية انقطاع، لأن محمد بن صدقة الراوي لهذا الحديث لم يكن معاصرا لأبي ذر وسلمان فكيف روى هذا الحديث منهما؟ مضافا الى وجود شخصين في كتاب الرجال باسم ((محمد بن صدقة)) أحدهما محمد بن صدقة العبدي الذي كان معاصرا للامام الصادق والامام الكاظم والذي يقول عنه الكشي أنه ((بتري المذهب)) والمجلسي نفسه يذهب الى تضعيفه. والثاني محمد بن صدقة العنبري البصري المعاصر للامام الرضا والذي يرى الشيخ الطوسي والعلامة الحلي أنه من الغلاة. وهذان الشخصان مضافا الى الفاصلة الزمانية التي تفصلهما عن أبي ذر و سلمان، ليسا من الثقاة لدى العلماء الامامية ومن هنا فان سند الرواية المذكورة غير معتبر. والعجيب أن المجلسي نفسه لا يعتمد على هذه الرواية ولكن عندما يريد تبرير الخبر يقول: لو صح صدور الخبر عنه عليه السلام لاحتمل أن يكون المراد.. ثانيا: إن دلالة الرواية لا تنسجم مع تعاليم القرآن الكريم، لأن القرآن يصرح في آيات عديدة أن نبي الاسلام لم يكن في عصر الأنبياء السابقين ولم يكن مطلعا على أحوالهم وأخبارهم، فكيف يكون الامام علي عارفا بذلك ؟ هل سبق النبي الى هذه المنزلة؟ يقول القرآن الكريم: ﴿وما كنت بجانب الطور اذ نادينا﴾ (القصص) ﴿وما كنت بجانب الغربي اذ قضينا الى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين﴾ (القصص) ﴿وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم أيهم يكفَلُ مريم﴾ (آل عمران) مضافا الى ذلك نتساءل ما معنى قوله: أنا قدرة الله عزوجل ؟ أليست القدرة من الصفات الذاتية للحق تعالى؟ فهل يمكن لمخلوق أن يتحد مع ذات الله عزوجل ويكون له شريكا؟ الا

يظهر من هذه الكلمات شوائب الشرك والكفر؟ واخيرا ألا يمكننا أن نعتقد بأن مثل هذه الروايات من صناعة الغلاة؟ – ويذكر المجلسي في المجلدمن بحار الأنوار رواية عن أبي جعفر الباقر (ع) وهي: عن أحمد بن الحسين عن الأهوازي عن عمر بن تميم عن عمار بن مروان عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنا لنعرف الرجل اذ رأيناه بحقيقة الأيمان وبحقيقة النفاق. هذه الرواية مضافا الى أن في سندها ((عمر بن تميم)) المجهول لدى علماء الرجال فانها لا تنسجم مع آيات القرآن الكريم، لأن القرآن الكريم يصرح بأن النبي الأكرم لم يكن يعلم المنافقين فكيف يعلم الامام ذلك بمجرد أن يرى الشخص؟ فنحن نقرأ في سورة التوبة قوله تعالى: ﴿ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم﴾ (التوبة) وكذلك يقول القرآن الكريم في سورة البقرة: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام﴾ (البقرة) وبديهي أن الرواية التي تتناقض مع القرآن الكريم لا يمكن أن تكون صادرة من الامام الباقر بل هي افتراء عليه. – وأحد الطرق لمعرفة الاحاديث الموضوعة والباطلة هو ما ورد من المثوبات العجيبة والغريبة الاعمال التافهة من قبيل ما ذكره المجلسي في كتابه ((بحار الانوار)) حيث يقول: ((في مناهي النبي قال: من مشى الى ذي قرابة بنفسه وماله، ليصل رحمه، أعطاه الله عزوجل أجر مائة شهيد، وله بكل خطوة أربعون ألف حسنة ويمحى عنه أربعون الف سيئة، ويرفع له من الدرجات مثل ذلك، وكأنما عبد الله مائة سنة صابراً محتسباً)) وعلى هذا الأساس يلزم من ذلك أن الشهداء قد خسروا خسرانا مبينا لأنهم لو استبدلوا بالذهاب الى جبهات القتال والاستشهاد في سبيل الله بأن يتوجهوا لزيارة أرحامهم حيث ينالون من الثواب أكثر بكثير من ثواب الشهادة في كل مرة. أليست هذه الرواية موضوعة ومن افتراء الكذابين؟ ومرة أخرى نرى أن المجلسي يذكر المثوبات المسرفة في كتابه هذا حول ثواب زيارة

مرقد الامام الرضا (ع) حيث يروي رواية عن الامام الرضا (ع) نفسه أنه قال: ((من زارني في غربتي كتب الله عزوجل له أجر مائة الف شهيد ومائة الف صديق، ومائة الف حاج ومعتمر، ومائة الف مجاهد، وحشر في زمرتها وجعل في الدرجات العلى من الجنة رفيقنا)) الا يوحي هذا الحديث في نفوس المؤمنين بتفاهة أجر الشهداء والحج والجهاد في سبيل الله حيث إن ثواب زيارة واحدة لمرقد الامام الرضا (ع) تعدل مئات الآلاف من أجر الشهداء والصديقين والحج والعمرة رغم أن كل هذه الامور من الواجبات والزيارة مستحبة، مضافا الى أن الحاج يجب عليه في كل حجة أن يزور مرقد النبي الاكرم (ص) فهل بلغت زيارة قبر ابن رسول الله (ص) من الاهمية أن تفضل زيارة قبر النبي نفسه بمائة ألف مرة؟!! بل وفي رواية أخرى أن ثواب الزيارة هذه تعدل عند الله ألف ألف حجة !! بل غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر ولو كانت مثل عدد النجوم وقطر الامطار وورق الاشجار !! ومرة أخرى نقول إنه على فرض معقولية أن يغفر الله ما تقدم من ذنوب الزائر، فكيف يعقل أن يغفر ما تأخر من ذنوبه الى حين أجله؟ أليس ذلك من قبيل صكوك الغفران التي أبدعتها الكنيسة؟ وما ذا تؤثر زيارة واحدة لقبر الامام الرضا (ع) في نفس الانسان وروحه بحيث أنها تعادل تأثير مائة الف حجة الى بيت الله الحرام ومائة الف جهاد وقتل في سبيل الله؟! إن كل عاقل منصف يجزم بأن مثل هذه الروايات قد وضعها أصحاب المطامع الذين ينتفعون ماديا من كثرة الزوّار الى مدينة مشهد كما ورد في الحديث المعروف عن بصل عكا!. . والى جاب ما تقدم من الاسراف في الثواب نرى المجلسي يذكر روايات كثيرة في جانب الاسراف في العقاب أيضا، مثلا نرى موارد كثيرة ورد فيها اللعن الشديد على مرتكب بعض الافعال المباحة أو المكروهة التي لا تستحق كل هذه العقوبة كالضحك أو رفع الصوت أو اكل طعام معين وأمثال ذلك. وحتى بالنسبة الى المحرمات يجب أن تكون العقوبة فيها مساوية للفعل نفسه في

الشدة والضعف طبقا لقوله تعالى: ((وجزاء سيئة سيئة مثلها)) وقوله تعالى: ((ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها)) ولكن ما يرويه المجلسي بعيدكل البعد عن هذا المعيار، مثلاً يذكر عقاب الربا ويقول: ((عن أبي بصير، عن أبي عبدالله (ع) قال: درهم ربا أعظم عند الله من ثلاثين زنية كلها بذات محرم مثل خالته وعمته)) وكذلك يروي عن جميل عن أبي عبدالله (ع) قال: ((درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية بذات محرم في بيت الله، وقال الربا سبعون جزءاً أيسره أن ينكح الرجل أمّه في بيت الله الحرام)) ونترك التعليق للقاريء الكريم مع ذكر ملاحظة واحدة وهي أن حكم الربا مهما تعاظم لا يتعدى التعزير، أي جلد المرابي عدة سياط، والزاني بذات محرم وخاصة في بيت الله يقتل لا محالة!!

محاضرة العقلانية في الشعائر والطقوس

سبق وان بحثنا عدة محاور في العقلانية مثل العقلانية في الحداثة والعقلانية في الفقه والعقلانية في الأخلاق، لكن العقلانية في الشعائر والطقوس تختلف كونها عقلانية عملية وليست نظرية كسابقاتها، وبينا بشكل واضح الفرق بين العقلانية النظرية والعقلانية العملية، فأما العقلانية النظرية فتعني تناسب الدليل مع المدعى، في حين تعني العقلانية العملية تناسب المنهج أو الوسيلة مع الهدف. ولأجل أن تكون لدينا عقلانية في الشعائر والطقوس لابد من تحقيق غاية معقولة عند أداء الشعائر، عليه فان أي شيء لا تعقله يمكن لك أن ترفضه، رغم إننا نعلم جيدا إن هناك اشياءا مضادة للعقل وأشياء لا يدرك العقل مكمنها. فمثلا صلاة الصبح لا يمكن معرفة لماذا جعلت

ركعتان!!!! لذلك فنحن نركز على العقل والعقلانية خوفا من تسرب الخرافات، وفي عصرنا يوجد خرافات بالمئات والآلاف، لذلك لابد من العقلانية لفهم إن هذا الفعل يؤدي إلى غاية معينة حتى وان كانت بشكل ضبابي، فإننا نحتاج إلى تأييد العقل في الشعائر ولا نريد عقلانية إثبات، نريد فقط عدم مخالفة العقل، غير اننا نجد ان هناك شعائر وطقوس مخالفة للعقل، وهذه من أهداف هذه المحاضرة، فنحن لا نريد معرفة ما هو السر، المهم لدينا هو عدم تعارض العقل مع الشعائر والطقوس وفي حالة التعارض مع التعقل فإنها ترفض. مثل القول بان بول البعير مستحب!! هناك عقائد وطقوس مختلفة، والدين يجب أن يحوي طقوس معقولة غير مضرة. فماذا تشمل الطقوس؟؟ الطقوس لها خمس صفات، وهي تتوفر لكل طقس وشعيرة وهي ترميز لقضايا دينية (فالأسطورة ترميز نظري للعقائد، اما الطقوس رومز عملية للعقائد). والصفات الخمسة هي: . انها تقضي حاجة نفسية واجتماعية للإنسان، أما النفسية فإنها تتمثل بتخفيف الألم، من عقدة الشعور بالذنب، أو عقدة العار، مثلا (اللطم) هو إيذاء للنفس وتسمى في علم النفس (الماسوشية أو المازوخية) وهو ناجم بسبب شعور الإنسان بالتقصير، فيتم إيذاء الجسد لأنه هو المسؤول عن الذنب. إذن بعض الشعائر تأتي للتخلص من الشعور بالذنب وهذا شيء جيد وهذه من فوائد الشعائر. أما الفوائد الاجتماعية، ففي موسم الحج مثلا يجتمع كل العالم الإسلامي في مكة، واهل مكة كانوا المستفيدين من الحج، وكان للحج فوائد كثيرة، لكن الان نلاحظ بان الكثير من الأمور كانت معقولة لكن الآن فقدت رصيدها العقلي ويجب حذفها، صلاة الجماعة كانت مفيدة والآن أصبحت مضرة، عندما يكون لكل إنسان اتجاه ديني معين (صدري، سيستاني، سني، شيعي.. الخ) عندها تتحول هكذا صلاة إلى أداة تفرقة، في حين كانت ضرورية للمسلمين لأنهم كانوا بحاجة للاجتماع معا، اليوم أصبح صلاة الفرادى أفضل من صلاة الجماعة، ففي المسجد

يتشتت ذهن المصلي وينفصل الإنسان عن ذاته واستغراقه بالصلاة والتوحد مع الله ليس للطقوس والشعائر من واضع، ودائما تحصل بشكل تدريجي، كل الأحكام والتقاليد بدأت من العرف وتسمى التقاليد وعندما دخلت في الدين تحولت إلى طقوس، مثلا الحج، كان عبارة عن تقاليد وعندما دخل للدين تحول إلى طقس، في الأول كانوا يحجون من اجل السوق والتسوق وكان الحج بمثابة ملتقى للشعراء أيضا، وتدريجيا تحول إلى عبادة، وحتى السعي بين الصفا والمروة كانت عادة جاهلية حيث كان هنالك صنم على كل من الصفا والمروة (الاساف ونائلة)، وكانت عبارة عن أسطورة لعاشقين ماتوا في سبيل العشق، نصبوا لهما تمثال حتى تحول بمرور الأيام إلى صنم يعبد. ثم جاءت الآية القرآنية وأباحت السعي بين الصفا والمروة، المسالة المهمة هنا إن الأسطورة تقع بعد الطقس، بمعنى أول مرة يقبلون الحجر الاسود ويطوفون ثم ياتي علماء الاسلام لخلق الاسطورة المناسبة لهذا الطقس، بمعنى علماء الإسلام يفكرون ويخلقون أسطورة، تعرفون أسطورة هاجر وكيف تركها ابراهيم هي وابنها اسماعيل، وهي تركض بين الصفا والمروة سبع مرات بحثا عن الماء، او ما يتعلق ببيت الله فليس إبراهيم هو حقيقة من بناه، المشركين بنوه قبل مئتين سنة من عهد الرسالة، لكن علماء الاسلام يريدون ان يعطوه صبغة مقدسة او دينية، من خلال ايصالها الى ابراهيم، ثم الى آدم، فيقولون إن آدم هو من بنى مسجد، وهذا غير معقول، واحد هو وزوجته لماذا يبنون مسجد في الصحراء؟؟؟؟!!!!!!! كذلك رمي الجمرات، فحسب اطلاعي إن شخصا ارتكب فاحشة فرجموه، وكانوا في كل مرة يرجمونه للتبرؤ من فعلته، وكل شخص يريد أن يتبرأ يرمي حجارة، للدلالة على رفضه واستنكاره لعمل ذلك الشخص، كان يرمى حجارة ثم تحول إلى ثلاثة ثم جاءت الأسطورة وفبركت القصة المعروفة عن إبراهيم عمدما ذهب ليذبح إسماعيل فجاء الشيطان لام إسماعيل فرجمته بحجارة، ثم عاود الكرة ثلاث مرات، ولا

ندري سبب ملحة الشيطان!!!! حتى تحول إلى طقس رمي الحجرات الذي يتسبب سنويا إلى احداث الكثير من الخسائر. لذلك نحن نقول لابد من إصلاح الشعائر والطقوس إن الطقوس والشعائر تحتاج إلى وقت. اي إلى الامتداد الزمني الامتداد ألزماني يمنح الشعائر القداسة. ولاحظتم جميعكم كيف إن الشيخ الذي كان يحاورني يؤكد على قداسة الشعائر ويعتبرها خط احمر، أما نحن فليس لدينا خط احمر، او مقدس فوق النقاش، لأنه حتى الله فان الملائكة ناقشوه، وانتقدوه، قالوا له، لماذا تخلق خليفة في الأرض؟؟!!!!!بمعنى باب النقاش كان مفتوح. أما المشايخ والعلماء فإنهم يكبتون العقل، وأعظم سلاح بيد رجال الدين هو سلاحين أ. الجهل التجهيل. ب. الخوف التخويف. ولهذا فإنهم ضدي لأني نفيت جهنم اي نسفت الخوف، وأنا أعقل الناس، فانا ارفض التقليد، وأحاول دائما أن أعطي الفكرة مع الدليل. أما هم فيعطون الفكرة بدون دليل تحت شعار الفتوى الرمزية الترميز. الرمزية في الطقوس والشعائر، فالإمام الخميني له كتاب أسرار الصلاة ويفسر رمزية الركوع بأنك خاضع لله حتى لو ضربوا عنقك!!!!! وكذلك يفسر السجود من خلال الآية الكريمة (إنا خلقناكم ومنها نعيدكم)، والسجود يرمز للأرض خلق الإنسان منها واليها يعود. كذلك الطواف، والسعي، واللطم على الحسين، فهي للدلالة عن الحزن، فالمرأة تلطم عن غير شعور واللطم يحصل لديها لفقدان السيطرة على نفسها، لذلك اللطم المسيطر عليه ليس لطم حقيقي، فزينب مثلا ضربت رأسها في المحمل لانها كانت فاقدة بسبب ضغط المصيبة، أما أنت فلماذا تطبر؟؟؟؟؟ أنا أتحدى من هذا الموقع ان يقوم اي شخص بالتطبير لمفرده في غرفة؟؟؟؟ بخصوص الصلاة، (ملكيان) يورد مثالا جميلا، فأنت حينما ترفع قبعتك لرجل تصادفه في الشارع فان هذا تقليد فيه رمزية للاحترام من خلال رفع القبعة، الآن أنت إذا رفعت القبعة وأنت في داخلك تقول أيها الخبيث، ففي هذه الحالة فان رفع القبعة فقدت رمزيتها. وهكذا في

الصلاة، فان كل شخص فكره في غير مكان وهو يصلي يشبه هذا الذي رفع القبعة وهو يشتم الرجل. بمعنى تصبح صلاتهم بدون رمز، وتتحول إلى نفاق، وهكذا يصبح بمثابة إشباع وهمي، حيث تبقى الروح غير مرتوية، لذلك نرى لا يوجد اثر للصلاة على أخلاق الناس، فإنها ليست صلاة حقيقة. الدين إذا كله عقل يموت، فالإنسان ليس عقل فقط، نحن لا نريد طقوس منافية للعقل، نحن نريد دين وعقل، الآن يقتلون بسبب لا عقلانية الدين، قطعا التطبير يضر الدين والتشيع والمسلم، ويضر بسمعتنا أمام العالم، هذه همجية، هذه الأعمال تشوه صورة الإسلام أمام العالم، هناك من لديه مصلحة للإبقاء والتشجيع على الشعائر، فضل الله لماذا أسقطوه؟؟؟؟ لأنه كان يأخذ أموال من الخليجيين، العجم والعراقيين وجدوا في ذلك خطرا عليهم ووجدوا في قضية ضلع الزهرة حجة ليحطموه. النتيجة النهائية هل الشعائر مفيدة أم مضرة؟؟؟؟؟ وقبل الإجابة لابد لنا أن نميز بين ثلاثة أنواع من الدين: . دين العوام دين المثقفين دين العرفاء. أما العوام فان التدين عندهم هو الاهتمام بالقشور، و% من الناس هم من العوام، وأهل المنابر يوجهون خطاباتهم إلى هذه الفئة من المتدينين، أما أنا فأوجه خطابي إلى المثقفين وطلاب الجامعات فانا لا أريد لهم أن يصبحوا لا دينيين، فالدين يجعل الحياة أحلى. العوام هم أهل الطقوس، وهم يطبقون الشعائر بدون سؤال أو تردد، وعليه تجد كتب الشيعة مليئة بالمعاجز، كونها تخاطب عقول لا تفكر، ولا تسأل. أما المثقفون، فهؤلاء يمكن وصفهم بنصف متدين، بمعنى إيمانهم وتدينهم ليس غير عقلاني، وإنما عن وعي فهم يرفضون الأمور الغارقة في الوهم. أما العرفاء فهؤلاء ليس لديهم اي طقوس فإيمانهم نابع من القلب، يصلون عن شوق إلى الله دائما والقران يقول "الذين في صلاتهم دائمون" وهذه من صفات الإنسان المؤمن. فأي فئة هي الصحيح؟؟؟؟ وجوابنا ثلاثتهم صحيح!!!!!!! فلا يمكن أن نطلب من العوام ترك الطقوس، وكذلك من

المثقفين، والعرفاء. علينا أن نحدد الشعائر، لا نريد من الحكومة أن تمنع المشي ولكن أن تحدد طرق للمشاية. جسد الإمام الحسين قتل قبل سنة لكن خطباء المنابر يقتلون شخصية الحسين كل سنة. المفروض أن نضع فرق موسيقية بهذا النصر العظيم، نصر الانسانية على الهيمنة، فهذه مفخرة للإنسانية، وتخليد الحسين يحتاج إلى مهرجانات بصورة الفرح بهذا النصر العظيم.

محاضرة كيف نعرف الدين الحق؟

سابقا ما كان ممكنا ان يطرح سؤال كيف نعرف الدين الحق؟؟؟؟ ولكن الانسان المعاصر يشعر بضرورة الاجابة على هكذا سؤال، بسبب ان المجتمعات الحديثة وبفعل التطورات التقنية والاتصالات باتت تتقارب وتتواصل مع بعضها بصورة كبيرة فاكتشف الانسان الحديث بان هناك اديان اخرى ومذاهب اخرى كثيرة ومدارس فكرية متنوعة، فلم يعد الانسان اسيرا لما تعلمه من خلال محيطه المنغلق الذي كان يعيش فيه، فالشيعي الذي كان يعيش في الكاظمية او في النجف تكاد ثقافته تنحصر على فكر واحد ومذهب واحد وهو المذهب الشيعي وكذلك السني الذي يعيش في قرية سنية فان ثقافته تتحدد بالمحيط الذي يعيش فيه، لكن بعد الانفتاح الكبير على العالم الذي بات يوصف في اغلب الاحيان بقرية صغيرة، ظهرت افكار جديدة كشفت عن وجود ثغرات عديدة ونقائص كثيرة في الدين او المذهب الذي كان يعيشه الانسان. الكشوفات العلمية اثبتت وجود اخطاء في الفكر الديني، اضافة الى ان الانسان الحديث اكتشف وجود مذاهب واديان اخرى تدعو الى ما يدعو له دينه ومذهبه، مثل الاخلاق الحميدة، وحقوق الانسان، لهذا فقد شعر الانسان الحديث بتعدد طرق الخلاص حيث لم يعد وجود طريق

واحد للخلاص امرا مطلقا مثلما كان يؤكد له رجال الدين، فتسبب هذا الاختلاط في تعدد المذاهب والاديان الى حدوث ازمة لدى الشباب المثقف الذي يريد ان يعرف اين الدين الحق؟؟؟؟ وكيف تصادف ان ينتج الدين الحق الارهاب مثلا؟؟؟؟ او يتم قتل الامام علي بسيف متدين؟؟؟؟ ولاننا نعيش في عصر الحريات فيحق لنا ان نتسائل كيف نعرف الدين الحق؟؟؟؟ لان الحرية افرزت للانسان مجالا كبيرا للاختيار فلكل انسان الحق والحرية ليختار الطريق الذي يريده ويرغبه، وهذا هو معنى الحرية. بالامس لم يكن امام الشيعي ان يختار التشيع، فهو يولد في وسط شيعي وبيئة شيعية ولا يدري او يعرف شيء آخر غير التشيع، ونفس الشيء ينطبق على السني. فواحدة من اكبر مكتسبات الحداثة هي الحرية في اختيار الدين او المذهب. وممارسة لحقنا في الحرية نريد ان نطرح سؤال كيف نعرف الدين الحق؟؟؟؟ وبداية نحتاج ان نتوقف ولو قليلا عند مفهوم الحق، فما هو الحق؟؟؟؟. الحق في العلوم وفي الفلسفة هو (ما طابق الواقع)، مثل قولنا كتاب، او شجرة، او الرئيس الامريكي يعيش في البيت الابيض، وهكذا، لكن الحق في باب الدين يختلف بسبب ان الدين ليس له واقع خارجي، لكن معظم علماء الدين وقعوا في هذا الخطأ التاريخي لانهم كانوا يفكرون بالطريقة الارسطية (نسبة الى ارسطو الذي قال بان الحق هو ما يطابق الواقع الخارجي). لهذا فقد تصور رجال الدين بان الدين له واقع خارجي مثل الفيزياء او الكيمياء او بقية العلوم، واذا تطابق الدين مع الواقع الخارجي فانك على حق، ونحن نعرف بان الواقع الخارجي دائما واحد، فالمايكروفون الذي امامي له واقع خارجي واحد هو المايكرفون ولا يمكن ان يكون برتقالا مثلا، فتصور علماء الشيعة ان الامامة هي واقع خارجي فاذا اعتقد الانسان بالامامة فهو صحيح وهو على حق وغيره ممن لم يؤمن فهو على ظلالة، وكذلك المسلمون جميعا اعتقدوا الايمان بالله او بالمعاد او النبوة باعتباره له واقع خارجي، لكن علماء العلم

الحديث اثبتوا ان الدين موضوعة ذاتية "Subjective" تتاثر بالبيئة واللغة والثقافة والمحيط، فالذي مزاجه ثوري قد يفجر ثورة مثل الامام الخميني مثلا، في حين نرى اصحاب الامزجة المسالمة يدعون دائما الى التهدئة مثل علماء السنة الذين دائما يؤيدون السلطة. هذا الفهم من قبل رجال الدين قادهم الى ان يكونوا جزميين ومعتقدين بانهم الصحيح والاخرين جميعهم على خطأ، لانهم تصوروا ان الحقيقة الدينية مثل الحقيقة العلمية. متناسين ان الحقيقة الدينية متعددة، فهناك اليوم الاف الاديان والمذاهب وكلها تدعي بانها الحق، بعكس الميكروفون الذي له واقع خارجي واحد والجميع متفقون بشأنه، لكن الدين ليس له واقع خارجي واحد، وهذه المسالة الزمت الحداثة بالقول بالتعددية، ففي الاسلام يوجد تعدد، لكن لا توجد تعددية، فالاسلام يقبل بالاخر المسيحي مقابل ان ياخذ منه الجزية في الحياة، ويعتبره في الاخرة من اهل النار. علما بان التعددية تعني الاعتراف بالاخر المختلف معك. الان تبين لنا بان معيار (الحق هو ما طابق الواقع) لا يخدمنا كثيرا في سؤالنا الجوهري المتعلق بمعرفة الدين الحق، فهل الحق هو الله دينيا؟؟؟؟!!!!! نريد ان نعرف هل الدين الفلاني مؤيد من الله ام لا؟؟؟ واي دين في هذه الحالة يصبح هو الدين الحق. هناك خمسة اجوبة تعتمد خمسة معايير مختلفة للاجابة على سؤالنا المحوري الجواب السائد. ان يكون النبي مدعوما بمعجزة، لتصبح المعجزة المعيار الكاشف عن الدين الحق، بالنسبة للاسلام فيذكرون القران بانه معجزة النبي محمد. لكن القول بالمعجزة تواجه عدة اشكالات ولا تصمد امام النقد، وقبل التوسع بالحديث علينا ان نفرق بين مستويات الناس والدين، لان دين العوام يختلف عن دين المثقفين ودين المثقفين يختلف عن دين العرفاء، فالمعجزة تصلح دائما لمخاطبة العوام واقناعهم، اما الانسان في الحداثة فانه بات من الصعب اجباره بتصديق المعجزات فهو يحاول دائما ان يهتدي الى تفاسير علمية للخوارق ويستعين لتحقيق ذلك بالمختبرات

الموجودة في العالم، وهذا لان الانسان الحداثوي يؤمن بالعقل بعكس العقل الاصولي الذي يؤمن بالنقل ولابن تيمية كتاب خاص عن (درء العقل بالنقل) ولدينا رواية للامام الصادق ان دين الله لا يدرك بالعقل!!!!!! ان وجود او توفر قدرات خارقة لدى الانسان لا تعني بان هذه القدرات من الله، والعلم الحديث يعترف بوجود بعض القدرات الخارقة لدى بعض الناس لكنه لا ينسب ذلك لقوى مجهولة خارج الطبيعة المعيار الثاني يعتمد على تقدير اخلاق النبي، فاذا كان النبي يتمتع باخلاق عالية فهذا يعني انه من الله. ولنا على هذا المعيار ايضا عدة اشكالات، لان لدينا اخيار وصالحون كثيرون لكن ليس جميعهم انبياء، اما ان يقول لنا نبي بان جبرائيل نزل عليه، فنحن نقول له ومعنا جميع العقلاء، قطعا انت صادق، لكن من قال ان رؤيتك لم يكن وهما؟؟؟!!!!!! الا يمكن ان يكون من رايته احد من الجن؟؟؟؟!!!!! النبي كان يقول بانه لديه حاسة سادسة يتم عن طريقها التواصل مع جبرائيل، ولاننا لدينا فقط خمسة حواس فلنا الحق ان لا نصدقه، لاننا ليس لدينا حاسة سادسة المعيار الثالث. مبدأ الغلبة (القوة) وهو المبدأ الذي كان سائدا في السابق، وهو يتبع القانون الطبيعي، القانون الذي يؤمن بان القوي ياكل الضعيف، فجميع الناس كانت ترى في الملوكية حقا طبيعيا ولم يعترض احد على الملك في قراراته، كانوا يرون في الخليفة ظل الله على الارض، كذلك الناس وتطبيقا لمبدأ القوة (الغلبة) فان اكثرهم آمن بالاسلام بعد الانتصار!!!! والقران كان يؤيد الرسول (انا لننصر رسلنا في الدنيا والاخرة)، القران يريد ان يقول ان الله هو الاقوى وهذا الشخص الذي ينسب نفسه الى الله سيهزم اذا لم يكن ادعائه صحيحا، اذن معيار القوة انه من الله، لكن الان نلاحظ بان القوة تراجعت في زمن العقد الاجتماعي، لذلك اصبح هذا المعيار عديم الجدوى، فالمجتمعات لم تعد تعتمد على القوة، ولا احد يعتمد على تقدير الحق من خلال القوة، اي اننا نشهد انهيار نظرية القوة، رغم ان هناك بعض المشاهد

التي تؤيد نظرية القوة، ففي النجف الاشرف لم نسمع اي مرجع ديني أيد السيد الخميني قبل انتصار الثورة الاسلامية وكل التاييد جاء للخميني المنتصر بسبب تمركز نظرية القوة في اذهان الناس. المهم في النهاية ان استحالة الانتصار بدون تاييد من الله هو مفهوم باطل وبالتالي يصبح معيار القوة باطل ايضا اعتماد فحص واختبار تعاليم الدين، فاذا كانت التعاليم الدينية تربي الانسان على الصحيح فهو الدين الحق، مثل التاكيد على المحبة وحقوق الانسان، والله يؤيد مثل هذه التعاليم، المؤمن يعتقد باله الانبياء، الرؤوف، السميع، الرحيم، الودود، والانسان يحتاج الى قوة خفية ليتعاطى معه، الانسان بدون الله يشعر بالضعف، والانبياء جاؤوا باله يختلف عن اله الفلاسفة، اله يتواصل مع الناس، واعتقد بان هذا هو سبب القداسة، لانهم عرفوا الله للناس، الله متانسن وليس الله فوق الزمان والمكان، الله بدون عواطف، لا يدعم الانسان، نحن نتعاطف مع الله يحبنا ونحبه. هذا المعيار رائع وجميل ولكن فيه اشكال!!!! لاننا في مستوى التطبيق لم نرى الاديان تربي انسان صالح دائما، التعليم الدينية في الاسلام انتجت الارهاب، فطالبان في افغانستان كانوا طلاب مدراس دينية وهم مؤمنين اكثر مني ومنك، لكنهم ارهابيون، كذلك الحوزة العلمية تجيز قتل من لا يؤمن بالخمس او الحج!!!!!! كيف يتوافق هذا الحكم مع احكام حقوق الانسان، كما اننا نرى جميع العلماء يقولون بتفضيل المسلم على غير المسلم، فلو كانت لدينا فعلا تعاليم جيدة تربي الناس على حب الفضيلة والانسانية لكنا الان من ارقى الامم. لكننا للاسف نعد اليوم من اسوا الامم!!!!!! المشايخ يقولون بان الخطا في الناس وليس في النظرية او في التعاليم. نحن نقول بان النظرية الاسلامية كانت كاملة الا انها وبفعل التطور اصبحت ناقصة وتخللتها بعض الثغرات، لماذا لا نعترف بالخلل في النظرية؟؟؟؟؟؟ لان رجال الدين يعتقدون بان الدين كامل وسيبقى كاملا لاغين الاعتراف بمبدأ التطور، فالطفل الذي عمره سنة يمكن ان نفصل

له ثوبا يليق بعمره لكن بعد عشر سنوات فهو سيحتاج حتما الى ثوب بقياسات اكبر. بعض العلماء مثل الشهيد الصدر الاول قال بالفراغ التشريعي وقال باهمية ان يقوم الحاكم الشرعي بملئ ذلك الفراغ. نحن اليوم نواجه عشرات القضايا التي لم تكن موجودة في السابق، وكلها تحتاج الى وقفة وتامل واجتهاد،. المعيار الخامس. وهو المعيار الذي اتيناه نحن، وكما تعرفون فان الدين يشمل العقائد، الاخلاق، المعاملات، ونحن نحتاج ان نفحص الاقسام الثلاثة للدين لنتاكد هل هو من الله؟؟؟؟ أ. العقائد. وهي واقعا من بناة الفكر البشري، الانسان يفكر ويقرر الله واحد او ثلاثة ومن ثم يضع صفات لله، نحن لا نبحث عن اصل العقائد لكننا نقول ان الله لا يؤاخذ الناس على العقائد، لان العقائد فكر بشري ويتأثر بالمحيط الثقافي للانسان، وبالتربية، فالشيعي منذ الطفولة يتربى على افكار الولاية واللطم في عاشوراء، والانسان لا يفكر بالعقائد لانها عادة تترسخ في ذات الانسان، (براترند راسل) يقول التربية تجمد عقل الانسان وتسخف الانسان، فنحن لاننا تعودنا على التطبير نراه امرا طبيعيا، لكن لو كنا يابانيين ونتفرج على التطبير لقلنا فعلا هؤلاء سخفاء، في السعودية يشربون بول البعير لان يجدون فيه دواء وشفاء، ولا ادري ماذا يفرقون عن الذي يشرب بول البقرة في الهند!!!!!!!. اذن العقائد كلها ليس من الله والله لا يحاسب على العقيدة، فلا يحاسب الله الصيني لانه لا يؤمن بصاحب الزمان. ب. الاخلاق. وهذه ايضا لا تحتاج الى دين، بل بالعكس الاخلاق الدينية تؤذي الانسان وماركس يقول ان الاخلاق الدينية تؤدي الى الاستلاب، والاستلاب هي غربة الانسان عن ذاته، بسبب الايديولوجية والنظرية الدينية فيتصورا بان هذه القييم من الله، من خلال نظارة النصوص،فالدين يضع على الانسان نظارة ويعطي للانسان اخلاق خاصة، كذلك الارهاب نظارة خاصة في الدين، كثير من السافرات قتلن في مدينة الصدر او البصرة بسبب الاعتقاد بمبدأ النهي عن المنكر. الاخلاق الدينية

تسببت بالعديد من المشاكل فهناك في افغانستان او الصومال تجدون القتل بين المسلمين بسبب الاخلاق الدينية. لدينا قصص مؤلمة عديدة تخص الماسي التي تنجم عن الاخلاق الدينية، نذكر واحدة منها، حيث راجع احد التجار المرجع البروجوردي طالبا مساعدته لاعادة زوجته التي طلقها ثلاث مرات، فكان يبحث عن شخص ثقة يمكن له ان يتزوج من زوجته لليلة واحدة لتحل له من جديد، (وبالمناسبة انا ضد هذه الفكرة من الاساس ولا اجد اي داعي لتزويج المراة من شخص آخر حتى بعد عشرين طلقة)، المهم اشار البروجوردي الى شخص زاهد يثق به كثيرا ويصلي دائما في الصف الاول وهو شيخ كبير في العمر، وبعد الاتفاق مع هذا الشيخ الزاهد صاحب الاخلاق الدينية العالية على الزواج من المراة لليلة واحدة، تفاجئ البروجوردي والرجل المسكين في اليوم التالي بامتناع الشيخ عن تطليق المراة المسكينة، وتمسك بها رافضا تطليقها، فما كانت من الزوجة الا ان تموت كمدا وقهرا وبعد اسبوع التحق بها زوجها بعد ايام، تلك كانت من نتائج الاخلاق الدينية البائسة. وملخص الكلام نحن لا نحتاج الى الدين في الاخلاق، والاخلاق الدينية هي اخلاق مصلحية، فالدين يعاقب الكذاب بجهنم، بمعنى العبد المؤمن لا يكذب خوفا من جهنم، ونحن نرى ان لا يكذب الانسان لانه شريف ويرفض الكذب اساسا لا خوفا من النار. لذلك اسفرت الاخلاق الدينية عن ابتداع الحيل الشرعية لتبرير الكثير من السرقات والرذائل. و (هيوم) يقول الفرق بين المتدين وغير المتدين في السرقة يكمن ان المتدين يسرق بحيلة شرعية اما المتدين فيسرق بدون غطاء شرعي، وكلاهما يسرقان. ج. المعاملات. وتشمل الاحكام واليوم لدينا احكام بشرية رائعة اثبتت جدارة في الواقع الحياتي للانسان واثبتت انها افضل من الاحكام الشرعية في احقاق الحق، وجميع الذين يسافرون الى الغرب ينبهرون بقوانينهم البشرية، اما في القوانين الشرعية فتجد الماسي. نحن لم نعد نحتاج الدين في تحديد الاحكام.

الخلاصة. اذا قلنا الدين هو الاقسام الثلاثة فنحن لا نحتاج الدين في الاقسام الثلاثة. لان القول بالعقائد جلبت لنا الفرقة والطوائف والحروب المذهبية، اما الاخلاق فهي زفت من اساسها مثل اخلاق هذا الشيخ الزاهد، واما الاحكام فلكم ان تقارنوا بين احكام طالبان في افغانستان واحكام اليابانيون. اذن يوجد شي في الدين نحن نبحث عنه، وهو ليس عقائد ولا احكام ولا اخلاق، الناس الذين صاروا ضد الدين، لانهم لم يجدوا في الدين ما يشبع حاجتهم لا النفسية ولا الاجتماعية ولا الاخلاقية، الذين يرفضون الدين، يرفضون الاقسام الثلاثة من الدين لكن في باطن الدين شي لا يمكن الانسان ان يستغني عنه، الدين عبارة عن صدف يحمل في باطنه جوهرة الارتباط بالله، النبي الحقيقي هو الذي يربطك بالله، هذا ما يحتاجه الانسان في الحداثة وقبل الحداثة في الشرق وفي الغرب، الدين عبارة عن صدف، ويجب كسر الصدف، فلا يمكن العثور على الدرة والجوهرة بدون كسر الصدف، وجوهر الدين هو حب الله وحب الفضيلة وحب الناس، واخيرا الدين هو الصندوق الذي وضع فيه الايمان، ولا بد من كسر الصندوق للعثور على الايمان.

العقلانية في الفقه

سيتمكن القارئ في نهاية هذه المحاضرة من التعرف على المواد التالية: . مقدمة في منهج الاجتهاد في الفقه العقلانية في المعاملات والسياسات أنواع الفتوى، وتشمل: أ. الفتاوى المقبولة عقلا. ب. الفتاوى المضادة للعقل. ج. الفتاوى الخارجة عن دائرة العقل شروط العقلانية الدينية مباني الاجتهاد الدينية مباني الاجتهاد المتحرك فقه المقاصد التناقض الداخلي في الفتاوى بشرية الفتاوى الفقهية. المحاضرة إن غاية هذه المحاضرة معرفة وفحص العقلانية في الفقه من خلال الإجابة على السؤال التالي (هل توجد

عقلانية في الفقه أم لا؟). وقبل الإجابة لابد من التذكير بوجود عقلانيات عديدة تشمل مختلف الاختصاصات وجوانب الحياة، إلا إن العقلانية في الفقه لها خصوصيتها كونها ليست عقلانية علمية، ولا تقوم على المنهج المنطقي، فالفقه يستند إلى العقلانية العرفية، أو سيرة العقلاء، وهذه تختلف عن العقلانية العلمية أو الفلسفية، فسيرة العقلاء تعني ان العقل لا يحكم ولكن العقلاء يحكمون. ووفقا لهذه القاعدة فعلى الجاهل إن يعود إلى العالم ليعرف الصحيح من الخطأ، والذي يعني ضمنا إبقاء الجاهل في دائرة الجهل. يشمل الفقه ثلاثة أركان رئيسية (العبادات، السياسات، المعاملات)، وموضوعنا لهذا اليوم لا يشمل العبادات، التي سنخصص لها محاضرة أخرى، وستقتصر مناقشتنا للعقلانية في المعاملات التي نعني بها كافة التعاملات التجارية مثل البيع والشراء والمضاربات والخ.. والسياسات التي نعني بها شؤون الحكم، القصاص، الديات،.. والخ. سبق وقلنا في مناسبات أخرى إن عقلانية الإسلام في بداية الدعوة الإسلامية كانت متوافقة مع زمانها وإنها كانت من العوامل الأساسية التي ساهمت في نشر الإسلام، وذكرنا بان الإسلام كان أكثر عقلانية من اليهودية والمسيحية، وان عقلانية اليهودية أو المسيحية ايضا كانت متوافقة مع ازمانها. إذن أحكام الإسلام وتعاليمه كانت عقلانية ومتوافقة مع صدر الإسلام، لكن بفعل التطور حصلت فاصلة أو قطيعة في بعض الموارد، وأصبحت موضع نقد المثقفين، هذا النقد لا يشمل جميع الأحكام لان من الحقائق التي نؤمن بها (إن القران كله من أول إلى آخر لا يأتيه الباطل من بين يديه).. في زمانه، والآن لا يمكن الالتزام بأنه صحيح كله إلا من خلال التأويل، فالأحكام الإسلامية كانت كلها صحيحة ومتناسبة مع عصره مثل أحكام الرق أو المرأة أو الديات او الخراج و.. الخ. وضروري جدا ان نذكر بان الفقه هو استنباط الأحكام أو الاجتهاد من قبل علماء المسلمين، وانا بعكس معظم علماء الدين اشعر بضرورة اطلاع جميع

المثقفين على كيفية الاستنباط على الأقل من جانب المعرفة وزيادة الاطلاع، واقصد معرفة ما هو الاجتهاد؟؟ وما هي منابع ومصادر التشريع؟؟. فهكذا معلومات ضرورية للمثقف سواء كان دينيا او لا دينيا. عمليا يعتمد استنباط الاحكام على منابع معينة تسمى منابع الفقه، وتعتمد آليات خاصة تسمى آليات استخراج الفتوى. أما المنابع فتشمل حسب المذهب الشيعي (القران، السنة، والعقل، والإجماع) أما لدى أهل السنة فتشمل (القرآن، السنة، القياس، الإجماع، المصالح المرسلة، الاستحسان، سد الذرائع). إذن الأصل هو القرآن والسنة، أما الآليات فيمكن تقديرها من خلال استعراض حالات المكلف، فيتكون لدينا انواع من الحكم، اما الحكم من خلال القطع، او الحكم بالظن، او الحكم بالشك. فاذا جاء الحكم الشرعي من باب القطع فان القطع حجة بذاته، أما إذا جاء الحكم في باب الظن، فالظن ليس بحجة، والقرآن ينهي عن الظن. الفقهاء يؤصلون عدم حجية الظن، باستثناء حالة تسمى عندنا "الظن المعتبر"، فحكم الصلاة حكم قطعي، أما الأحكام الجزئية فاغلبها ظنية، لذلك العلماء قالوا بالاستثناء ويسمونه الظن المعتبر مثلا الشهرة يتولد الظن أو حجية الخبر الواحد والخبر الواحد ثقة لكنه يجلب الظن، لكن أكثر الإخبار الواردة في الإسلام مصدره يعتمد الخبر الواحد. من الظن المعتبر مثلا حجية الظواهر وكما تعرفون فان القران له ظاهر وباطن واغلبه ظاهر، وهذا الظاهر حجة لكنه يجلب الظن ولا يجلب اليقين، وأنت حينما تقرأ القران يحصل لديك ظن لكنه ظن معتبر وهو حجة وتسمى حجية الظواهر. إذن يكون لدينا حجية الخبر الواحد والظن المعتبر. كذلك الحال مع الشك فهناك حلول شرعية للتعامل مع الشك وتشمل: استصحاب، براءة، احتياط، تخيير، والقاعدة الغالبة هي أصالة البراءة. والعمل بالاحتياط. المباني الأساسية في الفقه. من المهم فحص المباني الأساسية في الفقه لتقدير مدى عقلانيتها ومدى ملائمتها في كيفية استنباط الأحكام، وهذا يدفعني

بدءا لمناقشة بعض الجوانب ذات العلاقة واجدها ضرورية لجميع المثقفين، قلنا إن الشريعة الإسلامية كانت أفضل الموجود في عصره فقد كانت أفضل من شريعة الرومان والفرس وذلك لسببين: . إنها كانت شريعة إلهية أخرجت الناس من تسلط الفرد والاستبداد، فقد كانت سلطات الحاكم مطلقة لا يحدها شيء، فكسرى كان مطلق الصلاحية وهو الذي يقرر القوانين ولا يعترض على أفعاله احد، فالحاكم كان هو العدل ومصدر العدالة. كذلك الروم كانوا يرتكبون فجائع كبيرة، وكانت تبدو طبيعية طبقا لقوانين ذلك العصر، لكن الشريعة الإسلامية جاءت بأحكام أخرى مخالفة لما كانت سائدة وجاءت بأحكام جديدة لتقدير العدالة حيث إنها دعت إلى المساواة بين الحاكم واليهودي ولنا القصة المعروفة التي حصلت للإمام علي وخلافه مع يهودي بخصوص درعه الذي وجده عند اليهودي ولدى مطالبته بالدرع ادعى اليهودي بان الدرع خاصته، حتى انتهوا الى القاضي، وجاء الحكم لصالح اليهودي معرفة الناس بحكم الشريعة وقناعتهم بوجوب أن يكون العدل أساس جميع الأحكام، فهذا الإعرابي يقول بصوت عالي لرسول الله (اعدل يامحمد)، لأنه كان يعرف ما العدل ويطالب رسول الله بالعدالة، فتلك كانت من النتائج المباشرة لشريعة الله التي كانت تقول بالعدالة. لكن المشكلة في الفقه حصلت نتيجة لتقادم الزمان حيث تطور الوجدان البشري وتطور العقل البشري لكن الفقهاء بقوا على نفس الأحكام. فإذا قلنا بان الواقع متحرك فهذا يستوجب أن يكون الإسلام أيضا متحرك ولا ينبغي الإبقاء على الأحكام بشكل جامد. هنا لابد لنا ان نميز قبل الخوض في بيان أهم المباني الفكرية للفقه، التمييز بين نوعين من المباني المباني الموضوعية. المباني المتعارفة. هناك أصول ومباني متعارفة وأصول موضوعة، أما المباني المتعارفة أو العرفية فهي أصول متعارفة، والتي تتفق معها جميع العلوم ويؤمن بها جميع العقلاء مثل الكل اكبر من الجزء، أو +=، أو استحالة اجتماع الضدين، أو

كروية الأرض، فجميع العلوم يجب أن لا تتناقض مع الأصول المتعارفة، ولكن هناك أصول خاصة بكل علم مثل الفيزياء، الكيمياء، الرياضيات، الفقه، وحتى الفنون، فمثلا للمسرح أصول خاصة يجب أن يعلمها جميع الفنانين، كذلك في النحو فالمبتدأ مرفوع والخبر مرفوع، وهذه تسمى الأصول الموضوعية. لذلك العقلانية في الفقه تستوجب عدم تعارض الحكم الشرعي مع كلا القسمين أعلاه (المتعارفة والموضوعية) مما يعني إن الحكم الشرعي يجب أن لا يتعارض مع بديهيات العقل والعلم وان لا يتعارض مع الأصول الموضوعة للفقه، وان أي حكم شرعي يجب أن ينسجم مع سائر الأصول الموضوعة، ويعني كذلك عدم تعارض الحكم الشرعي مع أي آية قرآنية أو رواية صحيحة. أهم مباني الفقه التقليدي الأصول الموضوعية: . مقتضى الخاتمية أو (أبدية الشريعة)، والتي تقول إن شريعة محمد خالدة فحلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة شمولية الشريعة. بمعنى الأحكام الشريعة تشمل كافة مناحي الحياة، مثل شعار (الإسلام هو الحل) أو الإسلام (دين ودولة) الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والله غني عن العباد، والأحكام تأتي دائما لصالح الناس، وهي ليست اعتباطية، فتحريم الخمر جاء لان فيها مفسدة، والصلاة فيها منافع متعددة للإنسان إن العقل البشري عاجز عن إدراك الأحكام، لذلك يجب ان يحدد الشرع ذلك، وحسب القاعدة التي ترى إن الأحكام والتكاليف هي ألطاف إلهية في الأحكام العقلية، يعني لطف الهي يدعم الحكم العقلي، فالعقل مثلا يدرك مفسدة الخمر لكن الشرع يدعمه في حالات التعارض بين العقل والشرع تكون الأولية للشرع على العقل، وأفضل مثال على ذلك الوهابية فهم من اشد المذاهب التي ترجح الشريعة على العقل، ولابن تيمية كتاب (درع العقل بالنقل) يتوسع في بيان ذلك، وجميع السلفيين نصيين والإمام ابن حنبل معروف عنه إيمانه بالروايات ونهيه عن استخدام العقل. الاجتهاد المتحرك في مقابل

الاجتهاد التقليدي. نحن نطرح اجتهاد جديد ونسميه الاجتهاد المتحرك، وقبلا كان بعض العلماء يطرحون هذا المعنى وكانوا يقصدون به "فقه المقاصد"، من خلال التركيز على معرفة الغرض من المقصود، فمثلا إذا صادفك شخص بيديه فانوس وطلب منك قداحة وأنت لا تحمل في جيبك سوى شخاطة، فليس من المعقول بأنك لم تفهم القصد من طلب القداحة.. لتجيب بأنك لا تملك قداحة وتتصرف لان الشخاطة بالتأكيد ستحقق الغاية والمقصود الخاص بالطلب وهو إشعال الفانوس من قبل السائل. لهذا دعونا نتامل حكم (دية العاقلة) التي تنجم نتيجة للقتل الخطأ فيتم جمع مبلغ الدية من أقرباء القاتل، نحن نرى انتفاء الحاجة بدية العاقلة بسبب عمل شركات التامين التي تتولى الفصل في هذه الحالات وتتكفل بدفع المبالغ اللازمة. ونرى بان الإنسان في العصر الحديث ابتكر العديد من الآليات الجديدة التي تنظم الحياة مثل البنوك، الانتخابات، الديمقراطية، لكننا نرى إنكار الكثيرون لأهمية هذه المبتكرات ويصرون على الإبقاء على ممارسات كانت فاعلة قبل سنة. ففي السعودية مثلا يحرمون عمل شركات التامين، ويعتبرونها نوع من الربا أو القمار، كذلك البورصة فهي محرمة في السعودية إلا أنها عقلانية تتوائم مع هذا العصر، البنوك متوافقة مع عقلانية هذا الزمان وتستوجب أن تكون الأحكام متوافقة ايضا مع هذا العصر، وفي ظل شركات التامين لا يبقى داعي للاستمرار بالعمل بدية العاقلة. أهم الانتقادات للمباني الفقهية والآليات المتبعة في الاجتهاد المنابع المعتمدة في الفقه (القران، السنة، العقل، والإجماع).. لو أخذنا القران مثلا يلاحظ بان الأحكام الواردة في القران قليلة وتشمل . أحكام في القضاء وحوالي . حكما في الأحوال الشخصية أما بقية الأحكام فتختص بالعبادات التي هي خارج مناقشة هذه المحاضرة. حاليا نواجه ملايين الأحكام في السياسة وفي القضاء وفي الأمور المالية، ففي مجال الأموال فقط ظهرت لدينا أنواع عديدة من الأوراق المالية (عملة نقدية، شيكات، سفاتج، تحويلات

مصرفية.. الخ) في حين كان التعامل يجري في السابق بالذهب والفضة الأحكام في القران أكثرها مأخوذة من عرف ذلك الزمان، مثل (الظهار) أو الأشهر الحرم، التي هي موجودة فقط عند العرب في الجزيرة العربية، وهي أربعة أشهر من السنة، تحرم فيها القتال، اليوم جميع الأشهر حرام فيها القتال، لكن لضرورات معينة أوجبت فرض أشهر الحرم وتم فرض عقوبات إضافية لمن يرتكب خلالها القتل، مثل مضاعفة الدية، المشكلة هذه الأحكام ما تزال تدرس في الفقه تحت باب المسلمات!!!!!! كذلك أحكام الرق، فلم يعد العمل بها مقبولا في العصر الحالي، لكننا نتسائل هل يجوز تعميم مثل هذه الأحكام والإصرار على تطبيقها في الوقت الحالي؟؟؟؟ نحن نعتقد بان السعي للإبقاء على تلك الأحكام نابع من عدم فهمنا للمقاصد، فالله يؤيد الصلح خلال الأشهر الحرم، فهذا ليس حكم مطلق، كذلك الرضاعة وحكم الرضاعة، التي سببت وتسبب آلاف المشاكل، فحكم الرضاعة كانت معقولة في العصر الجاهلي لان العشائر كانت تبغي تقليل النهب من خلال القول بالنسب بالرضاعة، التي كانت وسيلة لتقارب العشائر، أما اليوم فيجب إعادة التفكير بهذا الحكم وأنا أطالب بإلغائه ما يتعلق بالسنة، الإمام أبو حنيفة يقول بصحة سبعة عشر حديثا فقط، البخاري جمع حوالي سبعمائة ألف حديث عن النبي، وبعد التدقيق استقر على سبة آلاف حديث فقط!!!!!! وربما هذه السبعة آلاف تضم أحاديث غير موثوقة ايضا. هناك مشكلة أخرى في هذا المجال فرجال الدين يقولون ما آتاكم به رسول الله فخذوه وما نهاكم عنه فاتركوه، ويبدو بان رجال الدين لا يميزون بين محمد النبي، ومحمد الحاكم، أو الزوج، وأكثر الفقهاء لا يميزون بين أحكام النبي بوصفه نبيا أو بوصفه حاكما، فالنبي كان يشاور أصحابه في الكثير من أمور الحكم أو أمور القتال وكان يستمع لهم، اما حكم قتل بني قريظة فهو حكم حكومي وجاء بوصف النبي حاكما وهو لذلك قتل الأسرى، والطبري يذكر بأن النبي أمر

بتعذيب الأسرى وكلف عمار بن ياسر للقيام بذلك!!!!!!! كما إن النبي حكم وأعطى أوامر بتنفيذ الاغتيالات!!!!!!! وكان يقوم بتلك الأعمال بوصفه حاكما وليس نبيا، وكانت تلك الأفعال في ذلك الزمان طبيعيا ومنسجما مع ثقافة ذلك العصر وعقلانية ذلك الزمان، فهو قتل الأسرى وكسب زوجاتهم جواري!!!!!! لذلك يصبح التمييز بين الأحكام في هذه الحالة أمرا واجبا. كما يلاحظ بان الفقهاء يميزون فقط بين الروايات (الإسرائيليات والإسلاميات) ويقولون بان الإسرائيليات دست من قبل اليهود الذين اسلموا، أما أنا فأقول ليست الإسرائيليات فقط دست، بل الجاهليات أيضا والشعوبيات. فأحكام الظهار والرضاعة والرق كلها تصنف ضمن الجاهليات، أما الشعوبيات فدخلت إلى الإسلام نتيجة للفتوحات واختلاط المسلمين بغيرهم من الشعوب، فمثلا الخراج (الضريبة على الأرض) فرضت عندما تم فتح ارض العراق والشام، ووجد المسلمون أنها ارض واسعة فقام عمر وجمع الصحابة وخرجوا برأي يمنع توزيع هذه الأراضي وابتكروا الخراج لفائدة الأجيال القادمة، وهذه تم اقتباسها من قانون الروم. لذلك على الفقهاء أن يميزوا بن الإسرائيليات والشعوبيات والجاهلية، ففي عالم اليوم الكثير من الأحكام لا تقبل القسمة بين الحلال والحرام، فمثلا قوانين المرور تفرض على المخالف دفع مبالغ مالية معينة كغرامة عند ارتكاب مخالفة مرورية، هذه العقوبة لا تعني أن الفعل حرام شرعا، فالله لا يسأل عن هذه الأفعال. لدينا اذن مشكلة الجمود على الأحكام دون الالتفات إلى التغيرات الكبيرة التي حصلت في واقع الحياة، فلو جاء النبي اليوم وعاش معنا في هذا العصر فهو قطعا لا يقوم بتلك الأعمال التي قام بها في عصره لأنه لو ارتكب تلك الأفعال لأصبح يشبه بن لادن !!!!!! الروم والفرس قبلوا بالإسلام بسبب إن عقلانية الإسلام كان أكثر من عقلانية الفرس والروم. ولا ينبغي للفقه الا ان يكون عقلانيا ليحظى بالقبول والموافقة. باب الاجتهاد. لدينا في باب الاجتهاد ثلاث حالات: . اليقين

الظن الشك. عند العلماء كل يقين حجة، فمثلا القطع حجة، ويجب ملاحظة بأن القطع يوفر هامش خطورة كبير، لأنه سيوفر فرصة للإرهاب، فمثلا قطع الإرهابيين بأن الشيعة كفرة، هذا سيسهل على الإرهابي قتلهم بدم بارد. السؤال لماذا نعطي مشروعية للقطع؟؟؟ لماذا يعطي رجال الدين مشروعية للقطع؟؟؟ حيث إن معظم علماء الدين ومن ضمنهم السيد الشهيد الصدر الأول يقولون بان (القطع حجة بذاته)، والقطع أنواع (قطع منطقي) و (قطع نفسي) والقطع النفسي يحصل لأسباب عديدة منها أسباب تربوية أو اجتماعية أو ثقافية أو حتى بسبب إيحاءات معينة مما يجعل اغلب أنواع القطع النفسي عبارة عن أوهام!!!!!!، لذلك نحن نقول ليس كل قطع حجة، فالقطع يمكن أن يكون حجة عرفية أو نفسية والحل ليس بإعطاء القاطع المشروعية بل تخويفه وإخباره، أنت لديك قطع بالمئات ويمكن نصفها أو ثلاثة أرباعها قطع وهمي وعليك اليقين من القطع، وهذا يمكن من خلال إعطاء القاطع قطع آخر أقوى من ذلك، فانا مثلا لي أخ اصغر مني في العمر لكنه إسلامي أصولي، ولديه قطع باني واجب القتل لكنه يتأسف على عدم قدرته بتنفيذ ذلك بسبب قطع آخر لديه أقوى من القطع الأول وهو الخوف من القانون والنتائج التي ستترتب عن قتله لي!!!!!!. كذلك لدينا الخطر المترتب من اعتبار قطع القاضي حجة، (علما بان قطع القاضي ليس صحيحا دائما)، شرعا يحق للقاضي أن يخالف الشهود ويعمل بقطعه، لكن في الغرب هناك هيئة محلفين يعملون مع القاضي بمعنى لا يوجد في الغرب قطع القاضي حجة وهذه الحالة أوفر للعدالة حتما. القضاء الإسلامي يهدر دم كل شخص يسمع عنه قيامه بسب الأئمة ويستوجب قتله، لذلك يجوز لأي شخص أن يقتل أي إنسان بمجرد ادعائه بانه سب الإمام، فقط عليه إحضار شاهدين فقط، لذلك نحن نرى ضرورة أن يتم مراجعة الكثير من الأحكام لأنها لم تعد عقلانية، مثل حكم قتل المرتد، أو حكم منكر الضرورة، الذي يشمل: منكر الحج،

أو منكر الخمس أو الزكاة.. الخ، الذي يجب قتله في الحال بدون استتابة. كما يلاحظ بان الإفتاء العقابي او الردعي في الشريعة يرطز على فصل المرأة عن زوجها بدون طلاق، في جميع حالات منكر الضرورة، هذا ما جعل الناس يخافون من فتاوى رجال الدين مثل فتوى السيد حسن الاصفاني الذي قال بتحريم الزوجة على كل مشارك بالانتخابات!!!!!!!. ولدي قصة حزينة في هذا المجال اخبرني بها احد المقربين من الشهيد الصدر الأول، حيث راجعته امرأة تستفسر منه عن الحكم الشرعي بخصوص زوجها الذي ينكر الخمس، ورغم كل عظمة الصدر واخلاصه ومواقفه الرائعة، وأنا من الذين يقدسون الصدر الاول والثاني، لكني ارى ان أفكارهم قديمة، وماضوية، ولهذا فقد حكم الصدر الاول للمراة (انتي منذ الآن تعتبرين بائنة من زوجك، ولا يجوز لك معاشرته)، هذا الحكم الشرعي دمر عائلة كاملة بسبب فتوى ظنية والآلاف من العوائل تدمرت بمثل هكذا فتاوى مخالفة للعقل. في كتاب اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر الأول هناك عشر صفحات في باب الأراضي والمعادن وتسمى (موارد قبل الإنتاج)، وفيه أهم مورد يناقش موضوع الأراضي، حيث يقسم الأراضي أراضي العراق، إيران، الشام، شمال إفريقيا ويسميها الأراضي المفتوحة عنونة وتخضع للحكم الشرعي بانها اراضي، لا تملك، ولا تورث، ولا يصح للحاكم أن يملكها، يعني كل أراضينا باطل، بمعنى بيوتكم باطلة وعليكم إعادتها إلى الدولة، كما يجب علينا أن ندفع الجزية للحاكم، فهل يعقل مثل هذا الحكم من رجل يريد إقامة اقتصاد إسلامي أفضل من الاقتصاد الاشتراكي؟؟؟؟؟!!!!!!! هذا الحكم يعود لعمر خلال فترة حكمه.. فهل يعقل أن نبقى على حكم عمر بن الخطاب في عصر الخداثة؟؟؟؟!!!!!!!.. كم كنا معجبين بهذا الكتاب (اقتصادنا) !!!!!. الاجتهاد المتحرك. وفيه نقترح المباني التالية: . أن ينظر الفقه إلى الواقع.. والموافقة بين النص والواقع إن الأحكام الشرعية يجب أن تتلائم مع

الأحكام التكوينية، مثلا، الإنسان لديه رغبات ونوازع وميول، لذلك يجب على الأحكام التشريعية أن تقوي أبعاد الإنسان، فلا يجوز لحكم شرعي أن يحرم الجنس مثل المسيحية أو البوذية أو بعض الفرق الهندية، ولابن رشد مقولة عظيمة في هذا المجال حيث يقول (من المحال على الله أن يعطينا عقلا ويأتي بتشريع يخالف العقل). مثلا عند الإنسان غريزة الطرب والموسيقى والفن، ولا ينبغي للتشريع أن يتقاطع مع هذه الغرائز ويحرم الموسيقى، يمكن للتشريع أن يحرم بعض أنواع الاختلاط التي تقود إلى بعض المفاسد، لكن ما الضرر من سماع أم كلثوم أو عبد الحليم حافظ ؟؟؟؟ في قاموس العرفاء يتحول الاستماع إلى الموسيقى أو الأغاني واجب للوصول إلى مرحلة عالية من التكامل، فالموسيقى ترطب الروح، في حين تولد المشاكل المادية الجفاف في النفوس الأولوية للعقل على النقل، فالتشريع يجب أن يقوي العقل لا أن ينهي عن العقل، ففي المباني القديمة كانت الأولوية للنقل على العقل، ولدينا رواية عن الإمام الصادق تقول "إن دين الله لا يعرف بالعقل"، أما نحن فنقول بأولوية العقل لأننا نرى بان العقلانية أساس في كل دين فقه المقاصد، فنحن نبحث دائما لمعرفة مقاصد الله بشكل ديناميكي فصل الاسرائيليات والجاهليات والشعوبيات والعرفيات والسياسات (احكام النبي في السياسة) عن الشرع، وسبق بينا تفاصيل كثيرة حول ذلك في متن المحاضرة. الفتوى والعقل تتخذ العلاقة بين الفتوى والعقل احد الحالات التالية: . أحكام توافق العقل مثل حرمة السرقة أو حرمة الخيانة أو حرمة القتل.. الخ. أحكام خارجة عن العقل وتشمل كافة القضايا التعبدية مثل الصلاة والصوم.. الخ. الفتاوى التي تتعارض مع العقل والتي تحصل بسبب تقديم النقل على العقل.. لذلك نحن نقول الدليل الأول هو العقل ثم القران ثم السنة وهكذا.. الاسئلة والاجوبة فتح السيد القبانجي باب الاسئلة لجمهور الحاضرين حيث كان السؤال الاول السؤال لماذا نلاحظ غياب الاخلاق في الفقه؟؟؟ الجواب نحن

نعتقد بأن الاخلاق الفطرية هي الاصل، في حين يعتقد اصحاب الفقه التقليدي بان الاحكام الالهية مطلقة وهي من الله، اما القوانين الوضعية فهي بشرية ومعرضة للاهواء والشهوات، وطبيعي جدا ان العوام يريدون كلام الله، لذلك دائما الفقهاء يحاولون خلق معارضة بين العلم والله، والحقيقة ان الفقه كلها بشرية وتعتمد على ذهن الفقيه، لان الفقه استنباط من القران والسنة، الآن وبعد سنة ياتي فقيه ويقول انا استنبط الحكم من القران والسنة مما يجعل احتمالية وجود الخطأ في استنباطه امرا محتملا وجائزا، والمفارقة التي نراها ان القوانين الغربية الهية اما قوانيننا فهي بشرية!!!!! وتفسير ذلك ان القانون اذا اعتمد على اهواء الحاكم فقد ينتج عنه اخطاء، اما قوانين الغرب فهي مبنية على الفطرة، فلكل انسان حقوق فطرية مثل حق الحياة، والحرية، والكرامة، وحرية التعبير.. الخ والقوانين الغربية مبنية على هذه الحقوق، بمعنى القوانين الغربية تتبع الحقوق الفطرية التي اوجدها الله في الانسان، لذلك فان الحقوق المنبثقة عن ذلك تعتبر الهية، اما احكام الفقهاء فهي تستند الى القران، والقران كلام الله اما الاستنباط فيخضع للعقل البشري وبالتالي تصبح قوانيننا بشرية وان استندت بالاساس الى القرآن. لان احكام الفقهاء تتبع عقولهم وانفسهم الماظوية، لذلك يفترض ان نبتكر قوانين تستند على الفطرة والوجدان. السؤال اعتمدت العقل اساس، نحن نعرف ان المعتزلة كانوا يقولون "اعتمد العقل حتى وان خالف النص"، فهل نحن معتزلة؟؟؟؟ الجواب نحن المعتزلة الجدد. السؤال هل نستطيع ان نعتمد على العقل؟؟؟؟ الجواب الماضويون يثيرون هذه المشكلة ويقولون دائما بان العقل ناقص، نحن لا نتحدث عن العقل النظري بل العقل الوجداني وهو معصوم ولكافة الناس، جميع العقول الوجدانية تشترك في قضايا، ولذلك نلاحظ بان جميع الناس يقولون السرقة حرام، حتى السارق يعرف ذلك، كذلك قاتل البريء يشعر بقبح فعلته، لذلك حتى الارهابي حين يقتل الابرياء يمني نفسه بارسالهم

الى الجنة!!!!!! القران يقول "الانسان على نفسه بصيرة ولو القى مصيره"، الوجدان هو صوت الله في الانسان. والله هو الذي خلق هذه الروح الالهية، "ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها"، فقلب الانسان هو ملهمه، ونحن نقول بعصمة هذا العقل الوجداني وهو صاحب الحقوق الفطرية، وهو الاصل او القاعدة التحتانية للقوانين ويجب الاستناد اليها في التشريع. السؤال ما اراه انا عقليا قد يراها غيري ليس عقليا، أو وجدانيا، سؤالي يتعلق بتفسير النص، فهل ان جميع التفسيرات ظرفية؟؟؟ الجواب النص يمكن ان يكون ظرفي أو تاريخي، فبعض النصوص مطلقة وشاملة وكلية وبعض النصوص متغيرة، التغير في المصاديق والثبات في الكليات، مثلا العدل حسن من آدم الى يوم القيامة، اما مصاديقه فتختلف، فقد كانت تعتمد الشورى اما اليوم فلدينا الديمقراطية، كذلك حقوق المراة كانت نصف حقوق الرجل اما اليوم فلدينا المساواة، اذن العدالة تختلف ونسبية مصداقا، فالعفة جميلة وحلوة وحسنة للمرأة والرجل لكن مصاديقها تتغير، ففي مجتمعات معينة يمكن اعتبار شعر المراة اذا ظهر للعيان مساس بالعفة، كذلك الاخلاق بعضها مطلقة وبعضها نسبية، القران يقول (كونوا قوامين بالقسط) هذا حكم ثابت او مطلق او (ان الله يأمر بالعدل) فهو نص ثابت ايضا، لكن (وجوب الهجرة) حكم مؤقت أو ظرفي، كما نلاحظ بان احكام معينة انتهت ولم يعد احد يعمل بها مثل الرق، الا اننا لم نسمع تحريما للرق من اي فقيه، ربما لان هناك من ينتظر ظهور الامام ليحتل الغرب فتسنح فرصة للمسلمين لسبي النساء الاوروبيات!!!! السؤال نتمنى على السيد القبانجي ان يتوسع ولو قليلا ليشرح لنا (الرجال قوامون على النساء) ؟؟؟ الجواب انا اقول ان هذ النص صحيح % لان المراة كانت سعيدة بحقوقها التي منحها لها الاسلام، اما الاعتراضات فقد بدات منذ حوالي مائة عام، نحن الان نعيش في عالم الحداثة، وكلكم تعلمون ان الحداثة قلبت الموازين، كانت المراة فرحانة بحقوقها لان القتل كان نصيب

الرجال فقط اما النساء فقد كان مصيرهن السبي او الانتقال من رجل الى رجل آخر. الرجل كان يضحي بنفسه من اجل المراة، لم تكن هناك حكومة لتنظم حياة الناس، لكن اليوم وفي ظل حكومات تتمتع بسلطات كبيرة فقد الرجل مكانته، وتحول من ولي الى شريك في الحياة الزوجية، الرجل فقد الرئاسة على العائلة، والحياة اصبحت تخضع للموافقة والتوافق بين الشريكين.

محاضرة العقلانية في الاخلاق

في المحاضرة السابقة (العقلانية في عصر الحداثة) ذكرنا رؤوس نقاط عن الحداثة والعقلانية التي تعد ركنا اساسيا للانسان الحداثوي، وذكرنا ان هناك فرقا بين الحداثة والحداثوية، فالحداثة هو التطور، اما الحداثوية فنقصد بها منهج في الحياة، وهي اهم عناصر العقلانية. في هذه المحاضرة نريد ان نفحص العقلانية في الاخلاق، ومعلوم ان الاخلاق هو من العقل العملي في مقابل العقل النظري، والعقل العملي يبحث عما يجب فعله وما لايجب، مثل الخير والشر الذي يشترك فيه ارادة الانسان، هذا التقسيم للعقل نفسه هو تقسيم ارسطو الذي قسم العقل الى نظري وعملي، وقسم العقل النظري الى ثلاثة احتصاصات (الرياضيات، والطبيعة، والآلهيات)، اما العقل العملي فقسمه الى ثلاثة اقسام تشمل (السياسات التي تخص ادارة المدن، والاخلاق، والمعيشة التي تشمل قضايا تدبير المنزل). كما ذكرنا في المحاضرة السابقة ان العقلانية العملية تستدعي تناسب الوسيلة مع الهدف، وقلنا بان العقل يرفض قيامك شراء سيارة لوري لغرض التنقل من والى الدوام مثلا. واعتبرنا ذلك الشرط الاول للعقلانية العملية، اما الشرط الثاني وخاصة في الاخلاق فيتطلب ان تكون الكلفة اقل من الربح. وواضح جدا

بان كلفة اي مشروع اذا كانت اعلى او تساوت مع الربح فان العقل يعتبره مشروع فاشل لوجود واضح للخسارة فيه. ووفقا لهذا فان الكثير من الاخلاق يعتبر غير عقلاني لوجود كلف تفوق المردود بكثير، ووفقا لهذه المعادلة يصبح اكرام الضيف، مساعدة الفقراء، نصرة المظلومين، التطلع لاقامة العدل، وغيرها الكثير، امورا غير عقلانية لانها تتضمن الخسارة في مقابل الكلفة. نحن في مشروعنا الجديد نريد الاهتمام بالعقلانية كاصل في الحياة ونريد الاهتمام بالدين والاخلاق كاصل في الحياة ايضا.. لا نريد تغليب طرف على آخر، لاننا ندرك خطورة ذلك فالكثير من الحضارات اندثرت لتغليب طرف على طرف، فالحضارة اليونانية اهتمت بالعقل على حساب الدين فتضخم لديها العقل وضعف لديهم الايمان، فكان لديهم عقل كبير ودين صغير. في حين شهدت الحضارة الهندوسية اهتماما وتركيزا اكبر على الدين في مقابل اهمال للعقل. عليه فنحن في نهضتنا الوجدانية نريد اهتماما متوازنا بالدين وبالعقل. هناك خمسة آراء في الاخلاق او خمسة مقاربات سنقوم بعرضها لتتوضح الصورة مقاربة ارسطو للاخلاق. تنص على ان الاخلاق تجلب السعادة للانسان، فالانسان حينما يريد السير في طريق الكمال فعلية ان يختار الحد الوسط. ومعروف بأن ارسطو قسم الانسان الى ثلاثة قوى (شهوية، وقوة الغضب، والعقل)، واكد بان هذه القوى الثلاثة فيها جانبين مهمين هما (افراط وتفريط). والحد الوسط يتمثل دائما بمقولة لا افراط ولا تفريط. فالافراط في استخدام القوة يصنع انسان شجاع لكنه سيخسر في النهاية، مثلما التفريط بالقوة يخلق من الانسان شخصا جبانا. فالمطلوب اذن هو الحد الوسط بين الشجاعة والجبن لتتحق للانسان السعادة. ويمكن تطبيق نفس النظرية في مجال العقل او الشهوة. ففي الشهوة تمثل العفة الحد الوسط. اما في العقل فالحكمة تمثل الحد الوسط، فالافرط في استخدام العقل ينتج داهية واغلب الدهاة لا يلتزمون بالقييم الاخلاقية، اما التفريط بالعقل فيتولد عنه البلادة. وهي

مكروهة اصلا. هذه المقاربة تم تبنيها من قبل اغلب العلماء ويبدو واضحا بان التكلفة في هذا المذهب اقل من القيمة. وهي مقاربة تركز على البعد الفردي للانسان حيث يعود الربح على الانسان نفسه عند اختياره الحد الوسط في تعاملاته الحياتية فالانسان لدى ارسطو كائن مدني بطبعه وهو يحتاج حتما سلوك طريق الوسطية لينعم بالسعادة بين الناس. لكن المعترضين على هذه النظرية يقولون بان الحد الوسط شيء غامض وغير معلوم وان العوام من الناس لا يعرفون ذلك الحد بين الافراط والتفريط في الاخلاق وبالنتيجة تصبح هذه النظرية غير عملية لانها تخص النخبة فقط، اضافة الى ان الكثير من الامور ليس فيها حد وسط مثل العشق، فانت اما تعشق او لا تعشق، او الايمان فالافراط فيه يكون افضل، ولا يوجد حد وسط بين الايمان والكفر. لذلك فان العقلاء يرفضون هذه النظرية وهذا المعيار المقاربة الثانية وهي تمثل آراء علماء الاجتماع على المصلحة المتحققة للافراد والمجتمع نتيجة للاخلاق، وانقسموا الى قسمين: أ. قسم قالوا بان الاخلاق فردية وتخص الافراد فالانسان بوصفه كائن اجتماعي يشعر بالسعادة عندما يساعد الفقير مثلا ويشعر بالاضطراب اذا ما تجاسر على ابيه او ابنه. فالاخلاق بهذا الوصف تعود على الفرد بالشعور بالطمأنينة والراحة النفسية اضافة الى تحقيقه لبعض المكاسب المادية فالتاجر الذي يصدق مع الناس في تعامله اليومي يكسب زبائن اكثر. ب. القسم الثاني يقولون بتحقيق المصلحة الفردية من خلال تحقيق مصلحة المجتمع وهذا ما ابدع في شرحة (برتراند رسل) حينما قال بان ان الهدف من الاخلاق هو الفرد لان الاصل هو حب الذات اما حب الله والناس فهو اوهام.. والانسان بشعوره الباطن يدرك بانه اذا كان صادقا مع الناس فانهم يكونون صادقين معه، فمثلا لو سرق شخص بقرة جاره فهذا الجار يمكن ان يقوم بسرقة بقرته، كذلك اذا شاع الكذب في المجتمع فان ذلك سيلحق الضرر بكل افراد المجتمع بسبب الكذب او السرقة او غيره،

بمعنى ان الضرر عندما يعم يصيب الافراد في النهاية بوصفهم افراد. لكن المعترضون على هذه المقاربة يقولون ليس دائما نصيب من يريد الخير للانسان او المجتمع هو الفائدة، فالامام علي مثلا كابد وضحى كثيرا من اجل الناس لكنه في النهاية قتل على يد اهل الكوفة!!!!!!! المقاربة الثالثة. التي ترى المصلحة الفردية الآخروية في الاخلاق، وهي تتمثل بالنظرة الدينية التي تؤجل الربح الى الآخرة، لكن الناس عقلانيين ويريدون الربح في الدنيا، لكن الدين يوعدهم بالاخرة، العلماء الغربيون يعترضون على الاخلاق الدينية ويقولون بان الاخلاق هي حب الخير، وان الاخلاق الدينية هي ترسيخ لحب الذات لانها تريد مقابل للاخلاق ولا يوجد فيها حب للاخرين. ونحن دفاعنا عن الاخلاق الدينية يتلخص بان المطلوب ليس هو حب الغير الذي يمثل الحد الاقصى للاخلاق، لكننا نريد ان نتخلص من الانانية، لان ذلك كفيل بانهاء الكثير من النزاعات بين البشر، فحب الذات امر ممدوح لانه امر طبيعي لكن المهم التخلص من الانانية لانها مذمومة. تلك النزاعات قد تقع حتى بين رجال دين (من العيار الثقيل)، فالشيخ حسن الكشميري يورد قصص كثيرة عن نزاعات وقعت بين الوائلي والسيد جواد شبر بلغت حد الطعن بنزاهة كل طرف للآخر ليس لاجل الدين بل للبحث عن جمهور يضمن الربح والكسب المادي. ونضيف هنا ان بعض العلماء الغربيين ربما غاب عن بالهم ان الدين ينتج عنه احيانا حالة تسمى (الاستلاب) وهي مسخ للانسان، الاستلاب ونعني به هنا استلاب انسانية الانسان. هذا الاستلاب يتجسد بافعال تصل حد ارتكاب القتل قربة الى الله متصورين ان ذلك قمة الاخلاق، هذا خطر الاخلاق الدينية عندما تنتج الارهاب والتطرف، وامور اخرى عديدة تقع بسبب الاخلاق الدينية فقد يرفض الابن المتدين اباه العلماني النزعة والتفكير او يتعرض الاخ للبنذ من قبل اخوته المتدينين لكونه شيوعي مثلا. فالاخلاق الدينية تنتج احيان كثيرة علاقات سيئة بين الناس شاهدنا قسم كبير منه

اثناء النزاع الطائفي المقاربة الرابعة. وهي تتمثل في جواب كانط في الاخلاق والتكليف الوجداني فكانط يقول لا دخل للعقل في الاخلاق انما الانسان يأتمر بالوجدان، فالوجدان بالنسبة للانسان كالضابط الآمر بالنسبة للجندي، والاخلاق يجب ان لا تكون لها غاية فالغاية تكمن في نفس الاخلاق، انت مثلا اذا اردت ان تكون كريما وتكرم الضيف، فهذا لانك تحب الضيافة وليس لتحقيق غاية مادية، كذلك حينما تريد نصرة المظلوم، او اكرام المرأة، او مساعدة الضعيف. وطالما الاوامر تصدر من الوجدان فليس من الاخلاق ان يستغل الانسان اخيه الانسان لان ذلك يخالف الوجدان. وهذه المقاربة تبدو غير عقلانية المقاربة الخامسة. وتتمثل بنظرية العشق للفضيلة، وهي نظرية العرفاء، فسقراط كان يقول الاخلاق هي حب الخير وحب الفضيلة، وهي لا تعني ربح المجتمع او ربح الاخرة، فالانسان هو عاشق للخير، اي ان الفعل يصدر من منطلق العشق والفضيلة، مثلا ان تقوم انت بذبح الذباح حبا بالامام الحسين، وليس بقصد التفاخر او كسب الثواب في الآخرة، اما لماذا تفعل ذلك؟؟؟؟؟ الجواب لان الحسين كان ينصر المظلومين وتصدى للظالمين وضحى بنفسه فبلغ قمة الاخلاق. حب الحسين هنا امر اخلاقي بحسب معايير العشق والفضيلة. قيم الكرم والشجاعة والفروسية والرحمة والعاطفة والعشق للفضيلة اطلقها شهيد العرفاء الاول سقراط المعروف لدى الكثيرين بانه فيلسوف اما عندي فهو اول العرفاء. ذلك الذي اختار الشهادة وشرب كأس السم دون خوف او وجل لانه كان أمينا لمبادئه ويحترم القانون، فقد كان بامكان سقراط ان يهرب من السجن لان السجان والقاضي الذي اصدر حكم الاعدام بحقه كانوا يتعاطفون معه ويشجعونه على الهرب. لكنى ابى الا ان يموت مخلصا وعاشقا حتى النهاية نحن في الفكر الوجداني لا ننكر اي من هذه الامور ولكننا نؤمن بالمراحل، والاخلاق لكي تكتمل لابد لها من اجتياز مراحل مهمة، لاننا ندرك استحالة مطالبة شخص بعمر العشر

سنوات ان يكون لديه وجدان متكامل، نحن نتبنى العشق للفضيلة ولا نتوقع مكافئات لا في الدنيا ولا في الاخرة. والتاريخ يحفظ اسماء لاشخاص كثيرون عرفوا بالعشق للفضيلة مثل حاتم الطائي والشهيدة الفرنسية جان دارك، والكثير من الملحدين الذين كانوا يعشقون الفضيلة.. نحن نعرف ان الانسان يعيش ثلاث مستويات: أ. المستوى الاول الظاهر. وهو المستوى الذي يتجسد بشكل (الانا الفردية)، وعنده يريد الانسان الخير لنفسه ويدفع الشر عن نفسه حتى لو تسبب في ضرر الاخرين. ب. المستوى الثاني. وهو المستوى الذي يتجسد فيه (الانا الاجتماعية)، وفيها يتم ايجاد نوع من الموازنة بين رغبات الفرد والمجتمع، فالانا الاجتماعية تفرض على الفرد مثلا اكرام الضيف، هذه الانا تدفع بالانسان للبحث عن الوسائل التي تجعله محترما في نظر الناس. ج. المستوى الثالث. وفيه تظهر (الانا الانسانوية الوجدان)، ويمكن تسميتها بـ (الانا الآلهية)، هذه الانا ضد (الانا الفردية) وقد تكون ضد (الانا الاجتماعية)، في هذا المستوى قد تجد شخص لا ديني لكنه مؤمن بالله.. وكل انسان لديه انا فردية وانا اجتماعية لكن قليلون من لديهم انا انسانوية. نحن نقول بضرورة ان يتوصل الانسان الى الانا الانسانوية او الانا الآلهية، هذه الانا قد تقدم على اعمال اخلاقية تثير حفيظة المجتمع، لكن وبسبب العشق للفضيلة نرى بان الانا الانسانوية تتجاوز الانا الاجتماعية وتستمر بالفعل والتقدم للامام، وهذا ما حصل للبني محمد لانه لو اكتفى بالاخلاق الاجتماعية لما استطاع ان يبوح بالدعوة الاسلامية لانها كانت ضد المجتمع، لكن شعوره بالفضيلة دفعته لان يصرح بالدعوة ويخالف المجتمع اذا اراد الانسان ان يخرج من اطار الانا الفردية والانا الاجتماعية للوصول الى الانا الانسانونية (الآلهية) فعليه كسر سجن الانا الفردية وسجن الانا الاجتماعية.. وبالنسبة لي فقد قلت في مناسبات عديدة هنالك الله اثنين، الله المطلق، والله الوجدان، ففي مقابل الله المطلق خالق الكون

كله، هناك الله المتأنسن، وهذا الله المتأنسن مسجون في قلبك، ففي كل انسان هناك روح الهية، (ونفخت فيه من روحي) وعلى الانسان ان يكسر هذه القيود ويحرر الله ليدخل الجنة، يجب على الانسان الوجداني ان يخرج الله من جهنم، ونقصد به جهنم الاهواء، والحقد، والانانية في صدر الانسان، الله وسط هذه النار،وعليك ان تخرج الله من هذه النار من خلال عشق الفضيلة يبدو ان دعوة السيد القبانجي بضرورة الارتقاء بالانا الانسانونية قد وجدت طريقها للتنفيذ منذ زمان بعيد ولكن للاسف ليس هنا ولكن في الغرب الغارق في الماديات وفي الربح والخسارة الكافر، الغرب الغارق في الظلالة والفجور كما يحلو للبعض وصفهم.. فبتنا نشاهد حالات عديدة محركها الاساس هو العشق للفضيلة، وامثلة عديدة تؤيد ذلك في المقدمة منها نشاطات المجتمع المدني وخاصة اطباء بلا حدود الذين يقدمون خدماتهم لمن يحتاجها في اي مكان في العالم بغض النظر عن اللون او الدين او العرق او الجنس، وهذه انجلينا جولي سفيرة النوايا الحسنة تتبرع بملايين الدولارات لاعادة البسمة لوجوه اطفال مهددين بالموت بسبب الجوع او بسبب نقص في الاموال او نتيجة صراعات لا تريد ان تنتهي لان الاخلاق انتهت لدى البعض منذ زمان بعيد.. لهذا السبب اشعر بأن الحاجة لمحاضرات من هذا النوع تشتد في هذا الوقت بالتحديد وذلك لكي نعيد ونضفي معنى جديدا لحياتنا خاصة ونحن نضيع وسط دوامات فكرية متناقضة ومصالح متضاربة ودماء تجري في الشوارع بلا انتهاء.

محاضرة العقلانية في عصر الحداثة

يتميز الانسان في العصر الحديث بامرين مهمين للغاية: الاول: الوعي العقلاني المستقل والوصول الى حالة من الاستقلال الباطني والقدرة على نقد التراث. الثاني: القدرة العملية للتصرف في عالم الطبيعة وتغييره. وكل انسان يعيش في العصر الحالي يحتاج الى التماهي مع متطلبات العصر الحديث الذي يقع في المقدمة منها العقلانية.. تلك العقلانية التي تأتي دائما انعكاسا للواقع الزمكاني ولطبيعة العلاقات الاقتصادية والثقافية للمجتمع.. فلكل عصر عقلانيته.. لا بل لكل حقل من حقول الحياة عقلانيتها المستقلة.. فهناك عقلانية براغماتية (عقلانية المصالح) وتظهر بصورة خاصة في المشاريع التجارية والاستثمارية، ويمكن تقديرها من خلال دراسة الكلفة فكلما كانت الكلفة اقل والربح اكثر كلما تحققت العقلانية في المشروع، وهناك على سبيل المثال (عقلانية كلامية) فالناطق الرسمي باسم الجماعة عادة يكون اعقلهم وسابقا قيل (رسول القوم عقلهم).. وما نراه من مناظرات بين اوباما وميت رومني الا دليل قاطع على اهمية العقلانية الكلامية فالناخب الامريكي سيتأثر حتما بنتائج تلك المناظرات وسيحسم امره في النهاية ليختار لمن يصوت. وهناك عقلانيات اخرى في مجال الدين والفلسفة والتاريخ وحتى في المناهج البحثية.. والخ. نحن اليوم نعيش في ظل دور كبير للعقل. فاصبح القبول المطلق بالعقل من اهم مميزات الحداثة. وهذه لم تكن موجودة في السابق فالعقل التراثي كان عقلا مشروطا وخاملا اغلب الاحيان. ان توفر مساحات اكبر للعقل في الحياة الحالية تتسبب احيان كثيرة وخاصة لدى النخب المثقفة حيرة من نوع خاص، فكثيرا ما يسمع المثقف اراءا غير معقولة من اشخاص يوصفون بالعلماء او الخطباء او المتكلمين من رجال دين تدفعم للاستفسار.. كيف يمكن لعالم ان يقول اشياء تخالف العقل؟؟؟؟!!!!. ولاجل توضيح ذلك نقول بالمقدمات التالية: المقدمة الاولى. نحن اليوم نعيش حالة من التشكيك الكلي في مقابل المتواطئ النسبي، وبيان ذلك ان لفظة انسان

ينطبق على جميع الناس بشكل متساوي وهذه تسمى متواطئ، اما المتشكك فيحصل عند اختلاف افراد تنمي لمجموعة واحدة مثل قولنا في كلمة نور فقد يشمل ذلك نور المصباح او السراج او الشمس، فالمكونات غير متشابهة وان كانت تنتمي للنور، لهذا فنحن نقول بالتشكيك في العقلانية ولا نقول بالنسبية، فالحالة هي تشكيك معرفي، وهي الشك في مقابل التواطئ. المقدمة الثانية. يحتاج البحث في العقلانية معرفة وتحديد الاشياء التي تقبل المحاجة العقلية والاشياء التي ليس لها علاقة بالعقل وان كانت معقولة.. فالاذواق مثلا ليست عقلانية فلكل انسان ذوقه الخاص فقد تحب انت العسل مثلا اما انا فلااحبه. وكذلك العشق، لانه يعمل خارج المنظومة العقلية من الاساس. وينطبق ذلك على الدين والايمان. المقدمة الثالثة. ان جميع العقلانيات تنقسم الى قسمين أ. العقلانية النظرية. وهي العقلانية التي تستدعي تناسب الدليل مع المدعى. ب. العقلانية العملية التي تستدعي تناسب الوسيلة مع الغاية. ولتوضيح كلا النوعين سنذكر بعض الامثلة التوضيحية. مثال العقلانية النظرية. نحن نعرف بانه توجد لدينا عقلانيات عديدة، ففي المجال العلمي نجد، عقلانية فلسفية، تاريخية، دينية، اضافة الى توفر مناهج فلسفية عديدة في البحث. مع العرض بان عقلانية العلم تختلف عن عقلانية الفلسفة، وهكذا فاذا كان لديك مدعى علمي فالعقلانية تلزمك بتقديم دليل علمي لاثبات مدعاك، ولا يجوز باي حال من الاحوال تقديم دليل ديني مثلا او دليل تاريخي، لانك بذلك ترتكب مغالطة لا يقبل بها العقل والحس والسليم. لكن الملاحظ ان اغلب رجال الدين يتحدث عن الدين ويقدم دليل علمي!!!! فابو القاسم الخوئي في كتابه البيان وفي معرض دفاعه عن القران يقول بان القران الحالي هو نفس القران الذي نزل على محمد ولم يتعرض الى اي نوع من التحريف مستندا في ذلك على اجماع العلماء، ونحن نعرف جيدا بان اجماع العلماء ليس حجة، لا بل ان الاجماع يعد باطلا حتى في الفقه،

ونعرف بان الامام الشافعي هو اول من ابتكر الاجماع وكان يقصد به (الاجماع في اللغة) وليس كدليل في المجال العلمي. نفس الحالة تكررت على يد السيد الشهيد الصدر الاول في كتابه الاسس المنطقية للاستقراء، حيث قال بان تزايد الاحتمال وتكرراه فانه سبيل للوصول الى درجة اليقين، مثلا التمدد الذي يحصل لقطعة من الحديد عند تعرضه يوميا للشمس فهناك احتمال ان تكون الشمس هي السبب، خاصة اذا تكرر التمدد يوميا عند التعرض للشمس، وعليه فقد قال الشهيد الصدر الاول بان العين عضو مهم للانسان وتقوم بمهمة غاية في التعقيد هي النظر فاما ان يكون الله خالقها او الصدفة، لينتقل فيختار عضوا آخر من اعضاء الجسم ويخضعه لنفس الاحتمال وهكذا حتى يكشف التناسق البديع في جسم الانسان والذي يعكس تقليل احتمالات الصدفة وازدياد احتمالية وجود خالق عظيم، تلك الاحتمالية تبلغ درجة اليقين عند تكرراها على مستوى الخلية لجسم الانسان. الاعتراض العقلاني هنا هو.. كيف يتم اقحام الاستقراء من خلال دليل علمي لاثبات قضية دينية بحتة؟؟؟؟ نحن نعتقد انها محاولة بائسة لاثبات وجود الله وهي دليل قاطع على وجود الشك لدى علماء الدين وهم يحاولون بشتى الطرق اثبات وجوده واعطائه درجة اليقين متناسين بان جمال الله يكمن في ان يبقى مخفيا، فاليقين فيه جبر، لان يقيننا بان النار حارقة تجعلنا لا نمد ايدينا في النار، والله لا يريدنا ان نعبده مع الجبر، ولكن نعبده مع وجود احتمال للخطأ، ففي اليقين يصبح لديك طريقا واحدا، والله يريد ايمانا يكون له قيمة، ايمان يجتمع مع الشك، واي محاولة للوصول للايمان من خلال اليقين خطأ فادح. في العقلانية العملية ذكرنا شرط تناسب الوسيلة مع الهدف، فانت مثلا ولغرض تأمين تنقلك من والى الدائرة تحتاج الى سيارة خاصة مثلا، والعقلانية تنعدم اذا ما اشتريت او فكرت بسيارة حمل (لوري) مثلا لتحقيق ذلك.. واسوء مثال يمكن لنا ان نذكره في هذا المجال الغزوة التي تعرضت لها (البارات)

في بغداد!!!!!!! وخاصة عندما جاء التبرير من اجل زيادة الايمان!!!!!!! لانه لاتوجد اي علاقة بين الايمان وغلق (البارات).. والافضل هو ترك الحرية للناس لاختيار البار او المسجد ليكتسب الايمان المعنى الحقيقي له. ومثال آخر شاهدناه من خلال ردود افعال المسلمين تجاه الفلم المسيء لنبي لاسلام والذي تم انتاجه من قبل اشخاص تافهين. هؤلاء الخمسة التافهون (منتجي الفلم) استطاعوا تحريك ملايين المسلمين في بقاع الارض بمظاهرات غوغائية تحت مدعى الدفاع عن الرسول!!!!! كان الهدف هو الاحتجاج وهذا حق.. لكن الوسيلة كانت القتل!!!!!! فتحولت المظاهرات الى لا عقلانية وغوغاء والمستفيد الاول منها الصهاينة، وكانت بمثابة اكبر طعنة للرسول على يد المسلمين. لاجل تبيان العقلانية في عصر الحداثة لابد من عرض اهم مميزاتها في مقابل العقلانية التراثية والتي تتمثل بالنقاط التالية: . العقلانية الجديدة معقدة اما العقلانية التراثية فقد كانت بسيطة. حيث اختلفت الرؤية الى العالم الخارجي فالانسان كان ينظر الى العالم من خلال عقله، فكان دور العقل اشبه بالمرآة، اما اليوم فان الواقع اختلط مع العقل فاصبح العقل يشترك في صنع الصورة عن العالم المعارف والمعلومات صارت ظنية بعد ان كانت جزمية، تلك الجزمية التي تحكمت بالعقول فلم تترك مجالا لقبول الاخر، فامام الجزم بوجود الله يصبح مجرد الشك عمل من الشيطان، ولهذا فان المسلمين يرون في البوذية او المسيحة حالات شاذة لانها لا تتفق مع معتقداتهم الجزمية العقلانية التراثية تعبدية، في حين العقلانية الحداثوية نقدية. العقلانية التراثية كانت تعبدية وتتبع المراجع، اما العقلانية الحداثوية فانها تطالبك دائما بالدليل العقلانية التراثية كانت جمعية اما العقلانية الحداثوية فانها فردية، فكل انسان هو محترم وله كرامة. والحداثة حطمت الكثير من القيود مثل القبيلة والامة والقومية وحررت الانسان بحيث اصبح الانسان اليوم هو المعيار النهائي العقلانية التراثية سطحية وجزمية وحصرية في

مقابل التعددية لدى العقلانية الجديدة، اما لماذا التعددية فهذا بسبب ان الواقع له ظهر وباطن، وللحقيقة بطون عديدة، ففي العقلانية الجديدة تعددية للحقيقة فالحقيقة لم تعد مطلقة، ولهذا فان المثقفين يقولون نحن اقرب الى الحقيقة ولا يقولون بالحقيقة المطلقة ابدا. وقبل ان يختتم القبانجي محاضرته تسائل هل الاسلام دين عقلاني ام لا؟؟؟؟؟ واجاب بنفسه.. بأن جوهر الاسلام يقبل العقلانية لكن الفكر الديني لا يقبل العقلانية. فعند مقارنة الاسلام بالمسيحية او اليهودية نلاحظ بان بنية الاسلام تقوم على العقلانية. واجراء مقارنة بسيطة بين الاسلام والمسيحية في بعض النقاط الجوهيرية ستكشف عقلانية الاسلام.. فالمسيحية تقول بان المسيح ابن الله؟؟؟؟!!!!! او الله ثلاثة!!!!اما الاسلام فيقول الله واحد، وهذا مقبول لدى العقل. النبي يقول انا بشر مثلكم. كذلك الصلاة والصيام لها فوائد معروفة ويقبلها العقل، بعكس العشاء الرباني في الديانة المسيحية التي تقدم الخبز على انه لحم المسيح والخمر بانه دم المسيح!!!!!! في الاسلام الاجتهاد يتصف بالمرونة الكبيرة قياسا الى تزمت الكنيسة واحكامها. ونفس الحالة تتكرر عند مقارنة المسيحية مع الديانة اليهودية فالمسيحية اكثر عقلانية من اليهودية. وختاما لان الفكر الديني الاسلامي غير عقلاني في اكثر الاحيان لذا فاننا يجب ان نعمل على عقلنة الفكر الديني. وما سلسلة هذه المحاضرات الا الخطوة الاولى في هذا المجال..

محاضرة المنهج الهيرمنيوطيقي للمثقفين

تعتبر الهيرمنيوطيقيا من العلوم الحديثة نسبيا واستخدم قبل حوالي مئتي سنة أو أكثر في الغرب، والمقصود منها (فهم النص) وليس تفسير النص، وسنحاول أن نلقي

الضوء على الهيرمنيوطيقيا فلسفيا، فسابقا كانت الهيرمنيوطيقيا تبحث في كيفية فهم النص أما اليوم فان الهيرمنيوطيقيا تبحث عن كيفية فهم العالم. نحن نحاول أن نبين كيف استخدم المثقفون المسلمون هذا العلم في مواجهة النص الديني سواء كان ذلك بوعي أو بدون وعي، بقصد أو بدون قصد. كما تعلمون فان المثقفين يصنفون إلى: . مثقفون إسلاميون وهذا بدوره يشمل القدماء، والمحدثين مثقفون غير إسلاميون. في محاضرتنا نحن نقصد المثقفون الإسلاميون. من المتقدمين والمتأخرين، والإسلاميين العلمانيين الذين أنا انتمي إليهم، فانا امثل العلمانية الإيمانية وليس الإسلامية، وهناك فرق بين الإسلامية والإيمانية. المثقفون المتقدمون الإسلاميين كانوا يقولون بفصل الإسلام والمسلمين، اي إنهم قالوا بفصل النظرية عن التطبيق. فكانوا يقولون الإسلام كله صحيح، لكن المسلمين أخطئوا في التطبيق، واستمر الحال من قبل سنة ولغاية عصر الثقافة، فلم يكن هناك فصل بين الإسلام والمسلمين.. ولكن حينما اطلع المسلمون على الحداثة، بادر إلى أذهانهم السؤال المهم، لماذا نحن متخلفون؟؟؟؟ هل الخلل موجود في النظرية أم في التطبيق؟؟؟؟ وجميع الأوائل من المثقفين كانوا يخشون أن يقولوا بان الخطأ في النظرية فكانوا دائما يلومون التطبيق، وأنا أقول الحمد لله لأننا لم نطبق الإسلام بحذافيره، لأننا كنا سنصبح مثل طالبان بن لادن. نحن نعلم إن المسلمين يواجهون إشكاليات عديدة في المؤامة بين الحداثة والإسلام، هذه الإشكاليات أفرزت المنهج الهيرمنيوطيقي في التعامل مع التراث الإسلامي الديني. اليوم لدينا أزمة يمكن تشبيهها لغرض التبسيط بشجرة لها جذور وساق وأغصان وثمر، المثقفون الإسلاميون كانوا يرون المشكلة في الساق والأغصان فكانوا يحاولون إصلاح الشجرة من الأعلى، أما المثقفون الجدد فقد وجدوا إن الخلل يكمن في الجذر، أو في البنى التحتية للفكر الديني، فبرز مجموعة من المثقفين مثل (حامد أبو زيد، سروش،

الشبستري وملكيان وغيرهم) لإصلاح المباني الفكرية، اي إصلاح الخلل في النظرية وليس في التطبيق. من خلال وضع مباني جديدة للفكر تكفل بتحقيق نتائج جديدة، فالأصل في التفكير هو المباني الفكرية أو الأسس الفكرية. لذلك سنسرد أهم المباني الفكرية للفكر الديني القديم وتشمل: . الإنسان عبد ومكلف الآخرة هي الأصل الثبات في التكاليف، وهو عنوان أساسي، فحلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة. هذه الأسس تغيرت نتيجة لتغير الواقع ولم تعد ملائمة مع الحداثة فأصبح لدينا: . المثقف الإسلامي يهتم بالدنيا أكثر من اهتمامه بالآخرة، ويعمل لإعطاء صورة جديدة للإسلام أساسه العمل على تغيير الإنسان في الحياة الدنيا، فسؤال الإنسان المثقف اليوم ماذا سيفيدني الدين في الدنيا معنويا؟؟؟؟ هل الدين يقوي روحيتي ويحقق لي الأمل والبهجة ام لا؟؟؟؟؟ أصالة الإنسان، فقد أصبح الإنسان هو الأصل وهو الهدف، وأصبح الدين وسيلة لخدمة الإنسان، ففي السابق كانت العقيدة هي الأصل التغيير، في مقابل الثبات في الفكر القديم. وكما قلنا حينما تتغير المباني الفكرية فبالتأكيد ستتغير النتائج، في السابق كان ثمار الفكر الديني القديم تتمثل بالجنة من خلال الزهد في الحياة مثلا، بينما ثمار الفكر الديني الإسلامي الجديد الحرية، حقوق الإنسان، المواطنة، الديمقراطية وجميع مفاهيم الحداثة. كما تلاحظون بان الفكر القديم لم يكن له دور حضاري، دور في صياغة الإنسان المتمدن، الفكر القديم لم يعد قادرا على بناء إنسان متمدن ولا بناء حضارة، ولذلك فان الإسلاميين الجدد اهتموا في كيفية بناء فكر يتلائم مع الحضارة ويبني إنسان حداثوي. من هنا برز دور المنهج الهيرمنيوطيقي لصياغة فكر ديني حديث، ونحن نحتاج هذا المنهج لصياغة دين يتلائم ويتوائم مع الحداثة. نحن نريد أن نفهم الناس بان الحداثة لا تتقاطع مع الدين. ومقاربتنا تعتمد حقيقة إننا لا يمكننا الاستغناء عن الدين فهو ضروري لحياة الإنسان، مثلما نشعر بان العقلانية والحداثة

ضرورية للإنسان ايضا. أما أهم مبادئ المنهج الهيرمنيوطيقي للمثقفين الجدد فهي: . الفصل والتفكيك بين الواقع والفهم، بين الحقيقة وفهم الحقيقة، أو تفسير الحقيقة، فنحن لا يوجد لدينا واقع يمكن فهمه بحذافيره كما اعتقد الفلاسفة قبل كانط، والذين كانوا يعتقدون بان العقل مثل المرآة يعكس الواقع، لان كانط قام بثورة كوبرنيكية وقلب الموازين وقال إن العقل لا يمكنه إدراك الواقع.. بسبب ان الحواس لا تنقل الواقع لنا بأمانة وتتصرف بالواقع، لذلك فان كانط قام بتقسيم العالم إلى قسمين: أ. قسم موجود لذاته. ب. وقسم منكشف لنا. وقال إن الحواس الخمسة (اللمس، النظر، التذوق، الشم، السمع) كلها خائنة وغير أمينة في جعلنا نعرف حقيقة الأشياء، فهذه الحواس لا تنقل لنا الواقع كما هو، العين ترى ألألوان لكن في الخارج لا توجد ألوان، الأذن تسمع الموسيقى لكن في الخارج لا توجد موسيقى، فهناك موجات فقط، مثال على ذلك: لنتصور غابة وفجأة تسقط شجرة ونفترض عدم وجود آذان هناك في الغابة، فهل تحدث الشجرة صوتا أم لا؟!!! الجواب لا. لأنه ما من أذن تسمع صوت الشجرة المتهاوية. فتأثير السقوط سيكون على شكل موجة، تماما مثلما يحصل لنا الآن في هذه القاعة، فنحن نعيش وسط أمواج صوتية عديدة لا ندركها بدون الراديو أو التلفزيون، وكل الأصوات في الخارج تكون على شكل موجة والأذن بدورها تقوم بتعيين ما إن كانت هذه الموجة صوت حمار أم صوت بلبل. نحن إذن نتعامل دائماً مع الواقع المحسوس لنا من خلال الحواس، ويستحيل أن نصل إلى مستوى نستطيع فيه أن نفهم الواقع لذاته، فنحن نفهم الله بما يتجسد لنا، كانط كان يقول هذا الأمر لا يتعلق بمعرفة وإدراك معنى الله فقط بل الواقع أيضاً لا يوجد فهم خاص وكل فهم هو تفسير من زاوية خاصة والفهم يعتمد على قبليات ومسبوقات علماء الإسلام لا معنى لمطابقة الفهم للواقع، وهذا يعني إن الحقيقة هي تأويلية وان الواقع معقد وليس بسيط كما كان يعتقد في السابق، لان فهم الواقع يتم

على أساس انعكاس للموجودات في الواقع استنادا إلى الرؤية الكانطية في الفرق بين الرؤية المرآتية والروية المنظارية، وهذا يعني إن الحقيقة هي انسجام الفكرة مع الأفكار الأخرى في الذهن لا مع الواقع لا معنى لحقيقة نهائية ومن المحال أن تكون لدينا حقيقة مطلقة، وهذا يعني إن باب التفسير والتأويل يبقى مفتوحا إلى ما لا نهاية، فلا معنى لتفسير نهائي للنص، لان التفاسير تتغير كلما تغيرت القبليات والمسبوقات الفكرية للمفسر، وسيجد القارئ العزيز شرحا مفصلا لهذه النقطة في تفسير حركة الشمس في سورة ياسين وشرح آيات التسخير في نهاية المحاضرة ويترتب على ذلك التعددية وان الفهم هو تطابق النص مع أفق القارئ لا مع الواقع ومقصود المؤلف الأهم من ذلك إن الأصل في معرفة الحقيقة الدينية جعل الإنسان نفسه في موقع الحوار Dialog وان فهم النص يعتمد على سؤال من قبل المفسر لتحصيل الجواب وما لم يوجد سؤال لا يوجد جواب ونوع الجواب يعتمد على نوع السؤال وهذا هو المقصود من Dialog، لهذا يصبح لدينا إن قسم من الحقيقة يوجد لدى المتكلم والقسم الآخر لدى المخاطب، وهذا يعني إن هوية العلم حوارية ونستنتج من ذلك إن النص ظاهرة بشرية ولسانية، ولسان تجلي للعالم والثقافة اي إن العالم والثقافة تتجلى في اللسان وهذا التجلي على قسمين: أ. هيرمنيوطيقيا كلاسيكية ومنها كما هي عند شلاير ماخر وفيها تكون نية المؤلف دخيلة في المعنى، والمفسر يهتم بتحصيل قصد المؤلف. ب. هيرمنيوطيقيا فلسفية تفصل النص عن المؤلف وتحصر القضية بين النص والقارئ ولا علاقة للمؤلف بذلك، مما يعني موت المؤلف، أو النص صامت كما يقول أمير المؤمنين " القران صامت بين الدفتين فاستنطقوه"، فالقران هو تجلي الله والوجود في القران، فلا معنى لنية المؤلف، وهذا موجود في نهج البلاغة (إن الله تجلى في كلامه). كما يصبح لدينا واقعين مختلفين يشملان العالم الذاتي (Objective) والعالم الموضوعي (Subjective). اي يصبح

لدينا العالم الذاتي في مقابل العالم الموضوعي. لتكون النتيجة كالتالي، لدينا عالم خارجي لا ندركه بكل حذافيره، فيكون لكل واحد منا عالمه الخاص، وله في نفس الوقت صور متعددة لدى الآخرين، فزوجتك تراك بصورة تختلف عن صديقك أو مديرك أو أخوك.. وهكذا. يكون لدينا واقع خارجي واحد، لكن فهومات متعددة لذلك العالم، بتعدد الأشخاص، فلكل شخص طريقته وتصوره الخاص عن أمريكا أو صدام أو الإسلام أو الشيوعية، بمعنى ان لكل إنسان عالم خاص ناجم من تفسيره للعالم وكيف يراه ويتصوره. هيدجر كان يؤكد إن كل إنسان لديه رؤيته عن العالم، وقطعا فان فكرك أنت كعراقي يختلف عن السوري تجاه حكومته مثلا، أو عن حزب الله. الآن نريد أن نعرف كيف استفاد المثقفون الإسلاميين الجدد من هذا المبدأ أو المنهج الجديد (الهيرمنيوطيقيا) ؟؟؟؟؟ وكما قلنا إن القدماء كانوا يلقون باللوم دائما على المسلمين، ويقولون بان الإسلام كله خير وصلاح، وان المسلمين هم المقصرين، أما المثقفون الجدد فقد قسموا الدين إلى ثلاثة أقسام ليتمكنوا من التحرك بحرية أكثر وشملت تلك التقسيمات التالي: . الدين بما يحويه من المقدس الفكر الديني وتشمل التشريعات الدينية السلوكيات الناجمة عن الدين. وهناك مفكرين آخرين ارتأوا أن تشمل التقسيمات. الإسلام ويشمل القران والسنة الإسلام تفاسير الفقهاء الإسلام. سلوكيات المسلمين. والغاية من هذا الفصل هو خلق فرصة للتغيير. أما بالنسبة لي، فقد قلت وميزت بين الدين كنصوص والدين كإيمان، وقلت بان الأصل هو الإيمان، وحتى القران والسنة ليس الأصل لان كلاهما فهم بشري، فلا يوجد في الأساس نص بدون تفسير، وكل تفسير هو بشري، لأنه في النهاية يعتمد على فهم المفسر، فلو قلنا بان القران فكر يصبح غير مقدس، وإذا قلنا إن القران كلام أو كلمات، فالكلمات غير مقدسة، وإذا قلنا إن القران حروف فالحروف غير مقدسة، وبهذه الطريقة فإننا نتحرر من المقدس ونخلق فرصة ومجال أوسع لإجراء التغيير، حفاظا على روح

الدين وروح الإسلام وروح الإيمان. ذلك الهامش من الحرية والمجال سيسمح لنا أن نقول عن آيات معينة انها لا تشملنا وإنها كانت تشمل ذلك الوقت، فالقران كلام محمد لكن بروح إلهية، وقولنا بفصل الدين عن الإيمان يمكننا من الوصول إلى جوهر الدين، فالإيمان كجوهرة في القلب، والدين تعبير ثقافي عن الإيمان، الدين عقائد وأحكام وأخلاق، ولا يمكن الوصول إلى الجوهرة إلا بكسر الصدف، أو كسر الدين للوصول إلى الجوهرة، وإحياء الدين هو إحياء الوجدان، لا نريد شعائر خاوية، نريد الاهتمام بالدين لأنه ضروري للحياة، وهذا يتم من خلال إزالة القشور للوصول إلى الدرة. إن القول بوجود فاصلة بين الواقع وفهمنا للواقع تنتج عنه حقيقة مهمة وهي إن جميع الحقائق نسبية، حيث لا يمكن القول إن فهمي للواقع حقيقة مطلقة، لان الواقع منفصل عن الذهن، فما موجود لدينا هي تفسير للواقع والتفاسير مختلفة باختلاف البشر وفهومهم المتعددة. لذلك يصبح والحالة هذه إن جميع الفهوم صحيحة، فلكل إنسان حقيقته التي تتلائم وتتوائم مع فهمه للواقع الخارجي متأثرا بالعوامل الذاتية له مثل الثقافة والمحيط الذي يعيش فيه، فالأمي ليس مثل المثقف، عليه تصبح لدينا حقائق متعددة، مما سيفتح الباب للتعددية، التي تشمل التعددية الدينية، مثل المسيحية واليهودية والبوذية وجميعها على حق. المبنى الآخر الذي يؤكد عليه هيدجر في تعاملنا مع العالم الخارجي هو اعتماد الحوار كأصل، فاللغة كانت في السابق تستخدم لنقل المعنى، الآن اللغة أصبحت أساسية لفهم العالم، فاللغة تعطيك الوجود وتجعلك تتواصل مع الله، واللغة لم تعد وسيلة لنقل المفاهيم ولكن وسيلة لتعطيك وجود (يزود وجودك في عالمك الخاص). هذا الفهم نستفاد منه إن النص القرآني والأحاديث النبوية نصوص بشرية ويجب أن نتعامل معها من منطلق الحوار، في السابق كان المفسرون يقولون عليك أن تأتي إلى النص بذهن فارغ، الآن تبين لنا إن الحقيقة ليست كلها عند كاتب النص ولذلك لابد من الحوار، للوصول إلى النتيجة،

وان الدافع للحوار ليس بقصد تسقيط الآخر المخالف معنا، في السابق كان لدينا الجدال الذي يحاول فيه كل طرف إثبات انه على حق والآخر باطل، لكن الحوار ينطلق من مؤلف النص، وكلامه أنا افهمه من خلال مسبوقاتي الذهنية، الفكر القديم لم يكن يؤمن بالحوار. الهيرمنيوطيقيا الكلاسيكية كانت تؤكد على نية المؤلف، الآن لا يوجد دور للمؤلف، الآن مات المؤلف وأنا من يعطي النص الحيوية والروح، ومن اجل أفضل فهم للنص فنحن تحتاج إلى جميع العلوم والمعرفة الحديثة، وعليه فالتفاسير متعددة وتبقى تتعدد والإمام علي يقول عن القران (لا تنقطع عجائبه). والفضل هنا للقارئ فكلما طور القارئ معارفه كلما استطاع أن يكتشف أشياء جديدة في القران. في سورة ياسين مثلا (والشمس تجري لمستقر لها) كان التفسير ان الشمس تتحرك من الشرق الى الغرب، الان وبفضل التعلوم الطبيعية تبين ان الشمس ثابتة والارض هي التي تتحرك، والكثير من الاسلاميين يتباهون حينما وجدوا ان العلم الحديث كشف ان الشمس ايضا تتحرك ضمن مجرة درب التبانة فاعتبروا ذلك اعجازا علميا في القران!!!!! لكن بالنسبة لنا فان تعدد التفاسير تعني بكل وضوح باننا كلما تحسنت معارفنا كلما تحسنت رؤيتنا عن الحياة والواقع والنص الديني، لهذا يصبح مقولة ان القرآن لا تنقطع عجابه صحيحة، ومثال آخر يورده السيد الشهيد الصدر الاول بخصوص آيت التسخير (سخر لكم الريح.. او الفلك تجري في البحر.. او سخر لكم الطير.. الخ) حيث كان القدماء يفسرون التسخير بان الله قد سخر الدواب لنا لحمل الاثقال والتنقل وسخر لنا الخراف للذبح، لكن الصدر الاول يقول بان القصد من آيات التسخير هو ان الله جعل التسخير يتحقق من خلال قوانين معينة، هذه القوانين متى ما تمكن الانسان من اكتشافها استطاع الاستفادة منها، كأن ينفذ من اقطار السموات والارض او يصل الى المريخ. وهذا الفهم الجديد انما نابع من تطور العلوم وتقدم الانسان، والذي سيؤدي حتما الى تفاسير جديدة.

أخيرا يجب علينا أن نعمل منهج هيرمنيوطيقي على أسس جديدة تتضمن: . الفردانية الانسانوية العقلانية التغيير الدنيوية. لأننا نريد أن نبني الإنسان العراقي المهشم، بسبب الحروب والنظام البائد، فأنا أشفق على الإرهابي واعطف عليه لأنه تعرض إلى مسخ بفعل الدين.. نحن نحاول إصلاح الدين لإصلاح الإنسان، ولا يمكن إصلاح الدين بدون إصلاح المباني الفكرية.. والسلام عليكم.

محاضرة اعرف نفسك

كما تعلمون إن مقولة (اعرف نفسك) تعود لشهيد الفلاسفة والعرفاء (سقراط)، وهو يأتي انسجاما مع سلسلة المحاضرات المتعلقة بالحداثة والعقلانية، واحد أهم أركان الحداثة هو الفردانية (Individualism) التي تقتضي معرفة الذات، ومعرفة الذات كانت محورا أساسيا في الفلسفة الوجودية التي عمقت الفردانية لدى الإنسان الغربي المعاصر. بداية أود أن أبين انه في تراثنا يوجد ثلاث حكم لأمير المؤمنين (ع). من عرف نفسه فقد عرف ربه.. وردت في كتاب (نهج البلاغة) اعرف نفسك لتعرف العالم.. وردت في كتاب (درر الحكم) اعرف نفسك لتعرف الآخر.. وردت في كتاب (درر الحكم). كما تلاحظون فان أصل الحكمة من سقراط لكن الإضافات من الإمام علي، وسنحرص على أن نبين مغزى هذا الكلام في متن المحاضرة. المقدمة الثانية. أساسا هل توجد نفس حتى نقول (اعرف نفسك) ؟؟؟؟؟. هل الإنسان لديه روح أم نفس؟؟؟ هناك ثلاثة أو أربعة أقوال حول النفس البشرية، فالماديين، والوضعيين، والماركسيين، والدهريين يقولون بان الإنسان بدن فقط ولا وجود للروح فيه. القول الآخر يرى إن

الإنسان بدن وذهن. وهذه ترد في كلمات الغربيين، وعندهم يقصدون بالذهن هو النفس، لذلك يتصور الكثيرون إن الغربيون يقولون الإنسان ليس لديه نفس، وهذا خطأ، فديكارت حينما يقول (أنا أفكر إذن أنا موجود) فهذه تأتي نتيجة للاستدلال بالفكر على الوجود، وهذه المقولة ترافقت مع بداية الحداثة، والتي تعني إن الإنسان قبل الحداثة لم يكن يفكر بشكل مستقل بل كان يفكر من خلال الآخرين، اي من خلال الوالدين، أو المعلم، أو المجتمع. أما جان لوك فقد قال بـ (الحافظة) وهي تحل محل الذهن، فهو قال بالبدن والحافظة. حتى العرب القدماء كانوا يقولون بوجود النفس، لكن ليس هذه النفس المقصودة، إنما كانوا يقصدون بالنفس الدم الخارج من الجسم، ففي الفقه تدرس النفس الحيوانية بشكلين: . قسم ذو النفس السيالة، التي يخرج منها الدم عند الذبح قسم بدون نفس سيالة، مثل الأسماك. وهناك من يقولون بوجود البدن والنفس والروح، التي يقول بها العرفاء والمتصوفة وهناك إشارات دينية عديدة حول هذه، بان الروح ليست هي النفس. حينما طرح سقراط مقولته الخالدة (اعرف نفسك) تصور أرسطو والفلاسفة من بعده بان سقراط كان يقصد بـ (اعرف نفسك) معرفة النفس الانسانية، فاستمر هذا التصور وتغلغل في الفكر الغربي حتى الفيلسوف (هيجل)، ووصل إلى المسلمين أيضا. لكن هذا التصور كان خطأ، وكان عبارة عن اشتباه كبير!!!!!!! لأنهم اعتقدوا بان النفس المقصودة هي النفس المشتركة بين البشر اي نفس الإنسان في المجتمع. لكن سقراط كان يقول بالنفس ويقصد بها نفس الإنسان بشخصه كفرد وليست النفس المشتركة، فهناك فرق بين النفس كمطلق فرد وبين النفس الذائبة في المجتمع. ومن جراء هذا الخلط الكبير فقد خسرنا الكثير. فالانسان في حقيقته يتميز بنوعين من الأحاسيس، فأنت تشعر وتحس بنفسك بطريقة وبدرجة تختلف كثيرا عن شعورك وإحساسك بالآخرين، فإحساسك بنفسك هو شعور وجودي، أما إحساسك بالآخرين فهو

شعور معرفي، انطباعي، أو ذهني. فلو كنت جائعا فمن المؤكد بأنك ستشعر بالجوع في داخلك بطريقة وجودية، ولكن من المحال أن تشعر بنفس الطريقة إذا أخبرك شخص آخر بأنه جائع، ونفس الشيء يحصل مع الشعور بالسعادة أو الحب أو الكره او الغضب.. الخ. وهذه هي الفردية او الفردانية التي منها نشأت الفلسفة الوجودية. الاهتمام بالإنسان بشخصه كمطلق فرد، وليس كفرد ضمن الجماعة (النفس المشتركة). ولهذا فان سقراط كان يقصد بالنفس، المعرفة الوجودية وليس المعرفة الذهنية. كذلك نحن، فلدينا في الدعاء مثلا، (اللهم عرفني نفسك)، هنا أنت تقول اللهم بمعنى أنت تعرفه، ودعائك إنما يأتي لتحويل هذه المعرفة من الحالة الذهنية إلى حالة وجودية، تريد أن يأتي الله الى قلبك لتعرفه بشكل وجودي مثل معرفتك بالجوع أو الحب أو السرور أو الألم. سقراط كان يريد تحقيق معرفة وجودية بالنفس لكن أرسطو اخذ بالمعرفة الذهنية، الذي سار عليه الفلاسفة من بعده لغاية (هيجل)، لكن كيركيجارد صحح المسار وانتقد هيجل والفلاسفة منتقدا الكم الهائل من المفاهيم الفلسفية التي لم تنجح إلا في زيادة حيرة الإنسان وقلقه وأزماته، ولهذا فهو طالب الفلاسفة بالاهتمام بالإنسان وليس بالوجود الخارجي له، فكما تعرفون إن تعريف الفلسفة هو بيان حقيقة الوجود، لكن كيركيجارد قال بضرورة التركيز على وجود الإنسان، والفلسفة الوجودية هي الفلسفة التي تهتم بالإنسان نفسه وتهتم بالقلق والاضطراب النفسي والوحدة والخوف من الموت، وكلها تتعلق بالشعور الداخلي للانسان، بنفس الانسان الفرد، فانت تواجه الموت بمفردك وتشعر بالخوف بمفردك، وبالجوع او الحب او اي شعور داخلي بوصفك انسان، وهؤلاء الفلاسفة الوجوديون قدموا خدمة كبيرة للبشرية من خلال تركيز بحوثهم الفلسفية على ذات الانسان وليس على وجوده الاجتماعي بوصفه فرد في المجتمع. في التراث الإسلامي لدينا شيء يشبه هذا وباتجاهين: . اتجاه يهتم بمعرفة الوجود الذهني للانسان

اتجاه يهتم بمعرفة الوجود النفسي للانسان. العرفاء يركزون على الوجود النفسي، أما الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام وعلماء الأخلاق فيركزون على الوجود الذهني، فمثلا علماء الأخلاق يقولون اعرف نفسك من خلال معرفة قوة النفس النباتية أو الحيوانية أو الشهوية، وكلما نجح الإنسان في قمع غرائزه كلما اقترب من معرفة نفسه بصورة أفضل واكتملت أخلاقه، اي لأجل الكمال فعليك قمع الغرائز !!!!!! وحتى المتصوفة كانوا يرون مثل هذا الفهم فكانوا يهملون أنفسهم لدرجة إن احدهم وهو (إبراهيم الأدهم) لم يستحم لمدة ثلاث سنوات ولم يبدل جبته!!!! ولكم أن تتخيلوا حجم الاوساخ التي تراكمت على جسده!!!!! ولدينا قصص أخرى في نفس الاتجاه، مثل قصة دياجينوس ومحاورته مع الاسكندر حينما مر عليه الاسكندر في الصحراء وسأله ماذا تريد ؟؟؟ فأجابه دياجينوس.. لا شيء، فقط تحرك لأرى الشمس!!!! دياجينوس كانوا يسمونه صاحب الفانوس لأنه كان يحمل فانوسا في ضوء النهار ولما سألوه لماذا تفعل ذلك؟؟؟ أجاب.. إنني ابحث عن الإنسان!!!!! لدينا في تراثنا أشخاص مثل (المعري) وهو شاعر معروف وهو من النوادر، كان يعتبر السيد الرضي فقط إنسان أما الآخرين فلا.. لهذا فهو سأل مرة وهو على الجسر هل السيد الرضي موجود؟؟؟؟ فلما اخبروه كلا، تبول من على الجسر في النهر!!!!! فلما عابوه على فعلته قال لا يوجد إنسان في المدينة سوى السيد الرضي، دون اي اعتبار للآخرين!!!! تلك تيارات صوفية مختلفة وتصرفات مختلفة. هذه السلسلة من المتصوفة يعتقدون بان معرفة النفس تتحقق من خلال محاربة الغرائز أما عند العرفاء فمعرفة النفس تختلف والتكامل يختلف، فالعرفاء مثل سقراط، أو صدر المتألهين، أو ابن العربي فهم يقولون بأن أهم شيء هو المعرفة. الآن نريد أن نعرف ما الفرق بين معرفة العرفاء، ومعرفة الوجوديين في الغرب بقسميها الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة والتي تشترك في القاعدة المعرفية التالية وهي: . اعرف

نفسك. أو اعرف ذاتك. كن ذاتك أحفظ ذاتك. ولأجل فهم أعمق فنحن نحتاج أن نبين العلاقة بين الوجود والماهية، فماهية الكرسي مثلا تسبق وجوده وكذلك ماهية المنزل تسبق وجود المنزل، حيث يرسم المهندس أو النجار ماهية الكرسي أو المنزل قبل أن يباشر بإيجاده أو بصنعه، لكن الحالة تختلف مع الإنسان فوجوده يسبق ماهيته، فالإنسان هو من يصنع ماهيته بنفسه ولذلك فهم يقولون بعدم وجود تعريف محدد للإنسان، فكل إنسان يصنع شخصيته بنفسه، ومرد ذلك تمتع الإنسان بميزة فريدة هي الحرية، وهنا نحن نتحدث عن الحرية من الناحية الفلسفية، التي لا تعني بأي حال من الأحوال حرية الأهواء والشهوات، بل الحرية باعتبارها مسؤولية واختيار دائما. إذن الحرية دخيلة في صناعة الذات، جان بول سارتر يقول الإنسان لديه نفس ذاتية في المجتمع، والإنسان حر في صناعة ذاته، ويترتب على ذلك مسؤولية، السؤال لماذا هذا الاهتمام بالذات الانسانية؟؟؟ سارتر يقول الإنسان لديه نفس ذائبة في المجتمع، الفلاسفة الوجوديون شرحوا كيف تعرف نفسك، الطفل مثلا نفسه متماهية مع المجتمع (بدون شخصية) بدون نفس، فعندما تعرف ذاتك عليك أن تكون ذاتك، وان لا تضيع في الآخرين، أو في المجتمع، او في الدين، أو في المذهب، أو في التقاليد، ودائما يظهر الانسان الذي يضيع في الآخرين وكانه يؤدي دورا محددا تحت قناع يغطي النفس الحقيقية، وتلك الأقنعة تشمل مختلف العناوين والمناصب والأدوار المرسومة مسبقا وبعناية فائقة، الوزير مثلا يتوهم بنفسه وزير، فهو في الحقيقة يعيش تحت عنوان وهمي، والمجتمع هو من وضع هذه العناوين ليأخذ منك أقصى ما يستطيع. الجميع متوهمون بالعناوين المختلفة.. وزير، عقيد، عضو برلمان، مرجع ديني، هذه كلها عناوين لا تمثل حقيقة ذات الإنسان، العناوين تخلق لنا حالة تسمى الاستلاب، استلاب الإنسان من قبل الآخرين، والاستلاب مصطلح فلسفي، قد لا يفهمه الكثيرون، وهي

تعني الغربة عن الذات، وطرحها ماركس عن فويرباخ، وتعني ابتعاد الإنسان عن حقيقته، بسبب الإيديولوجية أو الدين أو المعتقد، من خلال إعطاء صفات معينة للإنسان تبعده عن ذاته الحقيقية، مثل أنت من الفرق الناجية.. أنت شيعي.. أنت على حق.. أنت من أهل الجنة.. وهكذا تجعل هذه العناوين الإنسان غريبا عن ذاته الحقيقة، الوجودية تدعو الإنسان أن يعود إلى ذاته الحقيقة، هذه (الانانات) كلها عناوين مزيفة للإنسان أو للذات الحقيقية للإنسان.. أنا الأقوى.. أنا الأحلى.. أنا الافهم.. أنا القائد.. كلها عناوين لا تمثل الذات الحقيقية، عليك أن تتخلص من هذه الانانات لتكون ذاتك. في العرفاء لدينا نفس هذا الكلام، العرفاء قالوا أشياء عديدة قبل الغرب، قبل الوجوديين، وقالوا بأعرف نفسك وكان يقصدون بها ليس النفس المنتشرة بين الناس، ولغرض التوضيح دعوني اشبه الانسان مجازا بالعصير، تعرفون أيها الإخوة نحن لدينا أنواع عديدة من العصائر، مثل عصير التفاح، أو الخوخ، أو الرمان، ولدينا عصير كوكتيل، الوجوديون يقولون لا تكن عصير كوكتيل، كن عصيرا مميزا لتكن لك نهكة خاصة (فريدة). هذا الطرح تم ترجمته في مرحلة ما بصورة مخطوئة من قبل (الهبيز) الذين تصوروا إن بناء الشخصية (الذات) انما يتم من خلال كسر القيود ومخالفة المجتمع، اما نحن نقول بمخالفة المجتمع لكي لا نسقط بالنفاق، بالمناسبة، الغرب تحرر من النفاق ولذلك تجدون النفاق قليل في الغرب. لا يمكن لك أن تعرف ذاتك إذا لم تكن لديك قيمك الخاصة، الذوبان في المجتمع يجعل الإنسان في حالة لا يدرك ولا يميز معنى للقيم، فتجد الفرد يشارك مع الجماعة في كل شيء بدون لحظة تفكير واحدة، فكثير من الناس يشارك في الزيارات المليونية ولا يعرف أساسا الغرض منها. مما يعني هدرا كبيرا في طاقات الانسان وافكاره. لدى العرفاء لدينا مبدأين مهمين هما الحرية والاستقلال، والذي من خلالهما يمكن تحقيق الذات، فالإمام علي لكونه سيد العرفاء كان يعرف جيدا ويدرك

إن المنصب لا يمثله ولا يعني شخصيته، انما هو عنوان ابتدعه الاخرون، لذلك فهو عمل وفق ما يؤمن به، وكان هذا سببا اساسيا في سقوط حكومته التي لم تدم سوى اربع سنوات بائسات. (بالمناسبة انا حينما اذكر الإمام علي فلا يعني هذا انه إمامي، لأنني أساسا أؤمن بإمام واحد فقط هو الإمام الحسين). الإمام علي فشل في ادارة حكومته لأنه كان لا يؤمن بالقناع أو المنصب وهو قال لابن عباس مرة بخصوص المنصب إن (إمرتكم هذه عندي مثل هذا النعال). العرفاء أيضا يبحثون عن تحقيق هذه الحالة، لدينا قصة جميلة لجلال الدين الرومي (المولوي) الذي كان شيخ وإمام مسجد ويدرس الفقه وامتاز بإخلاصه وحبه للحقيقة، وفي احد المرات كان المولوي يقرأ كتاب على ضفة نهر، فجاءه قروي وهو في الحقيقة كان (شمس التبريزي) الذي أصبح لاحقا أستاذا للمولوي ودار بينهم هذا الحوار.. ◻ ماذا تقرأ؟؟؟؟ ◻ علم وهو ليس مستواك. ◻ دعني أراه. ◻ هل تعرف تقرأ؟؟؟؟.. ثم ناوله الكتاب. فما كان من شمس التبريزي إلا ان القى الكتاب في النهر، فاستشاط غضبا المولوي وناهره.. كتابي ماذا فعلت به؟؟؟؟؟ أريد كتابي. فمد شمس التبريزي يده فرجع الكتاب إليه كما كان بدون أن يصيبه التلف او البلل!!!!!!، هنا توقف المولوي وطلب منه أن يصبح معلمه فاخبره التبريزي أخشى أن لا تتحملني، لكن المولوي أكد حاجته لمعلم بهذا المستوى وباستعداده لتلبية كافة شروطه، فاشترط التبريزي ان يقوم المولوي بخدمته لقاء التعليم. في المساء طلب التبريزي من المولوي أن يجلب له بطل خمر، فانتفض المولوي، كيف يامولاي تريدني أن اجلب لك الخمر وأنت تعرف موقفي منه؟؟؟؟ فهو حرام، حرام، لكن التبريزي أصر على طلبه وأمره أن يجلب له بطل الخمر من سوق النصارى، فخضع المولوي لطلب أستاذه وتنكر ليذهب إلى السوق، لكن التبريزي اتصل بمجموعة من شباب المدينة واخبرهم بان ذلك الرجل المتنكر هو المولي وطلب منهم أن يراقبوه ليعلموا ماذا سيفعل،

ولما وجدوه يشتري خمرا اعتدوا عليه بالضرب المبرح لأنه كان يخدعهم طيلة الفترة السابقة فهو كان إمامهم في المسجد. أثناء الاشتباك تدخل التبريزي مستفسرا عن الاسباب التي دعتهم إلى ضرب المولوي، فاخبروه بأنهم وجدوه متنكرا ومتلبسا بشراء بطل الخمر، فاخذ التبريزي البطل، وفتحه أمامهم وتفاجئوا بان البطل ليس فيه خمر ولكن ماء فقط. !!!!!!! الجميع تعجب، الشباب أولا والمولوي ثانيا، لكن الاهم لدينا جدا هو الحكمة الكامنة في هذه القصة، حيث اخبر التبريزي المولوي قائلا (هل تيقنت الآن بان ما كنت تبنيه خلال سنوات حياتك السابقة لم يكن شيئا!!!! وانهار بسرعة ولم يصمد أمام افتراء بسيط أو سوء فهم أو اشتباه، فهكذا هم الناس والآخرين دوما، لا يمكنك أن تعول عليهم للأبد فهم يحكمون بالظاهر، والناس يتأثرون بكلام الآخرين، والتبريزي اثبت للمولوي بالتجربة وبالدليل إن الوجاهة واحترام الناس لا يساوي شيئا). المولوي تحول إلى اسم لامع عالميا بسبب هذه التجربة.. لهذا الأمام علي يقول والله لا يزيدني اجتماع الناس حولي عزة ولا يخيفني تفرقهم عني وحشة. الآن أريد أن أقول شيئا مهما، الأديان فيها خط الفقهاء وخط العرفاء، الفقهاء وعلما الدين يهتمون بالله أكثر من الإنسان، أما العرفاء فهم يهتمون بالإنسان أكثر من الله، يهتمون بالله المتأنسن داخل الإنسان، الفقهاء يهتمون بالله الخالق، خالق كل شي، يحيي ويميت، ونحن عبيد له، هذه رؤية العوام ورجال الدين قاطبة، العرفاء يهتمون بالله المتأنسن، وهم لا يهتمون بالله الخالق. اله الأنبياء يشبه الإنسان وصفاته مثل صفات الإنسان، يغضب ويشفق ويعدل ويستهزئ، نحن أسقطنا صفاتنا على الله، التوراة يقول الله خلق الإنسان على صورته، والصحيح الإنسان خلق الله على صورته، خلق إلها يجمع كل الأمور الخيرة، وهو اله الأنبياء في الأديان الثلاثة. نحن نقول بالله المتأنسن وهو الوجدان، ووجدانك هو ربك، انتم تعرفون قصة إبراهيم، حينما رأى النجوم قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين،

ثم قال عن القمر هذا ربي إبراهيم لم يكن يبحث عن الله الخالق بل كان يبحث عن الله الرب، الله الذي يتعاطف معي أما الله الخالق فهو ليس لديه اي عواطف، بعض الفلاسفة الغربيون يقولون الله له وجهان وجه خارج الزمان والمكان وهو الله الخالق، والأخر هو الله المتأنسن، وهو ما يجب أن نبحث عنه لكي نتكامل به ويجب أن يكون على صورة الإنسان، ولهذا يقولون على أهل الأديان أهل الكتاب. ونحن أيضا أهل كتاب، يعني أهل قران، أما الشيعة والمسيحيين والبوذيين فليسوا أهل كتاب لان المسيح هو القدوة وليس الإنجيل، الشيعة لا يقرؤون القران وأنا منهم (حتى إنني أحيانا اقرأ القران بشكل خاطئ) لماذا؟؟؟؟؟ لأننا لدينا الإمام علي فهو القران الناطق، وهذا شيء عظيم فوجود إنسان في قلبك مثل الحسين أو المسيح أو بوذا (إنسان كامل) وتعتبره مثلك الأعلى فهذا سيدفعك لان تتحرك لتكون مثله وتتكامل به، أنا لا امدح أئمة الشيعة، فهم أئمة زمانهم، أنا لا اعرف شيئا عن الإمام الجواد فانا لا اعرف عنه شيئا، الإمام الوحيد الذي اعترف به هو الإمام الحسين، واعترف بسقراط، وببوذا وبالمسيح. الخطأ الذي وقع فيه الشيعي عندما اتخذ الإمام علي إمامه أو الإمام الحسين إمامه هو عدم محاولته التكامل معهم وبهم، وجعلهم حجابا امامه فمنعه هذا من أن يصبح ذاته، وهذا ما نقصده بمعرفة الذات الحقيقية وذاتكم هو الله، وهذا ممكن أن يتحقق من خلال تهذيب الانانات والتخلص من الاستلاب. والسلام عليكم.

دور المرجعية في عصر الحداثة

ربما يثير هذا العنوان لدى الكثيرين ممن يعرفون احمد القبانجي استغرابا وتوقفا للحظات لمعرفة ما الذي يريده القبانجي من محاضرته هذه، لا بل ربما توقع الكثيرون

من اصحاب الحكم المسبق فحوى المحاضرة دون الانتظار لسماع السيد وهو يطرح دور المرجعية في عصر الحداثة باسلوب علمي رصين يغلبه الانصاف والفهم لما ينبغي ان يكون عليه هذا الدور وليس كما هو في الواقع. واول الذين وقعوا في وهم معرفة ما سيقوله السيد القبانجي كان مقدم المحاضرة السيد (هادي المهدي) الذي اختار مقدمة غير موفقة، كانت هجومية، تقلل من قيمة المرجعية متصورا بانه يفعل ذلك ليتوافق مع القبانجي مما اوقع نفسه في سوء فهم كبير منذ البداية، فالقبانجي يدعو في حواراته دوما لدور افضل للمرجعية يتناغم مع الحداثة. لهذا فان القبانجي حدد ومنذ البداية اختصار حديثه من خلال تسليط الضوء على جانبين مهمين هما (الدور السياسي والدور الديني للمرجعية)، واعتقد بانه اجاد وانصف في ذلك خير انصاف. كانت البداية مع ما تعنيه الحداثة كمصطلح بات يستخدم بكثرة فالبعض يتصور بان الحداثة تتمثل في المظاهر، ففي السعودية مثلا او في الكويت قد تجد احدث مظاهر الحداثة من ابنية حديثة وطرق وجسور وتقنيات الا انك لن تجد الحداثة ابدا، ونحن نقصد بالانسان الحداثوي، الانسان الذي يعيش قيم الحداثة وليس ذلك الذي يعيش مظاهر الحداثة. في العصور القديمة للمجتمعات كان يمكن ان تحصل تغيرات في انظمة الحكم مثل الانتقال من الدولة الاموية الى الدولة العباسية دون ان يرافق ذلك تغييرا جوهريا في منظومة القيم، الا ان العصر الحديث شهد تغييرات جوهرية وهي من الكثرة بحيث ادت الى انهيار المرجعيات القديمة كنتيجة حتمية لتراكم المعلومات، الى درجة بات من المستحيل حصر المرجعية اليوم بجهة معينة. ففي السابق كانت مرجعية الوحي هي السائدة، ولكن بعد انطلاق العقل تعددت المرجعيات، وهذه ظاهرة صحية وعظيمة لانها تعني ازدياد الخيارات امام الانسان واشتداد الحاجة الى الحرية، لانه امام تعدد الخيارات فان الحرية ستقود حتما الى الاختيار. امام هذا الواقع يصبح من الطبيعي جدا ان تجد المرجعية الدينية نفسها

امام هذه الظاهرة الخطيرة. حيث لم تعد المسألة تنحصر في موقف الدين امام الحداثة، او ما هو موقف الدين من الحداثة؟ او موقف المرجعية من الحداثة؟؟؟ فليس هذا هو صلب الموضوع. !!!! لانه المشكلة في الاساس تكمن في مسألة التشكيك باصل الدين!!!! لان الالحاد اصبح احدى الخيارات المفتوحة امام الشباب ضمن الخيارات الاخرى الكثيرة!!!!. اضافة الى مسألة موقف المرجعية من تزحزح عناصر الايمان ؟ ومن حلحلة الثوابت؟!!!! ما نحتاجه اليوم هو موقف يمكننا من ان نحمي الدين من الحداثة، علما بان معظم رجال الدين يفضلون التخلف على الحداثة، فهم يفضلون ان يفقدوا كل شيء والعودة لايام (البعير)، وجميعهم يقولون (الغرب دمرنا بمفاهيمه الجديدة)، مفاهيم كالتعددية، حقوق الانسان، الحرية، وكلها تثير الشبهات حول وجود الله!!!!، لهذا تصبح المسألة الاساسية هي معرفة، كيف يمكننا ان نحمي ديننا من هذه التشككات؟؟؟؟، لاننا اليوم لا نستطيع ان نقول للناس " خذوا افكاركم من الوحي" فالعالم يخضع لمختلف انواع العلوم التطبيقية والنظرية في تنظيم نفسه، فهناك علم الاقتصاد، وعلم النفس، والسياسة، والفيزياء، والكيمياء، والاجتماع، والرياضيات والفلسفة.. والخ، لدرجة اصبحت العلوم الاسلامية كالبعير امام الطائرة!!!! وعودة الى جوهر محاضرتنا فنحن نريد ان نلسط الضوء على دور المرجعية السياسي والديني. هناك اربع مجالات برز فيها دورا خاصا للمرجعية الدينية وهي: . الانتخابات الدستور الطائفية المواطنة. يمكن لي ان اقول بان تدخل المرجعية في المحاور الاربعة اعلاه كان تدخلا ايجابيا لدرجة عبرت عنها في مناسبات عديدة واسميتها "بالظاهرة السيستانية"، فالمرجعية في العادة لا تتدخل في السياسة، لانه اساسا يقوم الفكر الشيعي على مبدأ الحكومة العادلة التي لن يقيمها الا الامام المهدي وكل راية ترفع قبل راية الامام المهدي هي راية ضلالة!!! الى ان جاء الامام الخميني وغير ذلك، وعليه فان رفض المرجعية التدخل

في السياسية لا ياتي من منطلق علماني بل من منطلق ديني. لم نسمع دعوة للجهاد أو مقاتلة الامريكان، بل على العكس من ذلك سمعنا دعوات الى المقاومة السلمية وكان هذا شعارا رائعا، هذه المواقف العقلانية من المرجعية كانت تخالف الفقه واحكام القران والسنة الا ان السيد السيستاني قدم مصلحة الامة. في بداية السقوط كانت غالبية الناس لا يعرفون شيئا عن الانتخابات، فكان تدخل المرجعية ايجابيا لتشجيع الناس على الانتخابات. هذا التدخل الايجابي برأينا يحتاج الى تنظير فقهي لكي ينسجم مع الحداثة، لانه لا توجد في الاسلام انتخابات فكيف يمكن لنا ان ننظر فقهيا للانتخابات. في السابق كانت مشروعية الحكومة تبنى على المشروعية الالهية او على المشروعية التقليدية كما في القبائل، او المشروعية الكاريزمية التي تتبع امتلاك السلاطين لقوة الجاذبية، وغيرها من المشروعيات، الا ان المشروعية اليوم تستند الى الارادة الشعبية، لماذا؟؟ لان مستوى الانسان ارتفع وصار ارقى!!!!!، والدليل على ذلك لو اغرق القذافي الان الشعب الليبي بالاموال فلن يستطيع ان يحكمهم ثانية، لان الناس يريدون ان يختاروا هم الحكومة، ونفس الحالة حصلت في الاتحاد السوفيتي فالناس لم تشعر بان الحكومة السوفيتية حكومة الشعب، من الشعب، والى الشعب. اما تنظيرنا الفقهي لمسالة الانتخابات فتبدأ من الاعتراف بأن الله هو من اعطى الحرية للانسان للسيطرة على نفسه واموالـه.. " الناس مسلطون على انفسهم واموالهم" وهذه القاعدة الفقهية هي مصدر الانتخابات او مصدر الشريعة، وهذا يصلح للحكم ايضا من خلال التنازل عن بعض اموالي ونفسي للحكومة من اجل الحصول على خدمات معينة. وجميع المجتمعات اليوم تستند على العقد الاجتماعي ولا يمكن لاي احد ان يدعي بانه من الله. المواطنة في موضوعة المواطنة فقد اصدر مكتب السيد السيستاني مسالة تساوي الحقوق والواجبات للعراقيين ولكن بدون التنظير الفقهي، التنظير الفقهي مطلوب لتوحيد الرؤيا لدى جميع

العلماء والفقهاء المسلمين، وبدونه تحصل التناقضات فهناك الكثيرون الذين يلتزمون بالفهم القديم، ولهذا السبب تحديدا نواجه الازدواجية في الحكومات الاسلامية، لتعدد الفهوم المختلفة ازاء القضية الواحدة. مسالة تساوي الحقوق والواجبات تخالف ثوابت عديدة في الشريعة لان الشريعة الاسلامية تميز بشكل صريح بين المسلم والمسيحي، مثلما تميز بين الرجل والمراة والحر والعبد، لهذا يكون التنظير الفقهي امرا مطلوبا لجعل الدين ينسجم مع الحداثة. جميع الدول تؤيد لائحة حقوق الانسان ولكن في الدول الاسلامية لا يستطيعون التخلص من الارث الثقافي السابق الذي كان يعتمد على الادلة دون الالتفات الى المبنى، الفقهاء يفكرون بان الاصل هو القران والسنة، ولكن العلم الحديث اثبت ان هناك احكام مسبقة تؤثر وتحدد رؤية الفقيه وتفسيراته، لهذا وجدنا بعض التفسيرات تاتي سنية والبعض الاخ شيعية، او وهابيه وهكذا.. المباني الفقهية القديمة كانت ترى الانسان مكلف وليس له حق، اما اليوم فقد اصبح لدينا الانسان المحق!!!!! قديما كان يقول الانسان ما هي تكاليفي؟؟؟ اما اليوم فهو يقول ما هي حقوقي؟؟؟؟ وشتان بين الاثنين. !!!! الحقوق الجديدة هي من قبيل حقك على الاخرين وليس كما كان يقول الامام زين العابدين حق الاب عليك، او حق الام عليك، او حق العبادة، او الصوم او الصلاة. لهذا فليس في التراث الاسلامي اي حق من حقوق الانسان، مثلا حق الحياة حيث نلاحظ ليس للكافر حق الحياة، كذلك الحال مع تارك الصلاة، ولمنكر الخمس، وهكذا. الدستور. كما هو معلوم فان المرجعية ايدت الدستور، وليس في الدستور اي شي اسلامي سوى الاشارة الى عبارة " التشريعات يجب ان لا تتعارض مع ثوابت الشريعة" وكل الدستور ومواده هو من الغرب، وفي هذه الحالة لا توجد ايضا اي تنظير فقهي لذلك، ففي الاسلام لا يوجد دستور، والقران لا يعترف بالحدود السياسية بين الدول، او المياه الاقليمية وغيرها الكثير الكثير من المسائل

المعاصرة، فالدستور ظاهرة جديدة وهي فرضت نفسها علينا، وعلينا ان نلتزم بالدستور، ونحن نعلم بان الدستور وضعي من قبل الانسان، ولكن تبقى الحاجة الى التنظير الفقهي مطلوبة لنمنع الاختلاف، لانه هناك الكثيرون الذين يضعفون امام المليارات فيفقدون دينهم!!!! لانهم لا يشعرون به حرام شرعا، التنظير الفقهي سيجبر المتدينين على الالتزام. والقران يحدد في ايات كثيرة على " اوفو العهد، اوفوا العقود"، والدستور عقد بين الناس والحكام، وعليه لا يجوز للحاكم ان ينقض عهده مع الناس ويسرق اموال الشعب. الطائفية. ساهمت المرجعية مساهمة فعالة في التخفيف من الاحتقان الطائفي، وموقف المرجعية كان مشرفا الا انه كان بدون تنظير فقهي ايضا، فالامام السيستاني يقول على اهل السنة "لا تقولوا اخواننا بل قولوا انفسنا"، هذا القول جميل الا اننا نعتقد بامكانية المرجعية لرفع جذور الحقد من خلال فتوى (تحريم سب ائمة وعلماء السنة)، فالحقد يولد الارهاب، (عدنان العرور يقول في احدى الفضائيات لو يسبوا امهاتنا اهون علينا من سب عائشة)، السب والشتم جلبت التفجيرات للشيعة، فنحن نريد قلع جذور الكراهية، والامام علي يقول عامل الناس مثلما تحب ان تعامل. الدور الديني. تعريفنا في مدرسة العرفان للدين يختلف عن تعريف الاسلاميين التقليدين، هم يكتفون بقشور الدين اما نحن فنركز على جوهر الدين الذي يمثل عندنا الايمان بالله. وفي هذا السياق هناك موردين مهمين يفترض بالمرجعية ان تعيد النظر فيهما نهج الدروس. حيث ان مناهج المرجعية اصبحت قديمة ولا تنسجم مع الحداثة، ففي مدينة (قم) مثلا كنا ندرس ولشهرين متتالين البحث حول كيفية تحديد القبلة، من خلال البحث في كل الروايات الضعيفة منها والقوية، والمسالة اليوم اصبحت في غاية البساطة ففي جميع المطارات اليوم هناك مساجد فيها مصلى واتجاه الكعبة محددة بدقة وانتهى الامر. ومسائل اخرى عديدة مثل البحث في مسألة بيع النجس، او الدم، ونحن نعتقد جواز بيع الدم اذا كان

الغرض منه انقاذ حياة انسان ما. والعديد من المسائل المتعلقة بالرق او الديات، خاصة والعالم الان يعتمد نظام التامين على الحياة، ففي السابق كانت المبنى على العشائر، والقبيلة، اما اليوم فقد تفتت الاطار القبلي ضرورة تدخل المرجعية باصدار فتاوى تسكت المنابر التي تدعو صراحة الى الطائفية وتستخدم مبررات مضحكة على غرار (الضفدعة شيعية والابو بريص سنية) أو (الصحراء سنية والغابة شيعية) وغيرها مما يندى لها الجبين. خلاصة قولنا في نهاية المحاضرة هي ان الاسلام الحداثوي هو نفس الاسلام القديم ولكن على اسس جديدة؟ واستند في ذلك على ثلاثة اسس: . العدالة. لم يكن النبي محمد يعرف الديمقراطية ولكنه لم يكن مستبدا، ففي ذلك الزمان كانوا يريدون العدالة، وكانت العدالة بسيطة، اما اليوم فالعدالة معقدة حيث اصبحت لدينا منظومات عديدة ومختلفة، مثل الاشتراكية، الرسمالية، المحافظون، الليبراليون.. الخ. والجميع يعتقدون بانهم يمتلكون العدالة والاخرين غير عادلين، لهذا يجب علينا اخذ راي الناس ونعتمد على الانتخابات في اختياراتنا، وهذه هي بتقديري معجزة العقل البشري واقصد بذلك (الانتخابات) الواقعية. الاعتراف بالمساواة والاعتراف بالاخر والابتعاد عن الحديث على غرار (دار سلام ودار حرب)، الواقعية تستدعي الاعتراف بان الحكومة العدالة وفق معايير ذلك الزمان ستكون ظالمة في هذا الزمان لاختلاف العصر واختلاف المعايير العقلانية. يلاحظ في حكومة النبي اعتماد العقلانية والدليل بيت ابو سفيان الذي كان مركزا للمؤامرات على النبي وعلى الاسلام، لكنه تحول بعد فتح مكة الى مركز عادل "من دخل بيت ابو سفيان فهو آمن" حيث اعطيت له منزلة بمستوى الكعبة، وهكذا كان النبي يبني حكومته وفقا لمقتضيات العقل والمصلحة، وليس حسب الوحي، بل كانت اعمال النبي تسبق الوحي في امور دولته، فالنبي هاجر بعقله ثم جاءت آيات الهجرة. ونحن علينا ان نتبع العقل لاننا نؤمن بان ذلك يمثل روح الدين.

حقيقة الوحي

إن تسليط الضوء على حقيقة الوحي يُعد أمراً في غاية الاهمية حيث ستتضح صور عديدة تتعلق بالدين، فالرؤية الدينية الحالية للوحي أحادية وتشمل تبليغ جبرائيل للنبي بالقرآن. في السابق أيام المعتزلة كانت هناك نظريات متعددة في الوحي لكن العقل المتدين كان وما يزال يميل الى الدين على حساب العقل عندما تتعارض الرؤية الدينية مع العقل لهذا فاننا نلاحظ بأن الرؤية الدينية السائدة عن الوحي هي رؤية خرافية لا تخدمنا أبداً كمسلمين، وإن طرح رؤية عقلانية لأمور الدين يصبح مقبولاً في عصر العلم والمنطق والمعرفة. فنحن من دعاة العقلنة، وخصوصا عقلنة المسائل الدينية. في هذه المحاضرة القيمة يتناول المفكر احمد القبانجي تفكيك العلاقة بين الأركان الثلاثة للوحي (الله، جبرائيل، النبي) موضحاً منذ البداية بأن الوحي يختلف باختلاف الأديان ففي الديانة المسيحية نجد بأن المسيح هو كلمة الله ولا حاجة لجبرائيل أو أي وسيط آخر، وربما لهذا السبب تحديداً يشعر القارئ للانجيل بالصياغة البشرية للكلام الوارد فيه بعكس القران الذي يمتاز بنغمة إلهية خاصة يشعر بها القارئ وكأنه هو المخاطب وكأن الايات تعنيه هو تحديداً، تلك النغمة الإلهية التي يعتبرها القبانجي من إعجاز القرآن. في السابق كانت رؤية الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا وابن رشد وصدر المتألهين ترى في الوحي اتصال العقل البشري بالعقل الفعال (جبرائيل). هذا الاتصال يمثل أعلى مرحلة في تطور العقل الذي يعتقد القبانجي بأنه يمر بمراحل للتعلم وهو يبدأ من التعلم بالقوة ومن ثم اكتساب المعارف ثم الاتصال بالعقل الفعال (جبرائيل) لتلقي المعرفة حيث ينكشف أمام الانسان عالم الغيب وعالم الملكوت ليعود الانسان في النهاية عقلاً قادراً

على انتاج النظريات واخبار الناس بمعارف جديدة مثلما قال نبي الله ابراهيم لابيه " يا أبتي إنه قد جاءني من العلم ما لم يأتك.. فاتبعني أهدك صراطاً سوياً". هذه النظرية أدت بالمسلمين إلى أن يقولوا بان النبي يقتبس العلوم من جبرائيل بعكس المسيحيين الذين يرون عيسى نفسه هو الوحي. لهذا فإن قول المسلمين بأن الانجيل هو كلام بشري يتنافي مع المفهوم المسيحي الذي يرى بأن المسيح هو الوحي وأن كلامه هو كلام الله. فعيسى هو كلام الله الذي ألقاه على مريم، عيسى هو عين الوحي، والوحي تجسد فيه. في البداية كانت كلمة ثم اصبحت بشراً. في زمن المعتزلة كانت هناك نظريات متعددة في الوحي أهمها: . النظرية الأولى تنص على أن جبرائيل كان يخبر النبي عن الغيب وبان هذا القران لفظاً ومعنى هو من عند الله ودور جبرائيل هو أشبه (بساعي بريد) النظرية الثانية تقول بأن هذا القران ليس من عند الله، فالله يعطي جبرائيل المعنى او المفاهيم وجبرائيل يصوغ تلك المعاني على شكل كلام ليبلغه للنبي محمد. والقران يقول " فلا اقسم بما تبصرون ولا تبصرون انه لقول رسول كريم" . النظرية الثالثة تقول إن المعاني هي من الله والكلام أو الصياغة من محمد. مثلاً يخبر جبرائيل النبي محمد بالتوحيد فيقول النبي " إلهكم إله واحد" أو يقول " لا تعبدوا إلا الله" وهكذا نجد صياغات متعددة في القران لكن المعنى واحد. ولهذا السبب فالنبي وافق على القراءات السبعة للقرآن ما دامت تحقق الغاية، فلو كان الكلام أو الصياغة من عند الله لما وافق النبي على أن تكون للقران سبع قراءات مختلفة ولأصرَّ على أن تكون هناك قراءة واحدة فقط. القبانجي يرى النظريات الثلاثة فيها إشكالات أو تخلق إشكالات وتعجز عن الإجابة على العديد منها، لهذا فهو يطرح نظرية العرفاء بخصوص الوحي، لانه مؤمن من الأساس بأن القضية هي ليست قضية معرفية أو معلومات في الذهن بل قضية وجودية فالوحي هو تغيير في المحتوى الوجداني للنبي وليست مجموعة من المعارف ألقيت عليه

(النبـي). أي أن النبـي من خـلال اتصـاله مـع الله لمـدة طويلـة "سنة، سنتان، ثلاثـة او أكثر" هذا الاتصال نجم عنه احتراق لوجود النبي ليتنور، تماما مثل الماء عندما تعرضه للحرارة فيبدأ بالغليان عند درجة المئة مئوية. أي أن التواصل المستمر مع الله من خلال التأمل والعبادات أدت الى أن يتحول وجود النبـي ليصبح وجوداً نورانياً، لتختفي الأنا ويسيطر الوجود الإلهي على وجدان النبي، أي ان قلب النبي استنار أما افكاره فبقيت هي نفسها. هذه النظرية لها شواهد عديدة بل إنها أفضل من النظريات الأخرى في تصديها للاشكالات التي تثار حول نظريات الوحي، ونحن نعلم بأن النظرية الأكثر قدرة على حل الاشكالات هي الأفضل، لهذا فنحن نطرح نظريتنا ايمانا منا بالتعددية ومحاولة لعقلنة الدين. الإشكالات على نظريات الوحي النظرية السائدة عن الوحي والتي تقول بوصول المعارف الى النبي عن طريق جبرائيل، عليها إشكالات عديدة منها: . إشكالات عقلية. حيث أننا نقول عقلاً بأن الله أقرب الى النبي من جبرائيل فما الداعي لاستخدام جبرائيل في نقل المعارف الى النبي فالله أقرب من حبل الوريد الى الإنسان إشكالات بلاغية. هناك ملاحظة دقيقة يجب أخذها بعين الاعتبار عند الحكم على صحة أي رواية فنحن نحتاج دائما الى السند والى الدليل، فاما السند فهو حامل الرسالة، واما الدليل فهو محتوى الرسالة ونقصد به المتن، وما يتعلق بحامل الرسال فالنبي لم ياتي بدليل بأن من رآه في الغار كان هو جبرائيل، هو راى كائناً غريباً، وقال أخبرني بانه جبرائيل والنبي صدقه، ثم اخبره بأن هذا الكلام هو من عند الله والنبي صدقه أيضاً، دون أن يتأكد من مصدر الكلام، أليس يحتمل أن يكون الكلام من جبرائيل وليس من الله؟؟؟؟!!!!!. أما المتن فقد اثبت القبانجي في محاضرات سابقة له بأن لا اعجاز بلاغي في القران بل إن بلاغة الامام علي تفوق أحياناً كثيرة بلاغة القران، فهو يورد "اين البلاغة في ايلاف قريش ايلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت

الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف؟؟!!. وآيات أخرى عديدة يظهر فيها الله وكانه يخبر النبي عن ثوابت لا تحتاج الى اخبار مثل قوله في مناسك الحج، مثل صيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة من بعد الرجوع، والقران يقول تلك عشرة كاملة، وهل هناك من لا يعرف ان + =. أو القول "لا جناح عليكم إذا اكلتم من بيوتكم او بيوت خالاتكم او عماتكم.. الخ، أو ياأيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك وما ملكت يمنيك.. وبنات خالك وبنات عمك،.. القران يتحدث عن حقائق فأين البلاغة في ذلك اشكالات إخلاقية. القرآن يجب أن يكون قمة في الأخلاق، لكننا نرى بأنه يدعو الى الإرهاب، ونحن نرى استحالة أن يأمر الله نبي من انبيائه بذبح أحد ابنائه، أو يأمر الله بالشر؟؟!!، لانه من المسلمات أن ذبح طفل هو شر، فكيف اذن أمر الله ابراهيم ان يذبح ابنه؟؟!!!، النبي خضر قتل غلاماً بريئاً!!! ولما سأله موسى لماذا قتلته؟ قال لانه سيأتي يوم ويعذب هذا الطفل أباه وأمه، نحن نسأل هل هناك قصاص قبل الجناية؟؟؟!!! فهذا الإله الذي يأمر بالقتل ربما سيأمر بأشياء أشد من ذلك، والقرآن يصور الله لنا بأنه ظالم، فهو انتقم من قوم بشكل كامل لقتلهم ناقة، (ضربهم بالكيمياوي مثل حلبجة). الله بهذا الوصف لا يوافق عقائدنا، القرآن نفسه يقول: (ولا تزروا وازرة وزر اخرى). وكذلك الحال مع قوم نوح أو شعيب وأمثلة اخرى عديدة تنص على العقاب الجماعي بما فيهم الأطفال والشيوخ والنساء. واشكالية أخرى تتعلق بالغزو (الجهاد) حيث يأمر القرآن "اقتلوا المشركين حيث ثقفتموهم" الدين لا يُفرض بالقوة، لأن الايمان بالقوة يخلق النفاق، والكافر أفضل من المنافق. نحن نقول بأن هذه القضايا الأخلاقية لا يمكن أن تصدر عن الله، لانه يستحيل أن يعذب الله الناس أو يأمر بالقتل، الله الموجود في القران لديه عرش ولديه كرسي والعرش يحمله ثمانية ملائكة، القرآن يشبه الله كملك ثم استوى على العرش، يقولون إن هناك في القران آيات متشابهات، نحن نسأل اساسا لماذا تم

إيرادها؟؟؟؟، في الإسراء والمعراج يصعد النبي الى العرش، والقران يقول عن الله "انا جليس من ذكرني" الله ليس له جسد وليس له مكان وهو اقرب الى الانسان اشكالات علمية. هناك العديد من القضايا العلمية التي أخبرنا بها القرآن بينما العلم أثبت بطلانها، على سبيل المثال الشهب والنيازك، العلم أثبت انها ليست نجوم. اذن محتوى القرآن بالدليل الاستقرائي يستحيل أن يكون من عند الله. في نظرية العرفاء تحل جميع هذه الإشكالات، فهذه النظرية تقول بأن قلب النبي اشتعل بالنور الالهي كنتيجة للعبادة فتغير قلب النبي أما فكره فلم يتغير، القران ليس كلام الله بل هو كلام إلهي، ومحمد لم ينطق به من أهوائه، "وما ينطق عن الهوى" أي أن كلامه ليس من شهوات بل "إن هو إلا وحي يوحى" القران إذن هو وحي يوحى الى محمد بدوافع إلهية ويصدر عنه الينا. بعبارة أخرى لدينا اثنين (الله) لدينا الله الاصل مثل الشمس فإني حينما أقول أنا جالس في الشمس فهل في الحقيقة اني جالس في قرص الشمس؟! أم جالس في نور الشمس، أي ليس في الشمس الأصلية، الله مثل الشمس يعطي النور، والإنسان كلما اقتبس من هذا النور صار في قلبه إله صغير، تماما مثل الموبايل عندما تضعه على الشحن، الانسان كلما اقترب من الله كلما أخذ شحن أكثر من الله، فانت حينما تشعل الشجرة بالنار فإنها تبعث تتقد من خلال الحرارة التي اكتسبتها من الشمس، فهذه الحرارة هي من الشمس، والنبي في عبادته المستمرة وذكره المستمر لله أصبحت لديه قوة إلهية كبيرة في قلبه، حتى أنت كلما اتصلت بالله اكثر يتكون لديك وجدان اقوى، الوجدان هو الله صغير في قلبك، والحديث القدسي يقول " قلب المؤمن عرش الله" ونور الله هو الله، والله يقول عن الإنسان "نفخت فيه من روحي" الوجدان هو روح الله، فالله الصغير أو السفير عن الله المطلق، النبي لديه نور الله كبير (قوي)، هذا النور الإلهي يجعل من كلام النبي وكأن الله هو المتكلم، لهذا نجد نفس ثقافة النبي في كلام النبي، ولهذا وردت الأخطاء

البلاغية والأخلاقية، وكلها تحمل الطابع البشري، وكل هذه الاشكالات تحل إذا قلنا بأن هذا القران هو من محمد. أما قولنا بأن هذا القران يعكس ثقافة النبي في عصره فدليلنا هو لماذا لم يتحدث القرآن عن الهند او الصين واكتفى فقط ببني اسرائيل، فليس في القرآن ذكر لافريقيا!!!!، لماذا لم يبعث الله أنبياء لهذه الأقوام؟؟، كل القصص الموجودة في القرآن هي مذكورة في التوراة، القرآن لم يتحدث عن زرادشت أو بوذا أو الصين!!!! والاعظم من هذا، القرآن ذكر جميع القصص عن يعقوب ويوسف ولم يتحدث عن نبي العرب اسماعيل واكتفى بذكره بالقول انه كان من الصابرين!!!!!، في حين نرى سورة كاملة عن يوسف وهي موجودة في التوراة، ألا يعني هذا بأن الأخبار الموجودة في القرآن كلها مقتبسة من الانجيل والتوراة!!!!، أي أن القران لم يضف معرفة جديدة بل كان نوراً جديداً. النبي كان يجلس مع اليهود والنصارى وهو حتماً سمع قصص الأنبياء وهي نفسها تم تجديد انتاجها بصيغة أجمل في القرآن، فالنبي أعاد صياغة قصص الانبياء بصيغة أحلى، فمثلا داوود في التوراة زنا بزوجة قائد الجيش أوريا، إلا أن هذه الصيغة غير مذكورة في القرآن. نفهم من هذا بأن الوحي هو تغيير وجودي في قلب النبي فيصبح نورانياً، وما ينطق به النبي يكون بدوافع إلهية، فهذا القرآن ليس كلام الله بل هو كلام إلهي، أي أن دوافع النبي إلهية، ومن هنا تُحل جميع الاشكالات، ولهذا فنحن الآن غير ملزمين بإطاعة النبي في دائرة ثقافته، فالنبي كان يرى الكفار خطراً على دائرة الاسلام، فإذا أخذنا بثقافة النبي فهذا سيدفعنا لقتل الشيوعيين والبوذيين.. لكن لماذا نقتلهم وهم لم يعودوا يشكلون خطراً على الاسلام؟؟؟!!!!!!. وبالمناسبة الشيوعيون يقولون النبي كذب على الناس والمسلمون يقولون بل هو صادق وكل ما يقوله النبي هو صدق وهم في هذا يلغون عقولهم فلا يطرحون أية اسئلة، وأمام مسألة هل النبي صادق أم كاذب؟ نحن نجيب انطلاقا من نظريتنا نظرية العرفاء، بأن النبي صادق مع أن

القرآن ليس من عند الله، وهكذا نجمع الدين مع العقل. الحق والباطل نسبيان، ويتغيران مع تغير الزمان وحق المواطنة يكفل المساواة للجميع، العدالة في زمان المسلمين كانت تختلف، كان للمسلم حقوق اكثر من المسيحي، الآن اذا وجدت شخصا يعبد بوذا وتقتله تصبح مجرماً وتقدم للمحاكمة، لكن القران يقول بوجوب قتله لانه يعبد صنم. النظرية التي نحن نطرحها فيها الكثير من الملازمات، فحسب النظرية السابقة فإن جبرائيل أشبه بمتقاعد ليس له أي عمل يقوم به الآن!!!، أما حسب نظريتنا فإن جبرائيل وروح القدس في حال تواصل مع البشر، روح القدس يبقى فعال، وهو ضمير الإنسان وهو روح الله في قلب الإنسان، وهو دائم العمل. ابن العربي يقول هذا القران ليس كله وحي، "الاية التي تؤثر عليك وحدها هي وحي" كلام الله علامته يؤثر في الانسان، نحن نقول الوحي مستمر الى يوم القيامة، اما الشريعة فقد انقطعت، القران يقول "اوحى ربك الى النحل، او الى ام موسى، جبرائيل بعد رحلة رسول الله هو دائما يهدي الناس الى الصواب والخير وينهاهم عن الشر. أنت اذا اردت ان يأتيك الوحي فقط تقرب الى الله، الوحي نعمة عظيمة، ونعمة الوحي حسب نظريتنا موجودة ولنا أن نتمتع بها عندما نريد.

التفسير التاريخي لظاهرة الايمان بالله

التفسير التاريخي لظاهرة الدين والاعتقاد بالله تقدمت به المدرسة الماركسية على أساس أن التفكير بوجود إله وراء الطبيعة معلول الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي للشعوب الفقيرة. فمثل هذه الشعوب وبسبب الحرمان والفقر تحاول جبران هذا النقص بتخيل أن هناك قدرة عظيمة سوف تمدّ يد العون لها وتنقذها مما هي فيه سواء في هذه الحياة أو في حياة اخرى ينعدم فيها الألم والبؤس والحرمان ويعيش فيها الانسان حياة

سعيدة خالية من المنغصات، ومن هنا سعى الحكام وأعوانهم الى ترسيخ هذه الافكار الخيالية في أذهان الطبيعة المحرومة على اساس انها دين الهي ليأمنوا ثورتهم عليهم وليشغلوهم عما هم فيه من المحنة ولهذا تحركوا لتحقيق هذا الهدف على مستوى الدعوة الى الزهد في الدنيا وتشجيع مظاهر الرهبنة والتقشّف والعزلة والعبادة وامثال ذلك.

المناقشة: وهذا التفسير بدوره لا يمثل دليلاً على المطلوب. بل هو تحليل اجتماعي وتاريخي قد يكون له بعض الصحة ولا يخلو من شواهد ومؤيدات على مستوى الواقع التاريخي من قبيل حكومة بني امية وبني العباس في الشرق الاسلامي وحكومة الكنيسة في القرون الوسطى في الغرب المسيحي حيث كانت مثل هذه الحكومات مصاديق لسوء الاستفادة من عقيدة الناس بالله وبالآخرة وتحكيم سلطتهم على رقاب الشعوب المضطهدة باسم الدين، ولكن مثل هذه الموارد لا تشكل دليلاً على أن الاعتقاد بالله أو الالتزام بالدين من بنات افكار الطبقة الحاكمة أو المحكومة وأنه لا يحكي عن واقع موضوعي خارج ذهن الانسان، فيبقى مثل هذا التفسير مجرد احتمال تنقصه الاثباتات العلمية القطعية ولا يمكنه أن يشكل دليلاً مقنعاً على أن الظاهرة محل البحث ليست لها حقيقة في دائرة الاثبات العلمي والفلسفي. مضافاً الى أن شواهد كثيرة تحكي عن وجود هذا الاعتقاد لدى بعض المتمولين وأبناء الطبقة الحاكمة مما لا يؤيد الفرض المذكور من أن الطبقة المحكومة والمحرومة فقط هي التي تخيلت مثل هذا الوهم لتجبر به حرمانها وبؤسها، أو أن الطبقة الحاكمة استغلت هذه العقيدة كأداة لتطويع الطبقة المحكومة أما ما نراه من توجّه غالبية الطبقة المحرومة للدين وغالبية الطبقة المتمولة للدنيا فهذا لا يعني صحة التفسير المذكور بل يمكن أن يقال أن أفراد الطبقة الحاكمة والمتمولة يتحركون غالباً في سلوكهم الفردي والاجتماعي من موقع المحافظة على مكانتهم الاجتماعية وتفوقهم على الاخرين مع ما يلازم ذلك من ظلم وتكالب على الماديات

واحتفار للاكثرية المحكومة وبالنتيجة يتسبب مثل هذا السلوك اللا أخلاقي في ابتعادهم عن الفطرة السليمة ويورث محجوبيتهم عن الله تعالى بعكس الطبقة المحرومة التي يدفعها حرمانها الى الاتصال بالله اكثر والتوكل عليه وطلب المعونة منه. الخطأ الاساس في مثل هذه التفسيرات لظاهرة الدين والاعتقاد بالله هي أن كل واحد منها يفترض حصر العلّة في بعد واحد دون أن يجعل للفرضيات الاخرى سهم في تكوين هذه الظاهرة. فعلماء النفس يفترضون التفسير السيكولوجي هو المصيب دون غيره وكذلك علماء الاجتماع في تحليلهم السيولوجي والماركسية في تحليلها الطبقي والتاريخي. ولكن لو قلنا بأن كل هذه التفسيرات مجتمعة كفيلة بايجاد تفسير معقول لهذه الظاهرة وأن الاعتقاد بالله لدى الأفراد أما أن يكون وليد جهلهم بقوانين الطبيعة. أو لشعورهم النفسي بالضعف والفاقة. أو من تلقينات المحيط والثقافة وايحاء الاسرة والمدرسة، أو لعوامل وراثية ممتدة في الماضي البعيد كما هو الصحيح من انتقال العقائد ايضاً عن طريق الوراثة معقولاً في مقابل تفسير الالهيين لهذه الظاهرة. وببيان أوضح: إن الاعتقاد بوجود الله لدى الافراد كما يمكن أن يكون حقيقياً ويحكي عن وجود إله في الواقع كما هو مدعى الالهيين ونظريتهم في تفسير هذه الظاهرة، كذلك يمكن أن يكون بفعل ايحاءات الاسرة والمجتمع والعوامل النفسية والوراثية وامثال ذلك، وليس بالضرورة أن يكون الايمان بوجود الله لدى جميع الافراد على السوية من حيث المنشأ والمضمون ولذلك ورد قوله تعالى: (وما يؤمن اكثرهم بالله الاّ وهم مشركون) وعلى سبيل المثال فان ايمان الاطفال بالله لا يمكن أن يكون بمعزل عن المؤثرات النفسية والاجتماعية، وكذلك ايمان من يحكم باسم الدين في الغالب كخلفاء بني امية وبني العباس وأمثالهم، فالايمان بالله لدى هؤلاء يتوافق مع مصالحهم الدنيوية، ولا يعني هذا أنهم يدركون هذا المعنى، بل قد يكونون من المتحمّسين للدين والعقيدة واقعاً، ولكن اي دين، وأي إله؟ إنه الدين الذي

يدعو الناس الى طاعة الحكام ويحرم الخروج عليهم.. والاله الذي فوّض اليهم الحكم وجعلهم نوّابه وخلفاءه في تقرير مصير الناس وسلّطهم عليهم.. وفي المقابل ليس كل منكر لوجود الله لا يعتقد بوجود الله على نحو الحقيقة، فاكثر المنكرين والملحدين يؤمنون بالله في سلوكهم العملي وإن انكروه بعقولهم وألسنتهم من حيث ما أُلقي في اذهانهم من أن الله له ابن وانه ثالث ثلاثة كما في الديانة المسيحية، أو أن له جسماً ويدين وعينين ويعاقب عباده على أدنى سهو وخطأ وقد فضل قوم بني اسرائيل وجعل سائر الناس مسخّرين لهم كما هي عقيدة اليهود بالله. أو أنه سلط حكام الجور على رؤوس الناس وأمرهم بطاعتهم وحرّم عليهم الخروج على هؤلاء الحكام وجعل من طاعتهم طاعته كما هو مذهب بعض الفرق الاسلامية. فالكافر بمثل هذا الاله ليس كافراً على نحو الحقيقة وإن ظهر منه ذلك، فالايمان ليس هو العقيدة الذهنية كما يراه الفلاسفة، بل هو عمل وسلوك وعواطف انسانية ومكارم اخلاقية ومثل نبيلة.

من أدلة عدم وجود الله.. دليل وجود الشر

مسألة وجود الشرور والمصائب تعتبر من أهم المسائل التي يتشبث بها المنكرون لاثبات مدّعاهم وتأييد مقولتهم في انكار وجود الله، وغاية ما يمكن أن يقال في تقرير هذا الدليل أن وجود الشرور والمصائب من قبيل المرض والموت والزلازل والفقر والآلام والحروب والقبائح وما شاكل ذلك في عالم الخلقة تتنافى مع وجود مدبّر حكيم رحيم بعباده، فلو كان العالم له مدبّر حكيم وقادر على رفع هذه الشرور من هذا العالم لما رأينا كل هذه الشرور والمصائب، وهذا يعني انه اما أن يكون الله غير قادر على دفع الشر، أو انه غير رحيم بعباده، أو انه غير موجود من الاساس، والفرض الاول والثاني

يستلزمان القول بالثالث لأن الله الذي يؤمن به الالهيون اما أن يكون متصفاً بجميع صفات الكمال والجمال وعلى رأسها القدرة المطلقة والرحمة الواسعة والخير المحض. أو لا يكون على الاطلاق هذا، وقد ذهب بعض المتكلمين الى أن الشرور لا تتنافى مع وجود الله بل مع عدله حيث أن وجود أشكال التبعيض في الخلقة وفي المجتمع البشري لا يتلاءم والعدل الالهي، وهذا القول بدوره يفضي الى انكار وجود الله لأن أحد صفات الكمال للذات المقدسة في نظر الالهيين صفة العدل. ومن يفتقد هذه الصفة من صفات الكمال فهو ليس باله، ولهذا ايضاً ذهب المجوس الى القول بالثنوية وأن العالم يحكمه الهين اثنين: اله الخير، واله الشر (اليزدان والاهريمن) وذلك لما عسر عليهم فهم كيفية صدور مظاهر الخير والشر من مصدر واحد فقالوا بوجود مصدرين لمظاهر الكون، أحدهما خير محض ومنه صدرت جميع الخيرات في هذا العالم، والآخر شرّ محض هو السبب لكل أشكال الشر والفساد في هذا العالم. المناقشة: لقد تصدى الحكماء الالهيون للاجابة عن هذا الاشكال بطرق مختلفة، وبالامكان ادراجها جميعاً ضمن ثلاثة أجوبة: الاول: إن الشر في التحليل العقلي يعود جميعاً الى العدم المحض أو ما يفضي الى العدم من قبيل المرض الذي هو في حقيقته عدم الصحة، والموت يعني عدم الحياة، والفقر يعني عدم المال أو الغنى وهكذا، ومعلوم أن الله تعالى خالق الموجودات لا الاعدام التي تعرض على الموجودات بالملازمة وبالعرض. فيمكن القول بأن عالم الوجود خير محض، والشر هو العدم، فما يقال من وجود الهين: اله الخير واله الشر انما هو لتوهم أن الشرور موجودات ولابد لها من موجد. والصحيح أن الاشياء ليست على نحوين: خيّرة وشريرة واقعاً، بل هي اما أن تكون خيّرة أو أن خيرها غالب على شرها، والشر يعرض عليها بالعرض. اي أنها قد تكون مصحوبة بالشر من جهة أنها تسبب الشرّ للموجودات الاخرى، فالشر هنا أمر نسبي من حيث كونه خيراً لموجود وشراً

بالنسبة لآخر. وعلى أية حال فالله تعالى لم يخلق الشر لانه لم يخلق العدم. ولكن هذا الجواب غير مقنع وخاصة لاولئك المتورطين بالمصائب والمبتلين بالشرور. فعلى فرض أن الله لم يخلق الشرور لكونها أعداماً، أفلا يستطيع أن يخلق عالماً خالياً من المرض والزلازل والحروب والفقر وما الى ذلك؟ ثم من قال أن جميع الشرور امور عدمية؟ ولماذا نأخذ الخير هو الاصل حتى يكون الشر هو عدم الخير؟ فكما يصح أن نقول أن المرض هو عدم الصحة، والفقر هو عدم الغنى، والشيخوخة هي عدم الشباب، فكذلك يصح أن نقول: إن الصحة هي عدم المرض، والغنى هو عدم الفقر. والشباب هو عدم الشيخوخة. فالصحة والمرض كلاهما أمران وجوديان وحالتان من حالات الجسم الاولى ملائمة والثانية غير ملائمة.. الثاني: إنّ هناك تلازماً ضرورياً بين الخير والشر في دائرة الوجود. فالقضاء شرط اساس لقبول المادة للكمال ولولا التضاد لما وقع تكامل في عالم الخلقة، فهذا العالم هو عالم التزاحم والتضاد، وهذا يعني حتمية وجود نقائص وشرور في هذا العالم والاّ امتنعت الحركة وساد السكون المطبق في العالم، لأن المادة اذا قبلت صورة معينة من الكمال ولم تتحرك نحو الاكمل فلابد أن تبقى كذلك الى الأبد وهذا بنفسه يعدّ مانعاً من بسط الكمال الالهي والفيض الرباني، فالحركة في حقيقتها هي خروج من القوة الى الفعل، وعالم المخلوقات في حركة دائمة نحو الكمال الاعلى، وهذا يعني أن هناك كمالات كامنة في هذا العالم بالقوة وتحتاج في فعليتها أن تكون هناك حركة من النقص الى الكمال، فلولا وجود النقص لما كانت هناك حركة نحو الكمال و «لولا التضاد ما صحّ دوام الفيض عن المبدأ الجواد» كما يقول الفلاسفة. هذا على مستوى الوجود والواقع. وكذلك الحال على مستوى المعرفة، فلولا الشر لما عرف الخير. ولولا المرض لما عرف قدر الصحة. ولولا الجهل لما عرف قدر العلم ولولا الموت لما عرف قدر الحياة وهكذا. الثالث: أن يقال بأن ما يظهر للانسان من النقائص والشرور

هي بنفسها خيرات وكمالات ولكن الانسان لجهله بحقائق الامور بحسب أن غير الملائم من الشر. فالفقر بحسب الظاهر شر للانسان ولكنه في حقيقته خير كثير اي يستبطن الخير من حيث قدرته على تحريك صاحبه نحو العمل والابداع وتثوير طاقاته وقابلياته الكامنة، والمرض يدفع الانسان الى اكتشاف ما يضره وما ينفعه من موارد الطبيعة والموت هو في حقيقته انتقال من عالم الى عالم آخر ومن مرحلة الى اخرى وكأنه ولادة ثانية كما ينتقل الجنين من بطن الام الى عالم الدنيا، فليس الموت حركة نحو الكمال بالنسبة للميت فحسب، بل هو خير كذلك بالنسبة الى الاحياء ايضاً ولولاه لضاقت الارض بسكانها مع زيادة المواليد. وأما مع توقف المواليد فيعني حرمان جميع الاجيال الحاضرة واللاحقة من الظهور الى عالم الوجود مما يعني توقف الفيض الالهي عن العطاء. وهذا الوجه هو ما تؤكد عليه النصوص الدينية من أن الغاية من المصائب والشرور التي تصيب الانسان انما هي للامتحان والاختبار كما يقول تعالى: (ولنبلوّنكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين) ومعلوم أن الامتحان الالهي لا يساوق المفهوم البشري من الامتحان، اي معرفة الشيء بعد فحصه. فان هذا المعنى لا يرد على الامتحان الالهي، بل كما يذكر المفسّرون من أن الامتحان الالهي للانسان هو اخراج طاقاته الكامنة من القوة الى الفعل كما يمتحن الذهب بوضعه في النار لتخليصه من الشوائب ولزيادة جودته وخلوصه. وعلى هذا تكون الشرور والمصائب في حقيقتها خيرات بنفسها أو مؤدية الى الخير. وكل نقص يؤدي الى الخير لا يعتبر شراً ومصيبة كما في بذل التاجر مقداراً من ماله لشراء بضاعة مربحة، أو بذر الفلاح لكمية من الحبوب على الارض لنيل محصول أكبر فمثل هذا البذل والبذر لا يعدّ خسارة وشراً في العرف. وببيان آخر: أن الشر في حقيقته أمر ذهني يتوقف وجوده على كيفية استنباط الانسان لمدلول الحدث الخارجي، فالجاهل

بحقيقة معطيات الحوادث الطبيعية يستنبط مفهوم الشر من تلكم المصائب والبلايا والمنغصات التي تواجهه في حركة الحياة، ولكن لو ازداد علمه وعرف حقيقة الأمر لأدرك أن ما كان يحسبه شراً هو خير محض، وفي ذلك يقول تبارك وتعالى: (فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً) وهكذا يكون الشر محصولاً ذهنياً ليس له في عالم الوجود الخارجي مصداق وتشخّص.

نقد كتب الدعاء والزيارة

إن للدعاء أثر مهم في خلق الطمأنينة والراحة في واقع الانسان ونفسه ويثير فيه عنصر الأمل، مضافا الى ما ورد في النصوص الشريفة من قوله تعالى: ﴿ادعوني استجب لكم﴾ (غافر)، و ﴿قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم﴾ (الفرقان) و ﴿اجيب دعوة الداعِ اذا دعان﴾ (البقرة) حيث تدل هذه النصوص القرآنية على أن الله تعالى يفيض من رحمته وعنايته على الانسان الداعي، وقد أثبتت التجارب الكثيرة جدا معطيات الدعاء الايجابية وآثاره الحسنة على روح الانسان وسلوكه وفكره. هذا وقد ورد في كتب الأدعية نماذج راقية من المعارف الالهية والقيم الاخلاقية التي تقرب الانسان الى الحق تعالى وتجعله من أهل الخير والصلاح، ولكن مع الأسف فإن طائفة من الجهال والغلاة تدخلت في وضع الأدعية والزيارات في المصادر الحديثية مما أدى الى تلويث هذا المنهل الروحاني بافرازات الفكر الخرافي والشيطاني، ونحن هنا نحاول من خلال نقد الأحاديث والكتب المذكورة أن نصل الى المنبع الأصيل والعين الطاهرة لتلك الأدعية، وبذلك نمنع من انحراف المسلمين بسبب وجود الروايات المحرفة والمجعولة في هذا الباب. وعلى هذا الأساس نختار هنا نماذج متعددة من الأدعية الموضوعة والزيارات

المغالية ونضعها على مشرحة النقد. ومن بين كتب الأدعية المتوفرة في المكتبة الاسلامية هو كتاب ((مصباح المتهجد)) للشيخ الطوسي وكتاب ((اقبال الأعمال)) لابن طاووس، و ((عدة الداعي)) لابن فهد الحلي و ((زاد المعاد)) للمجلسي، و (مفاتيح الجنان) و (الباقيات الصالحات) للمحدث القمي. وقبل أن نتعرض لنقد الأدعية والزيارات نقول: أحياناً تؤدي العادة في قراءة ذكر معين أو دعاء مأثور الى الأنس به والغفلة عن موارد الخطأ والتحريف فيه بل قد يكتسب الدعاء قداسة خاصة في نظر القارئ بحيث لا يجد في نفسه استعداداً لسماع أي نقد حوله، ولكن اذا كان أصل العقيدة والدين محترما ومقدسا لدى الانسان فان ذلك يدعوه للتأمل في روايات المحدّثين وأن تكون العقيدة أكثر قداسة من رواية فلان وفلان، إن الانسان المؤمن يجد في نفسه الرغبة في سماع النقد وممارسة والتدبّر في النصوص ليصل الى المنابع الأصيلة للدين الحنيف والشريعة السماوية وينهل من مائها الطاهر: نماذج من الأدعية الموضوعة: – الدعاء المعروف بدعاء تعقيبات الصلاة في شهر رجب. وهذا الدعاء ذكره المحدث القمي في ((مفاتيح الجنان)) ولكن أصله مذكور في كتاب ((الاقبال)) لابن طاووس وهو: علي بن محمد البرسي – رضي الله عنه – قال أخبرنا الحسين بن أحمد بن شيبان، قال: حدثنا حمزة بن القاسم العلوي العباسي، قال: حدثنا محمد بن عبدالله بن عمر البرقي، عن محمد بن علي الهمداني قال: أخبرني محمد بن سنان، عن محمد السجاد في حديث طويل قال: قلت لأبي عبدالله – عليه السلام –: جعلت فداك هذا رجب علمني دعاء ينفعني الله به قال: فقال لي أبوعبدالله – عليه السلام –: أكتب: بسم الله الرحمن الرحيم وقل في كل يوم من رجب صباحا ومساء وفي أعقاب صلواتك في يومك وليلتك: يا من أرجوه لكل خير وآمن سخطه من كل شر .. (إلى آخر الدعاء) ونلاحظ على هذا الدعاء، أنه هذا الدعاء بلحاظ السند غير موثوق ولا ينبغي الاعتماد عليه وكذلك بالنسبة الى المتن

والدلالة لأنه: أولا: إن من بين رواة هذا الحديث ((محمد بن سنان)) الذي تقدم الكلام فيه حيث يقول عنه ابن الغضائري ((بنقل العلامة الحلي)) : إنه ضعيف غال لا يلتفت اليه. ويقول النجاشي في حقه: هو رجل ضعيف جدا لا يعول عليه ولا يلتفت الى ما تفرد به. إذن فالحديث الذي يتفرد محمد بن سنان في نقله عن محمد السجاد عن الامام الصادق غير موثوق. ثانيا: إن الجملة الثانية الورادة في الدعاء مخالفة للقرآن الكريم، حيث وردت العبارة في هذا الدعاء في مفاتيح الجنان ((وآمن سخطه عند كل شر)) ولكن في الاقبال يقول: ((وآمن سخطه من كل شر)) وفي مصباح المتهجد ((وآمن سخطه عند كل عثرة)) وعلى آية حال فان هذه العبارات الثلاث تعطي مفهوما واحدا وهو أن الانسان يأمن مكر الله وغضبه عندما يرتكب الخطأ و الشر، وهذا المعنى مخالف لما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون﴾ (الأعراف) أجل فان المؤمن بمجرد أن يصدر منه الشر ويرتكب الخطيئة يشعر في قرارة نفسه بالخوف من غضب الله تعالى ويدعوه هذا الخوف الى الاستغفار والتوبة لا أنه يعيش بأمن وطمأنينة بعيداً عن سخط الله تعالى عند ارتكاب الخطأ والشر. والعجيب أن الشيخ الطوسي مع أنه ضعّف ((محمد بن سنان)) وهو نفسه من جملة المفسرين للقرآن الكريم في تفسيره القيم ((التبيان)) ومع ذلك أورد هذا الدعاء المزيف في كتابه ((مصباح المتهجد)) وليس ذلك سوى نتيجة العقلة والتسرع والأخذ بالقاعدة المشهورة ((التسامح في أدلّة السنن)) في حين أن السنن المنقولة هي كالفرائض المأثورة يجب أن توافق القرآن الكريم، ولا شك أنها تسقط عند تعارضها مع تعاليم القرآن، بل يثبت بذلك بطلانها وكذبها. أجل إن تأثير الدعاء المزيف على وجدان الانسان وقلبه يخدعه ويجعله يتصور أنه في مأمن من عذاب الله وسخطه عند ارتكاب المعصية والشر فلا يتحرك في خط التوبة والاستغفار وذلك هو الخسران المبين. – ونقرأ في

كتاب ((مصباح المتهجد)) للشيخ أبي جعفر الطوسي في تعقيبات وأدعية يوم الجمعة: ((وعنه (أبي عبدالله الصادق) عليه السلام: من قال بعد صلوة الفجر أو بعد صلوة الظهر ((اللهم اجعل صلوتك وصلوة ملائكتك ورسلك على محمد وآل محمد)) لم يكتب عليه ذنب سنة)). وهذه الرواية نقلها الشيخ القمي في كتاب ((مفاتيح الجنان نقلا عن الشيخ الطوسي، أما سند الشيخ الطوسي لهذه الرواية فلم يذكره ليتمكن الباحث من التحقيق فيه، ولكن فساد المتن وبطلانه مما لا غبار عليه لأنه يدل على أن الصلاة على محمد وآل محمد تبيح للانسان ارتكاب الخطايا والذنوب لمدة سنة كاملة وبذلك يتجرأ الناس على المعاصي خلافا لمقاصد الشريعة وغايات الدين الالهي في خلق روح التقوى لدى الانسان وحثّه على مجاهدة نفسه وتهذيبها، فكيف الحال اذا صلى الانسان في كل سنة مرة واحدة الى آخر العمر؟ فهذا يعني أنه لا يكتب من ذنوبه شيئ. إذن فالدعاء والصلاة على النبي يعتبر ناسخا للمحرمات، واعتقد أن مقام الامام الصادق (ع) أسمى من أن يقرر فضيلة للصلاة على محمد مثل هذه. – وذكر المجلسي في كتابه ((بحار الأنوار)) بمناسبة فضيلة واستجابة الدعاء في اليوم التاسع من ربيع الأول المصادف قتل الخليفة الثاني، رواية طويلة وعجيبة نقلا عن ((حذيفة بن اليمان)) حيث يقول: ((في مثل هذا (التاسع من ربيع الأول وهو يوم قتل فيه عمر بن الخطاب) رأيت أميرالمؤمنين (ع) وولديه (ع) يأكلون مع رسول الله (ص) وهو يتبسّم في وجوههم ويقول لولديه الحسن والحسين (ع) : كلا هنيئا لكما بركة هذا اليوم وسعادته فانه اليوم الذي يهلك الله فيه عدوّه وعدّو جدكما وأنه اليوم الذي يقبل الله أعمال شيعتكما ومحبيكما.. إلى أن يقول: إن الله تعالى أوحى الى نبيه الكريم: يا محمد، إن مرافقك ووصيك في منزلتك يمسه البلوى من فرعونه وغاصبه الذي يجتري ويبدل كلامي ويشرك بي ويعدل عن سبيلي وينصب من نفسه عجلا لامتك.. وقد أمرت الكرام الكاتبين أن يرفعوا القلم

عن الخلق في ذلك اليوم، ولا يكتبون شيئاً من خطاياهم كرامة لك ولوصيك. يا محمد إني قد جعلت ذلك اليوم يوم عيد لك ولأهل بيتك ولمن يتبعهم من المؤمنين وشيعتهم..)) إن هذا الحديث المزيف يشير الى أن الله تعالى وبمناسبة يوم قتل الخليفة رفع القلم عن الشيعة فلا يكتب من ذنوبهم شيئا، أي أن الشيعي في هذا اليوم يباح له ارتكاب جميع الخطايا والذنوب. فهل يعقل أن يصدر هذا الكلام من امام المتقين؟ ألا يعتبر هذا الكلام بهتاناً وتهمة الى أميرالمؤمنين ؟ ألا يفضي هذا الحديث الى انجرار الناس العوام نحو الخطايا وارتكاب الذنوب؟ وكاتب هذه السطور بنفسه رأى شخصا ظاهر الصلاح في اليوم التاسع من ربيع الأول يشتغل في الفسق والفجور فلما سئل عن سبب ذلك أجاب: ألم تعلموا أن هذا اليوم هو اليوم التاسع من ربيع الأول وأن القلم رفع عن ذنوب الشيعة !! إن الراوي الجاهل لهذه الرواية تصور أن احترام النبي والامام وكرامتهما عند الله يقتضي أن يرفع الله تعالى القلم عن الناس ويتركهم كالحيوانات يعملون و يعبثون ما يشاؤون لمدة ثلاثة أيام. هل هذا هو معنى كرامة النبي والامام علي عند الله تعالى؟ – وذكر المحدث القمي في كتاب ((الباقيات الصالحات)) في حاشية مفاتيح الجنان هذا الدعاء لرفع وجع السن حيث يقول : ((وأيضا ورد أنه يضع الشخص عود أو حديدة على السن ويرقيه من جانبه سبع مرّات: بسم الله الرحمن الرحيم العجب كل العجب دودة تكون في الفم تأكل العظم وتنزل الدم أنا الراقي والله الشافي والكافي لا اله الا الله والحمد لله رب العالمين واذا قتلتم نفسا فادارأتم فيها، يقرأ الى: لعلكم تعقلون سبع مرات يفعل ما قدّمناه)) ولعل مخترع هذا الدعاء تصور واقعا ان السن المسوسة مصابة بدودة تأكل السن، وأما سند الرواية فغير معلوم ولا أحد يتجرأ على ذكر هذه الرواية لدى طبيب الاسنان ليعرف صحتها من سقمها. وأورد صاحب ((مفاتيح الجنان)) في أعمال يوم الجمعة: ((إعلم أن بقراءة آية الكرسي على التنزيل في يوم الجمعة فضيلة عظيمة كما

ورد في الروايات)). فما معنى أية الكرسي على التنزيل ؟ ((أي كما نزلت على النبي الاكرم)) ويجيب المحدث القمي في ((الباقيات الصالحات)) بهذا الجواب: وروى العلامة المجلسي عن علي بن ابراهيم والكليني أن آية الكرسي على التنزيل هي ((الله لا اله الا هو الحي القوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم من ذا الذي الى.. هم فيها خالدون)). وكما ترى فان هذه الرواية تواجه خللا أساسيا غير قابل للاصلاح، وهي أنها تدعي أن آية الكرسي قد حرفت في القرآن الكريم وأن الآية الصحيحة هي ما وردت في هذه الرواية، وهذا الادعاء يزلزل أساس الاسلام ويسقط القرآن الكريم من مرتبة الحجية. والعبارات الواردة في هذه الرواية في ضمن آية الكرسي هي كلمات واردة في مواضع أخرى من القرآن الكريم، مثلا ((له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى)) هي الآية السادسة من سورة طه نفسها. وكذلك ((عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم)) هي قسم من الآية الثانية والعشرين من سورة الحشر. وقد ثبت في محله أن القرآن الكريم مصون عن أي تحريف وتبديل ولا تمسه أيدي المحرفين والجاعلين والوضاعين، ومثل هذه الروايات غير قابلة للاعتماد اطلاقا كما أن اعاظم الفرقة الامامية كالشريف المرتضى والشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي وآخرين ذهبوا جميعا الى عدم تحريف القرآن، ومن جملة أدلتهم على هذا الأمر هو ما ورد في المتواتر عن رسول الله وأهل البيت بعرض الأحاديث والروايات على القرآن الكريم لمعرفة الحق من الباطل فيها، فلو كان القرآن الكريم قد اصابته يد التحريف في هذه السورة وغيرها فلا يمكن اعتباره معيارا للحق والباطل وميزانا لتشخيص الحديث الصحيح من السقيم. والدليل الأقوى قول الله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ أي حافظون له من التحريف والضياع. نماذج من الزيارات الموضوعة الاول: ذكر الشيخ

عباس القمي في مفاتيح الجنان في كيفية زيارة النبي (ص) من البعد: ((قال العلامة المجلسي في زاد المعاد في اعمال عيد الميلاد، وهو اليوم السابع عشر من ربيع الاول، قال الشيخ المفيد والشهيد والسيد ابن طاووس رحمهم الله: اذا أردت زيارة النبي (ص) في ما عدا المدينة الطيبة في البلاد فاغتسل ومثّل بين يديك شبه القبر واكتب عليه اسمه الشريف ثم قف وتوجه بقلبك اليه وقل: أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له.. الخ)) ونرى في هذه الزيارة أنها من صنع لفيف من العلماء كما يقول العلامة المجلسي، فلم ترد عن امام معصوم، بل إن الكثير مما أورده المجلسي في باب الزيارات إنما وجده – حسب قوله في ج من البحار – في كتاب قديم لا يعلم أصله. أو يقول: ((وجدت في نسخة قديمة من مؤلفات أصحابنا هذه الزيارة)) أو ((زيارة أخرى له (ص) املاها عليّ النصير أدام الله عزه)) وفي باب زيارة أئمة البقيع (ع) يقول: ((وجدت في نسخة قديمة من أصحابنا زيارة لهم عليهم السلام)) ولكن بالتدريج وعندما تنقل الى كتاب آخر مثل ((مفاتيح الجنان)) يتم حذف هذه الفقرة من بداية الزيارة فيقرأها الزائر وهو يحسب أنها من امام معصوم ويتعبد بكل ما ورد فيها حتى لو كان مخالفا للقرآن الكريم كما سوف نرى. هذا وكل من يقرأ ما تقدم من الكيفية المقترحة لزيارة النبي (ص) من بعيد يكاد يدهش لسذاجة عقول هؤلاء الذين أوردوا هذه الزيارة ويدعو الله تعالى أن لا تقع مثل هذه الزيارات بيد المخالفين والمغرضين من أعداء الشيعة لتكون مبررا للتشنيع والتشهير ضدهم، فماذا يعني أن يصنع الانسان شبيه القبر في بيته ويكتب عليه أنه قبر رسول الله (ص) ثم يزوره وهو يعلم أنه ليس بقبر انما هو من صنع يده؟! ألا يتداعى الى الذهن من هذا العمل ما كان المشركون يصنعونه من التماثيل ثم يعبدونها ؟ ولماذا لا يتوجه الزائر جهة القبلة والمدينة المنورة ويزور النبي (ص) من بعيد لتكون زيارة معقولة على الاقل؟ ثم هل صنع مثل ذلك أهل البيت (ع) في زياراتهم للنبي (ص) من بعيد

حتى نقتدي بهم ونزور بزيارتهم ؟ ولماذا يقتصر هذا النمط من الزيارة على النبي (ص) وحده ولا يمتد ليشمل زيارة كل امام معصوم من بعيد؟! اللهم ارزقنا العقل والفهم..

الثاني: ما ورد في زيارة أميرالمؤمنين (ع) : فقد ذكر الشيخ عباس القمي في مفاتيح الجنان في فضيلة زيارة أميرالمؤمنين (ع) عن محمد بن مسلم عن الامام الصادق (ع) أنه قال في حديث له: ((من زار أميرالمؤمنين (ع) عارفا بحقه أي وهو يعترف بامامته ووجوب طاعته وأنه الخليفة للنبي (ص) حقا غير متجبر ولا متكبر كتب الله له أجر مائة ألف شهيد وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وبعث من الآمنين وهوّن عليه الحساب واستقبله الملائكة فاذا انصرف الى منزله فان مرض عادوه وإن مات تبعوه بالاستغفار الى قبره)) وأنت ترى أن مثل هذه المثوبات، وإن كان كرم الله غير محدود، الا أنها تتنافى مع الثوابت القرآنية والحكمة الالهية في خلق مقولة الثواب والعقاب وأن الجزاء بقدر العمل ، فمعلوم أن الشهيد الذي يجاهد في سبيل اعلاء كلمة الدين والدفاع عن المسلمين ويضحي بنفسه في سبيل سعادة الآخرين له من الأجر والثواب بحيث قرنه الله في قرآنه الكريم مع الأنبياء والصديقين الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء.. ، والامام علي (ع) نفسه كان يتمنى الشهادة وقد حزن على عدم نيله لهذا المقام العظيم في معركة أحد فرأى النبي (ص) ذلك في وجهه فلما سأله عن سبب ذلك أجابه بأن الشهادة فاتتني، فقال: ((ابشر فان الشهادة من ورائك)). فهل يعقل أن يحصل أي انسان شيعي على أعلى من هذا المقام بمائة ألف مرة لمجرد زيارة يقوم بها لمرقد الامام علي (ع) ويعترف له بالامامة غير متجبر ولا متكبر؟ ومعلوم أن جميع الشيعة حتى الفساق منهم يعترفون له بالامامة غير متكبرين ولا متجبرين!! والأعجب من ذلك أن الله يغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فعلى فرض أن الله يغفر له ما تقدم من ذنوبه، فكيف يغفر له ما تأخر من الذنوب والمعاصي الى أن يحين أجله

وقد يرتكب الكبائر والموبقات والذنوب العظام ؟ أليس في ذلك ما يدعو للجرأة على الذنوب والمعاصي؟! ثم أن الراوي الكذاب يقول في هذا الحديث: وإن مات تبعوه (الملائكة) بالاستغفار الى قبره!! ومعلوم أن الكذاب مصاب بداء النسيان كما يقال، فهذا الراوي يقول قبل قليل إن الله قد غفر للزائر ما تقدم من ذنبه وما تأخر: إذن فعلام تستغفر الملائكة لهذا الميت؟! اذا قبلنا بمضمون مثل هذه الزيارة – وما اكثرها في كتب الزيارة – فلا يحتاج الانسان بعدها لأن يتعب نفسه بتحمل مشاق الجهاد في سبيل الله ولا الحج والعمرة بل يكفي أن يزور في عمره أميرالمؤمنين (ع) مرة واحدة وليفعل ما يفعل بعدها فقد كتب في أعلى عليين!! أما مضمون الزيارات: فقد أورد الشيخ عباس القمّي، نقلا عن المجلسي وابن طاووس والمفيد وغيرهم، زيارات (مطلقة وخاصة) تتنافى في اكثر عباراتها مع القرآن الكريم والتوحيد واصول الدين والمذهب، على سبيل المثال يقول: . السلام على.. مقلّب الاحوال ومعلوم أن هذه الصفة من مختصات الذات الالهية المقدسة، فحتى الانبياء لا يملكون ذلك لأنفسهم فضلا عن الآخرين كما تقول الآية الشريفة: ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا﴾ و ﴿ما ادري ما يفعل بي ولا بكم﴾ وهذا يعني أن احوال العباد بيد الله تعالى لا غير، فهو مقلب القلوب والاحوال كما جاء في دعاء تحويل السنة، ويقول تعالى أيضا: ﴿وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بين قلوبهم﴾ فاذا كان النبي (ص) غير قادر على التصرف في أحوال الناس، فكيف بالامام؟! . ومن العبارات الواردة في هذه الزيارة: ((وسامع السرّ والنجوى)). والقرآن الكريم يصرح بأن هذه الصفة مختصة بالله تعالى: ﴿يعلم سرّكم وجهركم ويعلم ما تكسبون﴾ و ﴿يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ و ﴿ألم يعلموا أن الله يعلم سرّهم ونجواهم﴾ الى غير ذلك من الآيات الشريف التي تقرر هذه الصفة لله تعالى. وهنا يتبادر الى الذهن هذا السؤال: هل أن الامام علي (ع) هو الله تعالى حتى

يعلم أسرار الناس، أو أن هذه الكلمات من وضع الغلاة والمتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول وأمثال ذلك من العقائد الباطلة والافكار المزيفة؟! كيف نصدق بهذه الزيارة والامام علي (ع) نفسه كان يرسل الجواسيس ويضع العيون على ولاته لينقلوا له أعمالهم كما ورد ذلك في نهج البلاغة: ((عيني بالمغرب كتب الي يعلمني..)) ويكتب الامام علي (ع) الى ((المنذر بن الجارود)) عامله على جباية الصدقات بعد أن جمع المنذر الصدقات وهرب الى معاوية: ((فإن صلاح أبيك غرّني منك وظننت أنك تتبع هديه)) وهكذا عندما نصب ((مصقلة بن هبيرة)) عاملا له على ((اردشير خوزستان)) ولكنه خان الامام وقسم بيت المال بين اقربائه، وكذلك عندما عزل محمد بن أبي بكر من ولاية مصر بعد أن تبين له عجزه على تدبير الامور وافتقاده للحنكة السياسية اللازمة. أو عندما ولّى عبدالله بن عباس على ولاية البصرة وسرق بيت المال وهرب به الى الحجاز.. وغير ذلك من الامور الكثيرة المتواترة التي تدل على عدم علم الامام بأسرار الناس وخفايا باطنهم، ولا يمكن القول بأنه كان يعلم بذلك ومع ذلك عيّنهم في مناصب مهمة فهذا يعني (والعياذ بالله) خيانة للامة والمشاركة في فساد المجتمع. ـ ومنها: ((أشهد أنك تسمع كلامي وترد سلامي)). إن محور الانحراف الخطير في الزيارات هو أن الزائر يتصور الحياة وامكانية التصرف في عالم الشهود والدنيا للشخص المزور. وهذا التصور الباطل يتم تغذيته بعبارات مجعولة في مضامين الزيارات الواردة في تراثنا الشيعي، كما في العبارة المذكورة آنفاً. الا ان مضمون مثل هذه العبارات مخالف للقرآن الكريم قطعا، وقد أوصانا أهل البيت (ع) بعرض رواياتهم على القرآن الكريم فما وافق القرآن فخذوا به وما خالفه فاضربوه عرض الجدار، وهذا هو مضمون حديث الثقلين أيضا حيث قال رسول الله (ص) : (اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي (أو سنتي) وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض) ومعلوم أن المراد من عدم الافتراق

ليس هو الافتراق المادي الفيزيقي حيث يموت الامام ويبقى القرآن بل المراد هو عدم الافتراق بالمنهج والمفاهيم والتعاليم السماوية الواردة في كل من القرآن الكريم والاحاديث الشريفة. فكلماتهم (ع) لا يمكن أن تتقاطع مع تعاليم الوحي ومعارف القرآن. فاذا رأينا ثمة تناقض بينهما علمنا بأن الرواية موضوعة وغير صادرة من المعصوم وينبغي ضربها عرض الجدار. ومنها الزيارة التي نحن بصددها حيث تقول (اشهد انك تسمع كلامي وترى مقامي) فهل يؤيد القرآن الكريم هذا المعنى والمضمون، أو لا؟ الآية الكريمه من سورة البقرة تتحدث عن واقعة موت أحد الانبياء وهو (عزير) حسبما ورد في الروايات وتقول: او كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنّى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم فهنا نرى أن الآية الشريفة تصرح بأن الله تعالى أمات عزير ثم لما بعثه سأله عن مدة لبثه فتصور أنه لم يلبث أكثر من نهار واحد أو أقل. وهذا يعني أنه لم يكن يعلم بما جرى له في هذه المدة الطويلة. فلو كان نبيا عظيما كعزير الذي يقدسه اليهود اكثر من جميع الانبياء حتى من موسى وهارون وقد رفعوا مكانته الى القول بانه ابن الله كما يدعى النصارى أن المسيح ابن الله: وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم. لأن عزير هو الذي كتب لهم التوراة من جديد بعد أن تعرضت للتلف أثناء عملية هدم الهكيل وسبي اليهود على يد البابليين. وعلى أيه حال فان عزيز وهو نبي عظيم من انياء بني اسرائيل لم يكن يعلم بشيء مما كان يدور حوله في مدة موته. فكذلك الحال في الائمة وابناء الائمة والشهداء الذين لا ينبغي الشك في أنهم احياء ولكن ((عند ربهم يرزقون)) ومقام العندية هذا لا يعني انهم احياء في الدنيا أو أن أرواحهم جالسة على قبورهم تسمع وترى الزائرين بل انهم عند ربهم في جنات الخلد يرزقون، كما قالت الآية الكريمة على لسان آسية زوجة فرعون: رب ابن

لي عندك بيتا في الجنة أو قوله تعالى: في مقعد صدق عند مليك مقتدر فمقام العندية يعني في الجنة فلا يعقل أن يعيش النبي أو الامام في أعلى درجات النعيم الخالد متلذذا بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ثم يدرك ما يعرضه عليه الزوار من حاجاته ويلبي لهم طلباتهم التي تثير الحزن والأسى في غالب الاحوال أو يدرك ما يجري على المؤمنين من بلايا ومحن ولا يقدر على رفعها عنهم. وهل يعقل أن يدرك النبي الأكرم أو الامام علي أو الزهراء ما جرى على الحسين وعلى أهله واطفاله من مصائب وقتل وعطش ثم لا يحزنون له ولا يبكون من أجله ؟ فاذا قلنا بانهم يحزنون على هذه المصائب كما نقرأ ونسمع من أهل المنبر مثل هذه المفاهيم الموهومة، فهذا يتعارض مع قوله تعالى بأن هؤلاء الأولياء والشهداء ((لا خوف عليهم ولا هم يحزنون)). الآية الاخرى قوله تعالى في محادثته مع عيسى بن مريم: ((واذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته.. وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيئ شهيد)) وهذا يعني بصريح العبارة أن عيسى وهو من انبياء اولى العزم لم يكن يعلم ما جرى على اتباعه بعد وفاته فليس هو المسؤول عن انحرافات قومه بعد وفاته لعدم علمه بهم والله تعالى هو الرقيب عليهم لا هو. ثم إننا لا نجد ولا آية واحدة تؤيد هذا المعنى الزائف الوارد في بعض الروايات والمترسخ في اذهان العوام وحتى في أذهان الفقهاء التقليديين واصحاب التشيع التقليدي المشغولون دوما بالدفاع عن هذه العقائد المنحرفة وحراسة التصورات المشوهة باسم الدفاع عن دين العوام من شبهات الوهابية ومنزلقات العلمانية. فلو كان لهذه المفردة المهمة من عقائد الشيعة اصلا في الدين والوحي لأيدها القرآن الكريم بأكثر من أية من آياته الكريمة ولحث المسلمين على بناء المقابر والاضرحة والدعاء والتوسل

عندها والتبرك بها!! نعم. أصل الزيارة لا ريب فيه كما أسلفنا، وأنا شخصيا أزور الاضرحة المقدسة والعتبات المقدسة وادعوا الله تعالى وأُصلّي عندها ولكن لا على اساس أن صاحب القبر يراني ويستجيب لي اذا دعوته ويسمعني اذا ناديته بل اعترافا مني بحق أهل البيت (ع) علينا وأننا مدينون لهم بالنعمة وبقاء الدين وتعاليم الوحي، وعندما أدعو الله تعالى في ذلك المكان المقدس فلاعتقادي بأن صاحب هذا القبر له حرمة ومكانة عند الله تعالى والدعاء عند قبره أقرب الى الاستجابة من الاماكن الاخرى. ولكن الدعاء انما يكون صحيحاً في هذا المكان الشريف اذا كان متوجها لله تعالى لا لصاحب القبر الشريف مباشرة كما هو السائد في زيارة عامة الناس ودعائهم وطلبهم من صاحب القبر: يا علي اطلب منك قضاء حاجتي، ويا عباس شافني من مرضي، ويا علي بن موسى الرضا ساعدني في حل مشكلتي في زواجي أو بناء بيتي أو نجاح ابني في الامتحان أو اطلاق سراحه من السجن وأمثال ذلك !! والطريف المحزن في نفس الوقت أن الله تعالى لو استجاب لهذا الزائر وشافاه من المرض أو رزقه المال لنسب ذلك فورا الى صاحب القبر وأخذ يبشر الناس بأن الامام قد شافاني ولكن اذا حصل العكس كما لو مات ابنه الذي دعا الامام لشفائه فانه ينسب ذلك الى الله ويقول هذا من قضاء الله وقدره، وهنا تتجلى مظلومية الله في هذه العقائد المزيفة أكثر!! أقول هذا وأعلم أن هذا المطلب عسير الهضم لدى العوام من الناس وخاصة أن بعض رجال الدين وأهل المنبر من أصحاب الدكاكين الذين يرتزقون من دم الحسين وضلع الزهراء والذين نصبوا أنفسهم شرطة على عقائد الناس لا يروق لهم هذا الكلام الذي يعمل على تعرية مواقفهم وفضح نواياهم التي تقف خلف مفاهيم دينية لا تمثل اي بعد عقلاني وشرعي في سلوكياتنا الاخلاقية والدينية وسيقومون حتما بشن حملة هوجاء على المتكلم بهذا الكلام ويتحركون على مستوى تحريض العامة وتثوير عواطفهم هذه ولكن الى متى نداهن

هؤلاء الاحبار والكهنة على ديننا ؟ والى متى نسكت عن انحرافاتهم ودكاكينهم؟! فلابد من قول الحق واماطة اللثام عن جوهر الدين وازاحة ما تراكم عليه من رواسب تاريخية وافكار بشرية حولت العقيدة الصحيحة والدين السماوي العظيم الى قشور سلوكية وأوهام ذهنية لا تسمن ولا تغني من جوع معنوي لدى العوام والخواص، ولهذا نرى أن الشيعة رغم أنهم اكثر الناس زيارة لقبور الأئمة والاولياء واكثر الناس اقامة للماتم على مصائب أهل البيت واكثر الناس سماعا للمواعظ والتعاليم الدينية من اهل المنابر الا أنهم مع الاسف اكثر الناس كذبا ودجلا ونقضا للعهود واكلا للمال بالباطل، وهذه حقيقة يؤسف لها فلا أحد يقيم بين الشيعة عدة أشهر الا ويلمس هذه الحقيقة بيده. فما أكثر الذين جاؤوا الى ايران حبا في الاسلام والجمهورية الاسلامية وبعضهم اشترك في جبهات القتال ضد العدوان البعثي في سنوات الحرب المفروضة وبعد انتهاء الحرب خرجوا من ايران ناقمين من سوء المعاملة وانعدام الاخلاق الاجتماعية وطلبوا اللجوء الى بعض الدول الغربية فوجدوا فيها الكرامة والصدق وحسن المعاملة ما لم يجدوه في بلاد الاسلام!! وهذا يذكرنا بكلام الشيخ محمد عبده الذي زار الغرب ورجع وهو يقول ((وجدت هناك اسلاما بلا مسلمين وهنا مسلمين بلا اسلام)) ـ ومنها: ((السلام على صاحب الدلالات الذي ذكر الله في محكم الآيات فقال تعالى: إنه في أم الكتاب لعلي حكيم)) فنرى كيف أن هؤلاء الغلاة والوضاعين يتلاعبون بالآيات القرآنية ويحرفوها عن معناها الاصلي: حيث أراد تعالى بهاتين الصفتين ((علي حكيم) وصف القرآن الكريم بذلك فقال: ((إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون. وإنّه في أُمّ الكتاب لعليّ حكيم))، الا أنهم حملوها على أميرالمؤمنين (ع) ـ ومنها: ((السلام على من ردّت له الشمس فقضى مافاته من الصلاة)) حيث نرى أن هذا الراوي الجاهل يقول ((فقضى)) بدل ((أدّى)) لأن هذه الحادثه . أي ردّ الشمس لعلي (ع) بعد أن فاتته صلاة العصر . انما قصد بها

أن يصلي الامام صلاة العصر اداء لا قضاء، والزيارة تقول ((فقضى ما فاته من الصلاة)) مضافاً الى أن أصل الواقعه مخالفة للعقل والمبادئ الدينية وتتضمن اهانة لمقام النبي الاكرم (ص) حيث نام هو عن الصلاة أيضا، لأنه من غير المعقول أن تفوت الصلاة عن الامام علي دون النبي الا أن يقال بتهاون الامام عن صلاة العصر حتى نهاية وقتها. وعلى فرض وقوع هذه الواقعة فان هذا لا يعني سقوط الصلاة الفائتة غاية الأمر أنه بظهور الشمس من جديد تجب صلاة جديدة غير تلك الصلاة الفائتة. بل إن نفس كلمة ((ردّ الشمس)) تحكي عن جهل هؤلاء الرواة الوضاعين بامور الطبيعة والكون، لأن الشمس في الحقيقة ليست هي التي تدور حول الأرض حتى يقال برجوعها وردّها، بل إن الارض هي التي تدور حول الشمس مما يعني أن الارض هي التي رجعت عن دورانها.. الى غير ذلك من اللوازم الباطلة. . ومنها: ((السلام على من عنده تأويل المحكم والمتشابه وعنده أمّ الكتاب)) هنا نلاحظ أيضاً أن الراوي المغالي ينسب تأويل المحكم والمتشابه الى الامام علي (ع) في حين أن الامام علي (ع) نفسه يصرح في نهج البلاغة باختصاص ذلك بالله تعالى وعجز الراسخين في العلم بالاحاطة بذلك، فيقول في معنى قوله تعالى: ((وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)) : ((وأعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا)) ثم إن الله تعالى يصف نفسه في القرآن الكريم بأنه يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب وفي هذه الرواية يقول الراوي الكذاب بأن الامام علي (ع) (عنده ام الكتاب) !! بل ورد في المستفيض من الخبرأن الامام علي (ع) نفسه قال: لو لا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وسيكون الى يوم القيامة، ثم

تلا هذه الآية ((يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب)) حيث يدل ذلك على أن من عنده أم الكتاب هو الله تعالى لا غير. . ومنها أيضا : ((السلام على النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون)) حيث يوحي الراوي للقارئ بأن المراد من ((النبأ)) في هذه الآية الشريفة هو الامام علي (ع) في حين أن هذه السورة نزلت في مكة المكرمة حيث كان المشركون مختلفين في أمر المعاد ويوم القيامة، ولا يعقل أن يختلف المشركون في امامة أميرالمؤمنين (ع) في ذلك الوقت، ويؤيد ذلك قوله تعالى في سورة (ص) : ﴿قل هو نبأ عظيم أنتم عنه معرضون﴾ بعد أن ذكر النار وعذاب جهنم في الآيات السابقة لها. . ومنها: ((السلام على صاحب المعجزات القاهرات والمنجي من الهلكات الذي ذكره الله في محكم الآيات)) أما قوله ((صاحب المعجزات)) فقد أجمع علماء الاسلام على أن المعجزة لا تكون الاّ للانبياء، وما عداهم فقد يظهر الله على يدهم بعض الكرامات فحسب، وأما جملة ((والمنجي من الهلكات)) فلم نقف له على معنى معقول وخاصة أن العبارة اعلاه تستشهد لذلك بالقرآن الكريم وتقول ((الذي ذكره الله في محكم الآيات)) ولا نعلم أين ذكره الله في محكم الآيات؟ وأيّ آية في القرآن تؤيد أن أميرالمؤمنين (ع) هو المنجي من الهلكات، بل كل ما ورد في القرآن بهذا المعنى يخص هذه الصفة بالله تعالى لكن هذه الزيارة سرقت ماله وجعلته لأميرالمؤمنين (ع) ولم يكتف الراوي الكذاب حتى استدل لذلك بالقرآن الكريم ! مع أن صريح القرآن يؤكد على أن الله تعالى هو المنجي: ﴿ولما جاء أمرنا نجينا هوداً والذين آمنوا معهم برحمة منا ونجّيناهم من عذاب غليظ﴾ ﴿فلما جاء أمرنا نجينا صالحاً﴾ ﴿وقتلت نفسا فنجيناك من الغم﴾ ﴿ونجيناه وأهله من الكرب العظيم﴾ ﴿ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا﴾ الى غير ذلك من الآيات الشريفة التي تصرح بأن الله تعالى هو المنجي والمنقذ للانبياء والمؤمنين من الاخطار والهلكات، فأين ورد في محكم الآيات أن الامام علي (ع) هو المنجي كما يدعي هذا الراوي

الدجال؟! . ومنها ((في الزيارة)) من البحار: ((أشهد أنك مجازي الخلق)) حيث تفوح من هذه العبارة رائحة الشرك بكل جلاء، حيث يقول القرآن الكريم: ﴿ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون﴾ ﴿ليجزي الله كل نفس بما كسبت﴾ فكما ترى أن القرآن الكريم ينسب فعل الجزاء الى الله مباشرة، وقد يذكر سبب الجزاء أيضا وهو الاعمال التي يقوم بها الانسان في الدنيا: ﴿من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيرا﴾ ﴿جزاء من ربك عطاء حسابا﴾ فأين ولماذا وكيف صار أميرالمؤمنين (ع) هو المجازي للخلق؟ . ومنها ((في الزيارة من البحار)) : ((السلام عليك يا وارث ابراهيم الخليل في نبوته ويا وارث موسى الكليم في رسالته)). تصرح هذه العبارة بوراثة النبوة والرسالة وتقدم أنه لا معنى لذلك اطلاقا، لأنه اذا كان المراد وراثة النبوة كما هو صريح العبارة، فهذا يعني أن الامام علي (ع) نبي وهو باطل قطعا، وإن كان المراد العلم فقد تقدم فيما سبق أنه من غير المعقول وراثة العلم نفسه لأن الانسان يولد صفحة بيضاء وقد يرث الاستعداد والقابلية والذكاء فحسب وهذا لا يختص بالامام دون غيره، وتقدم ايضا أن علوم الائمة انما كانت بتعليم الرسول (ص) للامام علي (ع) وليس بالوراثة ((علّمني رسول الله (ص) الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب)) وكل امام يعلّم الامام الذي يليه أو يقرأ ما ورد في الكتب أو بالهام الملائكة، وعلى كل الاحوال لا معنى لوراثة العلم، أو النبوة الاّ عند طائفة الغلاة. هذه نماذج قليلة مما ورد في زيارات أميرالمؤمنين (ع) من الكفريات والموهومات التي وضعها الغلاة في كتب الشيعة ونقلها العلماء والمحدثين من دون تدبر في كتبهم وكان لها الدور الكبير في تزييف عقائد العوام من الناس بل نرى أن بعض فضلاء الشيعة وكتّابهم يستشهد على عقائد الشيعة بمثل هذه الزيارات الموضوعة والاراجيف المبتدعة بحيث وصل بنا الحال أن الشيعي يتمسك بالامام أكثر من الله ويطلب منه حاجاته الدنيوية والاخروية أكثر مما يطلب من الله،

ويستعين به ولا يستعين بالله، ويعتقد بأن الامام متصف بصفات الله كما تقول صريح الزيارة: ((لا فرق بينك وبينهم سوى أنهم عبادك)) ! أما من حيث السند: فان اكثر هذه الزيارات وردت من رجال غلاة لا يعتمد عليهم علماء الرجال ويصفونهم بالكذب والوضع والاختلاق ولا يجيزون الرواية عهم والكثير من هذه الزيارات مقطوعة السند أو مرسلة أو لم ترد عن امام معصوم. ونكتفي هنا بذكر بعض هؤلاء الرواة وبيان ما قاله علماء الرجال في حقهم: ـ بكر بن صالح الرازي: قال عنه النجاشي: بكر بن صالح الرازي مولى بني حنبه ضعيف (رجال النجاشي، ص *، ويقول عنه العلامة الحلي في (الخلاصة، ص) : ضعيف جدا كثير التفرد بالغرائب، ويقول عنه المامقاني في تنقيح المقال: يسقط كل رواية لبكر بن صالح. ـ جعفر بن محمد بن مالك: قال الغضائري في مجمع الرجال (ج، ص *: جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن شابور، كذاب، متروك الحديث جملة، وكان في مذهبه ارتفاع ويروي عن الضعفاء والمجاهيل وكل عيوب الضعفاء مجتمع فيه. وأضاف النجاشي الى ذلك: وسمعت من قال كان أيضا فاسد المذهب والرواية. اما العلامة الحلي فقال عنه: عندي في حديثه توقف ولا أعمل بروايته. ـ حسن بن علي بن أبي حمزة البطائني: قال عنه النجاشي في رجاله (ص) : إنه كان من وجوه الواقفه، لا استحل روايته. وقال في مجمع الرجال للقهبائي: قال محمد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني، قال: كذاب معلون. وفي نقد الرجال للتفريشي (ص *: حكى لي أبو الحسن حمدوية ابن نصير عن بعض اشياخه أنه قال: الحسن بن علي بن أبي حمزة أجل سوء. وهذا الرجل هو الذي روى عنه ابن قولويه في ((كامل الزيارات)) (ص) عن أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) : ((وكّل الله بقبر الحسين (ع) سبعون الف ملك يصلون عليه كل يوم شعفاء غبراء من يوم قتله الى ما شاء الله، يعني بذلك قيام القائم، ويدعون لمن زاره

ويقولون يا رب هؤلاء زوار الحسين عليه السلام افعل بهم وافعل بهم)) !! ـ خيبري بن علي الطحان: يقول عنه الغضائري في مجمع الرجال (ج، ص *: الخيبري بن علي بن الطحان ضعيف الحديث غالي المذهب كان يصحب يونس بن الظيبان ويكثر الروايات عنه و له كتاب عن أبي عبدالله (ع) لا يلتفت الى حديثه. وهكذا قال عنه النجاشي في رجاله ووصفه بأن في مذهبه غلو وارتفاع، ومن الروايات التي نقلها هذا المغالي الكذاب ما ورد في كتاب كامل الزيارات (ص) : ((.. عن الخيبري عن الحسين بن محمد القمي عن أبي الحسن الرضا (ع) قال: من زار قبر أبي عبدالله (ع) بشط الفرات كمن زار الله في عرشه)). ورواه الطوسي بهذا السند في ((تهذيب الاحكام، ج، ص)). ـ داوود بن كثير الرقي: قال في تنقيح المقال (ج، ص *: قال ابن الغضائري: داوود بن كثير الرقي مولى بني أسد يروي عن أبي عبدالله (ع)، أنه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه. وقد وافقه على ذلك النجاشي أيضا ونقل عن أحمد بن عبد الواحد: داوود بن كثير الرقي يكنى أبا خالد وهو يكنى أبا سليمان ضعيف جدا والغلاة تروي عنه وقل ما رأيت منه حديثا سديدا (رجال النجاشي، ص *ويقول عنه ابو عمرو الكشي: ويذكر الغلاة أنه كان من أركانهم ويروى عنه المناكير من الغلو وتنسب اليه أقوالهم، وذكره ابن داوود في رجاله في القسم الثاني (طبقة الضعفاء والمجهولين، ص *وقال عنه أنه فاسد المذهب. ـ سهل بن زياد الآدمي: وقد تقدم الكلام عنه فيما سبق. ـ صالح بن عقبة: وقد روى هذا الرجل الكثير من الروايات في موضوع الزيارة ذكرت في التهذيب وكامل الزيارات وكتب اخرى، يقول عنه ابن الغضائري (كما في مجمع الرجال، ج، ص *: صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان ريحه مولى رسول الله روى عن أبي عبدالله (ع)، غال، كذاب، لا يلتفت اليه. ومن جملة رواياته ما ورد في كامل الزيارات (ص *: عن صالح بن عقبة عن أبي هارون المكفوف، قال أبو عبدالله (ع) : ((يا أبا هارون أنشدني

في الحسين (ع) فانشدته: أمرر على حدث الحسين فقل لأعظمة الزكية.. قال فبكى ثم قال: زدني، قال: فانشدته القصدية الاخرى قال فبكى وسمعت البكاء من خلف الستر و قال: فلما فرغت قال لي: يا أبا هارون من انشد في الحسين (ع) شعرا فبكى وأبكى عشرا كتبت له الجنة، ومن أنشد شعرا فبكى وأبكى خمسة كتبت له الجنة، ومن أنشد شعرا في الحسين (ع) فبكى وأبكى واحدا كتقبت له الجنة، ومن ذكر الحسين عنده فخرج من عينه من الدموع مقدار جناح ذبابة كان ثوابه على الله ولم يرض له بدون الجنة)). والجدير بالذكر أن أبا هارون هذا يقول عنه العلامة الحلي في الخلاصة (ص) : روى فيه طعنا عظيما. نعم، هذا الرجل المغالي الكذاب الكثير المناكير يروي عن أهل البيت (ع) وعن الامام الصادق (ع) خاصة، روايات منكرة تورث الشرك والاستهانة بالواجبات والمحرمات اعتمادا على بعض الشعائر الحسينية حيث يتلقاها العوام بالقبول لأنهم يسمعونها دائما من أصحاب المنبر والخطباء الذين لا هدف لهم سوى تهييج الناس وافراغ جيوبهم باسم الحسين ومظلومية أهل البيت (ع) ولا من رادع وزاجر. ومما ورد أيضا في كامل الزيارات (ص *عن هذا الرجل: ((عن صالح بن عقبة، عن بشير الدهان، قال: قلت لأبي عبدالله (ع) : ربما فاتني الحج فأعرف (أي أكون في يوم عرفة) عند قبرالحسين؟ قال: أحسنت يا بشير، من أتى قبر الحسين عارفا بحقه غير يوم عيد كتب الله له عشرين حجة وعشرين عمرة مبرورات متقبلات وعشرين غزوة مع نبي مرسل وامام عدل، ومن أتاه يوم عيد كتب الله له مائة حجة ومائة عمرة ومائة غزوة مع نبي مرسل أو إمام عدل، ومن أتاه يوم عرفة كتب الله له ألف حجة وألف عمرة متقبلات وألف غزوة مع نبي مرسل وإمام عادل. قال: فقلت له: وكيف لي بمثل هذا الموقع ؟ قال: فنظر اليّ شبه المغضب ثم قال: يا بشير إن المؤمن اذا أتى قبر الحسين (ع) يوم عرفة واغتسل في الفرات ثم توجه اليه كتب الله له بكل خطوة حجة بمناسكها، ولا أعلم

الاّ قال وعمرة)) !! والأهم من ذلك كلّه أن أحد رواة زيارة عاشوراء أيضا هو صالح بن عقبة حيث ورد في سندها ((محمد بن موسى الهمداني)) الذي هو أيضا من الغلاة والكذابين، يرويها عن ((سيف بن عميرة)) الواقفي الملعون، عن ((صالح بن عقبة)) كما جاء في كتاب ((كامل الزيارات)) وينقل صالح بن عقبة هذا عن مالك الجهمي عن الامام الباقر (ع) أنه قال: ((من زار الحسين (ع) يوم عاشوراء حتى يظل عنده باكيا لقي الله بثواب ألفي الف حجة وألفي ألف عمرة وألفي ألف غزوة وثواب كل حج وعمرة وغزوة كثواب من حج واعتمر وغزا مع رسول الله ومع الأئمة الراشدين صلوات الله عليهم)). وأنت ترى كيف يختل ميزان الاعمال والثواب والعقاب (كما يختل عقل المسلم بتبعها) لدى الانسان بموجب هذه الروايات المزيفة حتى أن ثواب مليون غزوة مع رسول الله (ص) مع كل ما لهذه الغزوات منا معطيات ايجابية عظيمة على مستوى الفرد والمجتمع والدين لا يصل الى ثواب زيارة واحدة في يوم عاشوراء للامام الحسين (ع)، ومعلوم أن الجهاد مع الحسين (ع) في كربلاء وأي جهاد آخر ضد الظلم الكفر سيكون له نفس هذا المصير، فلماذا يتعب الانسان نفسه في جهاد الكفار والظالمين اذا كان هناك طريق أقصر وأفضل وأهنا للنفس للوصول الى مرضاة الله تعالى ونيل الزلفى لديه؟! وأساسا كيف يعقل مثل هذا التفضيل مع ما ورد من أن الاعمال بالنيات؟ فقد يكون عمل واحد كضربة علي يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين، وقد تكون حجة واحدة مع حضور القلب والتوجة الى الله والنية الخالصة أفضل من ألف زيارة أو صلاة أو صيام. فالمسألة هذه لا تقاس بالكمية وبالوزن أو العد حتى يقال بأن هذا العمل أفضل من ذاك. بل بالكيفية وبما يقرب الانسان من الله تعالى ويصعد به في درجات الكمال المعنوي والالهي، وعليه فأي تفضيل في الاعمال يجب أن يلحظ فيه هذا الجانب فقط، وحينئذ لا يعقل أن نطلق الكلام في مسألة التفضيل ما دمنا لا نعرف مقدار

المردود الايجابي لذلك العمل على نفس الانسان ومحتواه الداخلي ولا نعرف درجة اخلاصه ومقدار حضوره القلبي في هذا العمل، وعلى فرض تساوي الحالة النفسية في هذين الفعلين (الزيارة من جهة ومليوني حجة وعمرة ومليوني غزوة مع رسول الله من جهة أخرى) وقلنا بأن الشخص متوجه الى الله ومخلص في نيته في كلا الحالتين، فأي عاقل يرى بأن معطيات زيارة واحدة وجدانا، تماثل معطيات مليوني حجة وعمرة وغزوة مع رسول الله (ص) في واقع النفس والمجتمع ومدى تأثيرها على مستوى نشر الدين وهداية الناس الى الله تعالى؟! . عبدالرحمن بن كثير: قال عنه النجاشي، في رجاله (ص *ضمن شرح حال ((علي بن حسان)) الذي يروي عنه عمّه عبدالرحمن بن كثير: عبدالرحمن بن كثير الهاشمي ضعيف جدا ذكره بعض اصحابنا في الغلاة فاسد الاعتقاد. ويقول عنه العلامة الحلي في رجاله (ص *عن المسعودي أنه قال عنه: فهو كذاب وهو واقفي. . عبدالله بن عبدالرحمن الأصم: وقد جاء اسم هذا الرجل في كثير من الزيارات الواردة في كتاب ((كامل الزيارات)) ويقول النجاشي في رجاله (ص *عنه: عبدالله بن عبدالرحمن الاصم المسمى بصري ضعيف مرتفع القول وله كتاب في الزيارات ما يدل على خبث عظيم ومذهب متهافت وكان من كذابة أهل البصرة. ويقول عنه العلامة الحلي في القسم الثاني من الخلاصة (ص *: عبدالله بن عبدالرحمن الأصم البصري ضعيف غال ليس بشيء وله كتاب في الزيارات يدل على خبث عظيم. هذا الرجل الكذاب ينقل عنه ابن قولوية في كامل الزيارات (ص *رواية نسبها هذا الرجل الى الامام الصادق (ع) بأنه قال لزرارة: ((يا زرارة إن السماء بكت على الحسين أربعين صباحا بالدم وإن الارض بكت أربعين صباحا بالسواد وإن الشمس بكت أربعين صباحا بالكسوف والحمرة وإن الجبال تقطعت وانتشرت وإن البحار تفجرت.. الى أن يقول: وما من عين أحب الى الله ولا عبرة من عين دمعت عليه، فانه يحشر وعينه قريرة

والبشارة تلقاه والسرور بين على وجهه والخلق في فزع وهم آمنون والخلق يعرضون وهم حدّاث الحسين (ع) تحت العرش في ظل العرش لا يخافون سوء يوم الحساب يقال لهم ادخلوا الجنة فيأبون، ويختارون حديثه ومجلسه وإن الحور العين لترسل اليهم..)) والله ما ندري ما نقول امام هذه الاكاذيب التي يحوكها هؤلاء الغلاء على لسان الائمة المعصومين (ع) وينقلها محدثوا الشيعة في كتبهم ومصنفاتهم ويتكلم بها أهل المنبر ارضاء للعوام واستدرارا لعواطفهم، لكن الحسين ليس اماما للعوام فقط، وثورة الحسين ليست ثورة الخرافات والاساطير، فماذا لو سمع عقلاء العالم بمثل هذه الاخبار الخرافية من أن السماء (في جميع ارجاء الارض طبعا) قد امطرت دما لمدة أربعين يوما، أو أن الكسوف استمر أربعين يوما (وهو لا يمكن أن يستغرق سوى دقائق) وغير ذلك من الاباطيل التي يقصها علينا كذاب أهل البصرة؟! الا تعدّ مثل هذه الروايات استهزاء بالحسين واستخفافا بثورته المقدسة بعد احاطتها بالاكاذيب والخرافات؟ ـ محمد بن سنان: وهو في الغلو وخلق الاكاذيب أشهر من أن يذكر، حيث يقول عنه النجاشي في رجاله (ص *، وهو رجل ضعيف جدا لا يعوّل عليه ولا يلتفت الى ما تفرد به. ويقول عنه ابن الغضائري: محمد بن سنان غال لا يلتفت اليه. وينقل الكشي في رجاله (ص *عن أيوب بن نوح أنه قال في حقه: لا أستحل عن أروي أحاديث محمد بن سنان. وكنموذج من روايات وكفريات هذا الكذاب ما نقله صاحب كامل الزيارات في كتابه هذا (ص) : ((عن محمد بن سنان عن أبي سعيط القماط عن ابن ابي يعفور عن أبي عبدالله (ع) قال: بينما رسول الله (ص) في منزل فاطمة (ع)، والحسين في حجره اذ بكى وخر ساجدا ثم قال: يا فاطمة بنت محمد إن العلي الأعلى تراءى لي في بيتك هذا في ساعتي هذه في أحسن صورة وأهيا هيئة وقال لي: يا محمد أتحب الحسين ؟ فقلت: نعم قرة عيني وريحانتي وجلدة ما بين عيني. فقال لي: يا محمد ، ووضع يده على رأس الحسين (ع)،

بورك من مولود عليه بركاتي وصلواتي ورحمتي ورضواني، ولعنتي وسخطي وعذابي وخزيي ونكالي على من قتله وناصبه وناواه ونازعه، أما إنه سيد الشهداء من الاولين والآخرين في الدنيا والآخرة.)) ماذا يقول المخالفون للشيعة عندما يقرؤون هذه الرواية المنسوبة للامام الصادق (ع) ؟ الا تطعن هذه الرواية في أهل التوحيد وتنزيه الخالق في عقائد الشيعة؟ وهل يصح تعظيم اصل الامامة والولاية بمثل هذا المدح المزيف على حساب أصل التوحيد؟ نكتفي بهذا المقدار من ذكر رجال السند في روايات الزيارة حذرا من الاطالة، ونتساءل: هل يصح بعد هذا أن نبني صرح عقائدنا وديننا من روايات هؤلاء الغلاة، أو لابد من البحث والتنقيب من جديد في جميع ما ورد في كتبنا من روايات و أخبار وعرضها على العقل والقرآن قبل التمسك بها واعتناق ما ورد في مضامينها؟! ملاحظة مهمة: الامر الآخر الذي ينبغي الالتفات اليه في روايات زيارة أميرالمؤمنين (ع) كما هي مذكورة في مفاتيح الجنان، التهافت العجيب في طريقة النقل وكيفية العثور على قبر أميرالمؤمنين (ع) حيث ينقل الشيخ عباس القمي في مفاتيح الجنان عن الشيخ المفيد قصة هارون الرشيد وخروجه الى الصيد وعثوره على قبر أميرالمؤمنين (ع) من خلال لجوء الظباء الى المكان الشريف وامتناع الصقور والكلاب عن التحرش بها وصيدها، وهذا يعني أن القبر كان مجهولاً حتى عصر هارون الرشيد (أي الى زمن الامام الكاظم (ع))، ولكن الشيخ عباس القمي نفسه يروي أيضا عن الامام الباقر (ع) أنه زار القبر الشريف مع والده الامام زين العابدين (ع) ثم أوصى الشيعة أن يزوروه بتلك الزيارة وقال: ((ما قال هذا الكلام ولا دعا به أحد من شيعتنا عند قبر أميرالمؤمنين (ع)، أو عند قبر أحد الأئمة (ع) الا رفع دعاءه في درج من نور وطبع عليه بخاتم محمد (ص)، وكان محفوظا كذلك حتى يسلّم الى قائم آل محمد عليهم السلام فيلقى صاحبه بالبشرى والتحية والكرامة إن شاء الله تعالى)) (الزيارة الثانية

المعروفة بأمين الله) ومرة ثالثة يروي الشيخ عباس القمي في المفاتيح (الزيارة السادسة) أن ((سيف بن عميرة) قال: ((خرجت مع صفوان الجمال وجماعة من أصحابنا الى الغري فزرنا أمير المؤمنين (ع) فلما فرغنا من الزيارة صرف صفوان وجهه الى ناحية أبي عبدالله (ع) وقال: نزور الحسين بن علي (ع) من هذا المكان من عند رأس أميرالمؤمنين (ع) وقال صفوان: وردت ههنا مع سيدي الصادق (ع) ففعل مثل هذا ودعا بهذا الدعاء ثم قال لي : يا صفوان تعاهد هذه الزيارة..)) فنلاحظ أن الرواية الاولى لو صحت، فهذا يعني بطلان الرواية الثانية والثالثة. لأنهما تدلان على أن قبر أميرالمؤمنين (ع) كان معروفا لدى الشيعة قبل ذلك بمدة طويلة، مضافا الى أن من البعيد جدا أن يكون القبر معروفا في زمان الامام زين العابدين (ع) كما تقول الرواية الثانية لأن الامام زين العابدين (ع) كان معاصرا لحكومة مروان وعبدالملك بن مروان وكان بنو امية يلعنون أميرالمؤمنين (ع) على المنابر ولا يؤمن معها أن يقوموا – في حال عثورهم على القبر – بالاعتداء على القبر ونبشه أو يقوم بذلك الخوارج، وهذا ما يتنافى مع الحكمة من وصية اميرالمؤمنين (ع) بأن يبقى قبره مجهولا. أما الرواية الثالثة فتقرر أن الامام الصادق (ع) زار القبر ومعه صفوان الجمال، ومعلوم أن الامام الصادق كان معاصرا لبداية الحكم العباسي وقد جاء الى بغداد مرة عندما استدعاه المنصور اليه، ولكن لم يذكر مجيء الامام الصادق (ع) لزيارة القبر الشريف في النجف في الكتب المعتبرة، وقد ذكر المجلسي هذه الرواية في ج من البحار بهذه الصورة: ((ذكر الفقيه صفي الدين بن سعدان في مزار فقيهنا محمد بن علي بن فضل.. قال: أخذت هذه الزيارة من كتاب عمومتي وكانت بخط عمي الحسين بن فضل قال حدثني.. عن صفوان بن يحيى عن صفوان الجمال .. ثم شرع بذكر قصة مجيء صفوان الجمال مع الامام الصادق (ع) الى الكوفة حيث قال له الامام (ع) : يا صفوان

انخ راحلتك فهذا قبر جدي أميرالمؤمنين (ع) فانختها ثم نزل فاغتسل وغير ثوبه.. الى آخر ما ورد في الرواية ونقرأ فيها أيضا المثوبات الخيالية للزيارة من قبيل ((فانه يكتب لك بكل خطوة مائة الف حسنة ويمحى عنك مائة الف سيئة وترفع لك مائة الف درجة وتقضى لك مائة الف حاجة !! ويكتب لك ثواب كل صديق وشهيد مات أو قتل..)) (هذا في الخطوة الواحدة!) ثم قال: ((يا صفوان من زار أميرالمؤمنين (ع) بهذه الزيارة وصلى بهذه الصلاة رجع الى أهله مغفورا ذنبه مشكورا سعيه ويكتب له ثواب كل من زاره من الملائكة، قلت: ثواب كل من يزوره من الملائكة؟! قال : بلى يزوره في كل ليلة سبعون قبيلة، قلت: كم القبيلة؟ قال: مائة الف)). هذا ونقرأ في ((كامل الزيارات)) عن أبي الخطاب عن الحجال عن صفوان بن مهران ((صفوان الجمال)) أنه قال: سألت الامام الصادق (ع) عن قبر أميرالمؤمنين (ع) فوصف لي ابوعبدالله (ع) موضع القبر عند دكادك الميل، فذهبت الى هناك وصليت ثم عدت في السنة الثانية الى الامام الصادق (ع) فاخبرته بما فعلت فقال لي: حسنا فعلت، وانا (اي صفوان) لي عشرون عاما أصلي عند القبر. وهذا يعني أن صفوان لم يذهب الى موقع القبر مع الامام الصادق (ع) وانما زاره لوحده بعد أن أرشده الامام الى مكانه. وبما أن الامام الصادق (ع) توجه الى بغداد في زمن المنصور وكان المنصور قد استلم الخلافة عام هـ فلو فرضنا أن الامام توجه اليه في نفس هذه السنة (وليس كذلك قطعا) ونعلم أن وفاة الامام كانت سنة هـ، ففي هذه الصورة تكون الفاصلة بين زيارته ووفاته سنة، ويكون صفوان قد زار القبر بعد وفاة الامام ثمانية مرات واحيانا يكون مع رفاقه كما ورد في ((الزيارة السادسة)) من مفاتيح الجنان: ((خرجت مع صفوان الجمال وجماعة من أصحابنا الى الغري فزرنا أميرالمؤمنين)) وهذا يعني أن القبر كان معلوما لدى الشيعة، في حين أن الروايات تؤكد أن موضع قبر أميرالمؤمنين (ع) كان مورد اختلاف الشيعة الى زمان

الامام الرضا (ع)، فمنهم من يقول أنه دفن في مسجد الكوفة، وبعض يقول أنه دفن في بيته، وبعض كان يرى مثل ماورد في رواية صفوان، حتى أنه ورد في ((قرب الاسناد)) عن البزنطي قال: سألت الامام الرضا (ع) عن موضع قبر أميرالمؤمنين (ع) فقال لي: ماذا سمعت من خبره؟ فقلت له: إن صفوان بن مهران يروي عن جدك أنه دفن في النجف وبعض أصحابنا يروون ذلك عن يونس بن ظبيان. فقال (ع) وانا سمعت منه أنه قال أنه دفن في مسجدكم في الكوفة. والظاهر أن الضمير في قوله ((سمعت منه)) يعود الى يونس بن ظبيان، ومن البعيد عوده على الامام الصادق (ع) لان الامام الرضا (ع) ولد في عام وفاة الامام الصادق أو بسنة قبله. وعلى أية حال فلم يكن موضع القبر معلوما في زمن الامام الصادق (ع) فكيف يعقل أن يزوره ((محمد بن مسلم)) ويروي عن الامام الصادق (ع) بما يوحي بوجود ضريح وصحن وباب وقبه وغير ذلك من المحدثات في العصور المتأخرة؟! الا يدل كل ذلك على الوضع والاختلاق؟ مثلا نقرأ في ((الزيارة السابعة)) في مفاتيح الجنان عن السيد ابن طاووس في كتاب مصباح الزائر ان الامام الصادق (ع) يقول: اقصد باب السلام أي باب الروضة المقدسة لأمير (ع) حيث يرى الضريح المقدس فقل.. ثم انكب على الضريح وقبّله وقل.. وفي زيارة يوم الغدير المروية عن الامام علي بن محمد النقي (ع) باسناد معتبرة (كما يقول الشيخ عباس القمي في المفاتيح) – الزيارة الثانية – قال (ع) : إذا أردت ذلك فقف على باب القبة المنورة.. وامشي حتى تقف على الضريح.. وفي الزيارة الثانية من الزيارات المخصوصة (زيارة يوم الميلاد) ورد: اذا وصلت الى باب السلام، أي باب الحرم الطاهر.. ذكر الشيخ عباس القمي في الزيارة الاولى من الزيارات المطلقة التي يرويها الشيخ المفيد وابن طاووس عن الامام الصادق (ع) : فاذا بلغت باب حصن النجف (ولم تكن النجف يومذاك سوى صحراء فلا مدينة ولا حصن)، ثم

ادخل وقل.. ثم قف على باب الصحن وقل.. ثم ادخل الصحن وقل.. ثم امش حتى تقف على باب الرواق وقل.. كل ذلك شاهد على أن هذه الزيارات وضعت في الازمنة المتأخرة ودُست في كتب الروايات والزيارات. الثالث: ما ورد في زيارة الجامعة الكبيرة وذكر الشيخ القمي في كتاب ((مفاتيح الجنان)) زيارة بعنوان ((زيارة الجامعة الكبيرة)) نقلها عن الشيخ الصدوق، ورغم اشتهار هذه الرواية وكذلك قيام بعض الغلاة ((كالشيخ أحمد الأحسائي)) بكتابة شروح على هذه الزيارة، ولكن بعض عباراتها مخالفة بصراحة للقرآن الكريم. ولابد قبل التعرض للمفاهيم الواردة في هذه الزيارة من استعراض رجال السند فيها: أما السند: فالمجلسي ينقل هذه الزيارة في البحار (ج *كتاب المزار عن الدقاق و ((السنائي)) و ((الوراق)) و ((الاسدي)) و ((البرمكي)) و ((النخعي)) عن الامام علي الهادي (ع). أما ((الاسدي)) فيقول النجاشي: ((محمد بن جعفر الاسدي كان ثقة صحيح الحديث الا أنه يروى عن الضعفاء وكان يقول بالجبر والتشبيه))، وقد وضعه ابن داوود في رجاله في عداد الضعفاء والمجروحين. ويقول المامقاني في تنقيح المقال (ج، ص *القسم الثاني عن هذا الرجل: ((وقوله بالجبر والتشبيه فانه لو كان على حقيقته لأوجب فسقه بل كفره)). ويروي الاسدي هذه الزيارة عن البرمكي وهو كما جاء في كتب الرجال: ((محمد بن اسماعيل بن احمد بن بشر البرمكي ابو جعفر المعروف بصاحب الصومعة، ضعيف))، وعدّه ((طه نجف)) في رجاله من الضعفاء. البرمكي يروي هذه الزيارة عن النخعي، وهو ((موسى بن عمران النخعي)) حيث لم يرد له اسم في كتب الرجال ولا يعلم من هو؟ وكيف كان؟ ولكن المامقاني يقول في ((تنقيح المقال)) في ذيل ترجمته له: ((اهمالهم ذكره في كتب الرجال غير قادح فيه)) وهناك نخعي واحد في الرواة وهو الذي قال له الامام الرضا (ع) : ((أخرج عني لعنك الله ولعن من حدّثك)) ولا شك أن هذا الرجل الذي يروي زيارة الجامعة من الغلاة. حيث

يتبين ذلك مما يرويه في كتب الاخبار والزيارات كما في الرواية التي يرويها الصدوق في توحيده (ص، طبع بومبي) عن هذا الرجل (عن موسى بن عمران النخعي) عن عمه حسين بن يزيد.. عن علي بن الحسين عمّن حدثه عن الرحمن بن كثير عن أبي عبدالله (ع) قال: ((قال أميرالمؤمنين (ع) : أنا علم الله، أنا قلب الله ولسان الله الناطق وعين الله وجنب الله وأنا يد الله)). ولا شك في أن الامام علي (ع) لم يتكلم بمثل هذه الكلمات المجسّدة والمشبهة وهو الذي رفع لواء التوحيد وأفضل من استنّ بسنّة النبي الاكرم (ص) فهل سمعنا يوما أن رسول الله كان يدّعي نفسه مثل هذه الادعاءات أو أنه كان يؤكد على عبوديته لله وأنه بشر مثل الناس؟! هذا من حيث السند ، وقد رأينا أن رواة هذه الزيارة أما مجهول أو مغالي. فما يقوله المجلسي من أن هذه الزيارة (وأصحها سندا) كما ترى!! أما المضمون: فنلاحظ ما يلي: – من البعيد جدا، إن لم يكن ممتنعا، أن يقوم الامام المعصوم الذي يعتبر نموذجا للتواضع ونكران الذات بتلقين الشيعة بهذه العبارات المشحونة بالغلو والمدح بما يقترب من مقام الآلهة، مع العلم أنه لم يؤثر عن جدهم رسول الله (ص) أن قال للمسلمين: زورني بهذه العبارات، وكذلك لم ينقل هذا المعنى عن أميرالمؤمنين أو الحسن أو الحسين عليهم السلام. مضافا الى مخالفة الكثير من عباراتها للقرآن الكريم كما سيأتي. – نحن نعلم أن سلاطين الصفوية ومن أجل حسابات سياسية كانوا يثيرون بين الناس روح الغلو والمبالغة في تمجيد الاعاظم والاكابر منهم، بل إن روح الغلو والافراط في التذلل وتعظيم الشخصيات متجلية لدى الفرس بصورة عامة خلافا للعرب الذين يتمتعون عادة بروح الغرور والفردية وعدم الخضوع للغير. وعلى هذا الاساس نرى أن الحكومات الصفوية سعت لترويج هذا المسلك في نفوس الناس بالنسبة الى السلاطين والامراء، وهذا ما نراه بوضوح في كتاب علماء الشيعة كالمجلسي لسلاطين الوقت وفي مقدمات كتبهم التي يهدونها للسلاطين،

ومثل هذه الزيارات الواردة في حق الائمة (ع) تمنح السلاطين مشروعية أن يكون لهم مثل هذه الصفات والالقاب، أي تمهد الطريق في اذهان العوام لتقبل مثل هذه النعوت والاوصاف في شأن السلاطين فلا يعترض بعدها معترض على أن هذه العبارات مخالفة للشرع والدين . – تقول الزيارة: ((موضع الرسالة ومختلف الملائكة ومهبط الوحي)) في حين أن هذا الوصف مختص برسول الله (ص) فقط حيث ختم به الوحي فلا معنى لأن يسمى الامام ((مهبط الوحي))، فاذا كان المقصود أنه في بيتهم هبط الوحي، فمعلوم أن الائمة لم يكونوا يقيمون في بيت النبي (ص) بل في بيوت اخرى ولم يكن الوحي يهبط في بيت النبي بالضرورة بل في كل مكان مناسب سواء كان في البيت أو المسجد أو ميدان القتال . وإن كان المراد أنهم (ع) من ذرية من هبط عليه الوحي فلا يصح وصفهم بأنهم ((مهبط الوحي)) لمجرد هذا المعنى إلا بتاويلات تعسفية وتمحلات غير متعارفة. – تقول الزيارة: ((إياب الخلق اليكم وحسابهم عليكم)) ومن الواضح أن هذا الوصف مختص بالله تعالى كما وردت الآيات القرآنية في تقرير هذا المعنى، من قبيل قوله تعالى : ﴿ما عليك من حسابهم من شيء﴾ ﴿فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب ﴾ ﴿وكفى بنا حاسبين﴾ ﴿إن حسابهم الا على ربي لو تشعرون﴾ ﴿إن الينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم﴾ بعد هذا كيف تدعي هذه الزيارة بأن إياب الخلق الى أهل البيت (ع) وحساب الناس عليهم؟! وقد تصدى البعض لرفع هذا التعارض وأجاب بأن الناس يعودون باذن الله الى النبي والأئمة ويكون حسابهم عليهم كما أن قبض النفوس عند الموت نسب في القرآن الكريم الى الله تعالى والى الملائكة أيضا، أي أن الملائكة يقبضون أرواح الناس باذن الله. والجواب: اذا كان الله قد أذن للنبي الأكرم والأئمة عليهم السلام في حساب الناس فلا معنى لأن يذكر في كتابه الكريم مخاطبا رسول الله: ﴿ما عليك من حسابهم من شيء ﴾ (الانعام) وهكذا في مسألة قبض النفوس فلو أن القرآن

الكريم لم يصرح بأن قبض النفوس من شأن الملائكة ففي هذه الصورة لا يحق لنا أن ننسب هذا العمل لهم. وقد أوصانا الائمة أن لا نقبل الروايات المخالفة للقرآن الكريم، ولا نعلم أنه اذن كانت جملة ((حسابهم عليكم)) غير متعارضة مع الآية الشريفة ((ما عليكم من حسابهم من شيء)) اذا فماذا يكون معنى ((الرواية المخالفة للقرآن)) ؟ إننا اذا سمحنا بأنفسنا تأويل أية عبارة في القرآن الكريم وتأويلها حسب المزاج والذوق ففي هذه الصورة هل يبقى كلام مخالف للقرآن اساسا؟ اذن فماذا تعني توصية الرسول الأكرم وأهل البيت المتقدمة ؟ ولمن تكون؟ وما هو موضوعها؟ – وأورد المحدث القمي في ((مفاتيح الجنان)) ضمن أعمال يوم الجمعة هذه الرواية: ((الرابع عشر: أكل الرمّان على الرّيق واكل سبعة اوراق من الهندباء قبل الزوال وعن موسى بن جعفر عليهما السلام قال من اكل رمّانة يوم الجمعة على الرّيق نوّرت قلبه اربعين صباحا فأن اكل رمانتين فثمانين يوما فان اكل ثلاثا فمائة وعشرين يوما وطردت عنه وسوسة الشيطان ومن طردت عنه وسوسة الشيطان لم يعص الله ومن لم يعص الله ادخله الله الجنة)) فترى هذه الرواية تقرر في مضمونها قضية تجريبية لا غيبية وهي أن من يأكل الرمان يوم الجمعة فانه ينوّر قلبه ويطرد عنه وسوسة الشيطان ولم يعص الله، وكل انسان بامكانه تجربة هذا الامر عملا للتأكد من صدقه أو كذبه. وليت الشيخ عباس القمي جرّب واقعية هذه الرواية قبل أن يسردها في كتابه المذكور، ولو كان قد جرّبها فلا أظنه يجرأ على نقلها. ولكن عقلية التبعية والالتزام الحرفي بالنصوص يورث الانسان هذا الجمود الذهني والتحجّر العقلي. والعجيب أن هذه الرواية تذكر في مضمونها معادلة مركبة من أن كل من أكل رمانة واحدة فانه يسلم من الوسوسة ويكون قلبه نورانيا وبعيدا عن الشيطان وكل من كان كذلك فانه لا يعصي الله وسوف يدخل الجنة، اذا ((فكل من يأكل رمانه فسيدخل الجنة)) فهذه الرواية سهلت للناس دخول الجنة الى هذا الحد، فهل

ينسجم ذلك مع تعاليم الاسلام السامية، أو أن هذه الرواية قد وضعها بقال المدينة، الذي يبيع الرمان ليكتسب بهذه المجعولات؟ – ويروي الشيخ ابو جعفر الطوسي في كتاب ((مصباح المتهجد)) ضمن أعمال يوم الجمعة هذه الرواية: روى محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا – عليه السلام – قال: قلت: بلغني أن يوم الجمعة أقصر الأيام. قال: كذلك هو ! قلت: جعلت فداك كيف ذاك؟ قال أبو عبدالله – عليه السلام – إن الله يجمع فيه ارواح المشركين تحت عين الشمس، فاذا ركدت الشمس عذبت أرواح المشركين بركود الشمس فإذا كان يوم الجمعة رفع عنهم العذاب لفضل يوم الجمعة فلا يكون للشمس ركود ! ونترك الحكم على هذه الرواية الى القاريء الكريم والعارف بتعاليم الاسلام نفسه. – ويروي الشيخ الطوسي أيضا في ((مصباح المتهجد)) ضمن أعمال شهر شعبان: روى محمد بن مارد التميمي قال: قال لنا أبو جعفر – عليه السلام –: من زار قبر الحسين – عليه السلام – في النصف من شعبان غفرت له ذنوبه ولم تكتب عليه سيئة في سنته حتى يحول عليه الحول ! هذه الرواية أيضا من طائفة الروايات المزيّفة السابقة التي تمنح الجرأة للناس على ارتكاب الذنوب والولوغ في المعاصي. ثم كيف إذا قام الناس بزيارة قبر الحسين (ع) في كل سنة في النصف من شعبان؟ – ر وى السيد ابن طاووس في كتاب ((اقبال الأعمال)) في فضيلة شهر شعبان: عن النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – أنه قال: من صلى أول ليلة من شعبان إثنتى عشرة ركعة يقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد خمس عشرة مرة اعطاه الله تعالى ثواب اثنى عشر ألف شهيد وكتب له عبادة اثنتى عشرة سنة وخرج من ذنوبه كيوم ولدته امه واعطاه الله بكل آية في القرآن قصرا في الجنة ! ولحسن الحظ أن هذه الرواية فاقدة للسند والا فانّ الشهداء سيكونون في صف الخاسرين المغبونين ، لأنه بامكانهم بدل

التضحية بالنفس القيام بأداء هذه الصلاة المذكورة ليحصلوا على اثنتي عشرة مرتبة مضاعفة، وليحصل كل واحد منهم على آلاف القصور بعدد آيات القرآن الكريم!!

مهزلة نذر عبد المطلب

لا يخفى ما كان لعبد المطلب من منزلة ومكانة مقدسة عند جميع المسلمين وعند النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) بالذات، حتى عدّ من الأولياء والأوصياء، مضافاً الى ما كان من تمسكه بدين الحنفية ورفضه لعبادة الأصنام مالا نحتمل معه ارتكابه مخالفات متعارفة كشرب الخمر أو السرقة وما شاكل ذلك مما هو مخالف للفطرة والديانة الحنفية. وبعد كل ذلك تطلع علينا أساطير موهومة ومفتريات ظالمة تريد الإساءة إلى ساحته والنيل من شرفه وتدعي أنّه نذر أن يذبح ابنه عبدالله أعزّ ولده عنده ولكن كاهنة يهودية منعته من ذلك ولولاها لذبح عبدالله وعلى الإسلام السلام، فلا محمد (صلى الله عليه وآله) ولا القرآن ولا الإسلام ولا كل شيء. ولنقرأ فقرات مما ورد في ذلك، فقد أورد الطبري في المجلد الاول رواية مقتضبة عن حياة إبراهيم (عليه السلام) والخلاف في الذبيح، قال الراوي: «كنا عند معاوية بن أبي سفيان فذكروا الذبيح اسماعيل أو إسحاق، فقال: على الخبير سقطتم، كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله عد عليّ مما أفاء الله عليك يا ابن الذبيحين. فضحك رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقيل له: وما الذبيحان يا رسول الله؟ فقال: أنّ عبد المطلب لما أمر بحفر زمزم نذر لله لئن سهل الله له أمرها ليذبحنّ أحد ولده، قال فخرج السهم على عبدالله فمنعه أخواله وقالوا: إفد ابنك بمائة من الأبل، ففداه بمائة من الإبل واسماعيل الثاني». وأورد القصة الكامل في التاريخ من دون ذكر السند

قال: «ولما رأى عبد المطلب تظاهر قريش عليه نذر لله تعالى: إن يرزقه الله عشرة من الولدان يبلغون أن يمنعوه ويذبوا عنه نحر أحدهم قرباناً لله تعالى». ويذكر القصة بتفصيل أكثر في مكان آخر: «وكان عبد المطلب نذر حين لقي من قريش العنت في حفر زمزم لئن ولد له عشرة نفر وبلغوا معه حتى يمنعوه لينحرنّ أحدهم عند الكعبة لله تعالى، فلما بلغوا عشرة وعرف أنّهم سيمنعونه أخبرهم بنذره فاطاعوه، وقالوا: كيف نصنع؟ قال: يأخذ كل رجل منكم قدحاً ثم يكتب فيه اسمه، ففعلوا واتوه بالقداح، فدخلوا على هبل في جوف الكعبة وكان أعظم أصنامهم.. وقال عبد المطلب لصاحب القداح: أضرب على بنيّ هؤلاء بقداحهم هذه، واخبره بنذره الذي نذر وكان عبدالله أصغر بني أبيه واحبهم إليه، فلما أخذ صاحب القداح يضرب قام عبد المطلب يدعو الله تعالى، ثم ضرب صاحب القداح فخرج قدح على عبد الله، فأخذ عبد المطلب بيده ثم أقبل إلى إساف ونائلة، وهما الصنمان اللذان ينحر الناس عندهما، فقامت قريش من أنديتها، فقالوا: ما تريد؟ قال: أذبحه. فقالت قريش وبنوه: والله لا تذبحه أبداً حتى تُعذر فيه، لئن فعلت هذا لا يزال الرجل منّا يأتي بابنه حتى يذبحه، فقال له المغيرة بن عبدالله بن عمرو بن مخزوم: والله لا تذبحه حتى تعذر فيه، فإن كان فداؤه باموالنا فديناه، وقالت قريش وبنوه: لا تفعل، وانطلق إلى كاهنه بالحجر فسلها فإن أمرتك بذبحه ذبحته، إن أمرتك بمالك وله فيه فرج قبلته. فانطلقوا إليها وهي بخيبر.. وذكرت لهم فداء الإبل حتى بلغت مائة فضربوا القداح فخرجت على الإبل.. ». مناقشة الرواية نكتفي بذكر هاتين الروايتين من أمهات المصادر المعروفة اختصاراً وإحالة لبقية عليها. فامّا الاولى فتتميز على الثانية إنها مسندة ذكر فيها إسم الراوي الثقة جدّاً!! وهو معاوية بن ابي سفيان، ولو لم يكن في هذه الرواية إلاّ هذا العيب كفى في طرحها ونبذها، هذا اولاً، ويلحق بهذه الرواية في ضعف السند جميع الروايات التي تستقي بشكل أو بآخر من معاوية واذنابه

من وعاظ السلاطين وإن نُسِبت تارة إلى ابن عباس واخرى إلى ائمة أهل البيت (عليهم السلام)، فلا توجد رواية واحدة صحيحة السند في هذا الموضوع اطلاقاً. وثانياً: هل يقبل العقل والوجدان والشرع أن ينذر الشخص قتل شخص بري فيما لو انعم الله تعالى عليه بشي؟ فكيف لو كان احد اولاده؟ وهل يصدر هذا النذر من مجرم كافر فضلاً عن مؤمن عاقل فضلاً عن كونه شيخ المؤمنين والعقلاء؟ وكفى في وضوح قبحه أن اخواله الكفرة المشركين منعوه من تحقيقه ولم يرضوا به، وهل سبقه احد من العقلاء في التاريخ من آدم ولحد الآن إلى ذلك؟ ولعله مما يسوّغ تصديق هذه الاسطورة أنّ النبي إبراهيم (عليه السلام) حاول ذبح ولده إسماعيل (عليه السلام) كما هو مذكور في القرآن الكريم، ولكن شتّان ما بينهما، حيث إن إبراهيم (عليه السلام) نبي يوحى اليه، وقد أمره الله بذلك إمتحاناً واختباراً له، ولم يصدر مثل هذا الامر وهذا الوحي لعبد المطلب. ثالثاً: الروايات الشريفة التي تؤكد نزاهة عبد المطلب وعظمته وعلو شأنه مالا يمكن معها قبول هذه الروايات الطاعنة في دينه وتوحيده ورجاحة عقله، منها ماروي أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) قال لأمير المؤمنين (عليه السلام) بعد ذكر خصال في عبد المطلب: «يا علي إن عبد المطلب كان لا يستقسم بالازلام، ولا يعبد الاصنام، ولا يأكل ماذبح على النصب، ويقول أنا على دين أبي إبراهيم (عليه السلام) ». وفي رواية الاصبغ ابن نباته عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إنه قال: «والله ماعبد أبي ولا جدي عبد المطّلب ولا هاشم ولا عبد مناف صنماً قط، قيل فما كانوا يعبدون؟ قال: كانوا يصلّون إلى البيت على دين إبراهيم (عليه السلام) متمسكين به». وعن الإمام الصادق (عليه السلام) أنّه قال: «يحشر عبد المطلب يوم القيامة امة واحدة عليه سيماء الانبياء وهيبة الملوك». وغيرها من الأحاديث التي تشهد بفضله وكرامته عند الله تركنا ذكرها مراعاة للاختصار. رابعاً: إتفق المفسرون والعلماء على أنّ الله تعالى ارسل إلى إبراهيم (عليه السلام) كبشاً ليذبحه

بدلاً من ذبح ولده حتى لا يكون ذبح الابناء سنّة في الناس، فما لعبد المطلب الذي هو على دين إبراهيم (عليه السلام) أول من يظهر الخلاف وهو أولى بإتباع جده إبراهيم؟ وأين كان عقل عبد المطلب حتى لا يدرك هذا الامر ويدركه الاخرون من الاعراب الذين منعوه من ذبح ولده بهذه الحجة؟. خامساً: إن السؤال في هذه الرواية عن الذبيح من هو إسماعيل أو إسحاق؟ أما معاوية في جوابه ركز الحديث حول عبد المطلب وعبدالله، ومن يشك في عشق معاوية لبني هاشم وخاصة والد النبي وجده؟ فلما كان تاريخ عبد المطلب زاخراً بالافتخارات وحافلاً بالمكرمات، فلا يلام معاوية على اسناد افضع التهم لجد النبي وعمه أبي طالب مادام قد حُرم من هذا الفيض والنيل من النبي (صلى الله عليه وآله) نفسه، وعبارته الاولى «على الخبير سقطتم» تكشف عن فرحه بهذا السؤال لما اعدّ له من جواب، ونراه قد فصّل في عبد الله، واقتصر على إسماعيل بأن قال: وإسماعيل الثاني، مع أنّه هو مورد السؤال. سادساً: هل أنّ هذا الامر، وهو نذر عبد المطلب . لو صحّ . يحتاج إلى خبير لنقله، أو إلى خبير في صياغة التهم على بني هاشم؟ لانه لو صدق هذا الخبر لعلم به كل العرب ولم يقتصر على معاوية، وليس هو أمر بعيد الزمان حتى يغطيه غبار النسيان، فيحتاج إلى علاّمة ومؤرخ خبير مثل معاوية ليكشف عنه غبار الزمان ويعلم به اعرابي مجهول ولا يعلم به صناديد قريش وصحابة النبي (صلى الله عليه وآله) الابعد أن بيّن لهم النبي (صلى الله عليه وآله). سابعاً: وأما قول النبى (صلى الله عليه وآله) «أنا ابن الذبيحين» فلو سلّمنا بصحة السند فقد تكون إشارة إلى إسماعيل وعبد الله الذي يحتمل أن يكون اليهود قد قتلوه وذلك حينما أرسله عبد المطلب إلى المدينه ليشتري التمر، يقول الزهري: «أرسل عبدالمطلب ابنه عبدالله إلى المدينة ليمتري لهم تمراً فمات بالمدينة». وحتى لو لم يثبت ذلك، فإنّ الشك في صحة الرواية المنسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وآله) «أنا ابن الذبيحين» أولى

وأسهل من الخوض في كل هذه المطبّات والمفازات واتهام الأولياء بهذه الخزعبلات، ثم إنّ الصدوق (ره) ذهب في هذه الرواية إلى أنّ الذبيحين هما اسماعيل واسحاق على تفصيل ذكره في محله، وهذا يدلُ على أنّه لا يقبل برواية النذر مطلقاً، ولو قبلها فلا داعي إلى التخريج البعيد على أنّ الذبيح الثاني هو اسحاق وأنّ الله تعالى أعطاه منزلة الذبيح ما دام التخريج القريب موجوداً، بل إن الطبري يحدثنا عن حادثة مشابهة وقعت في الحجاز ويقول في أوّل الجزء الثاني من تاريخه: «إن امرأة نذرت أن تنحر ابنها عند الكعبة في أمر إن فعلته، ففعلت ذلك الأمر فقدمت المدينة لتستفتي عن نذرها فجاءت عبد الله بن عمر فقال لها: لا أعلم أمر الله في النذر إلاّ الوفاء به، فقالت المرأة: أفأنحر ابني؟ فقال ابن عمر: قد نهاكم الله أن تقتلوا أنفسكم، فلم يزدها عبدالله بن عمر، فجاءت إلى عبدالله بن عباس فاستفتته، فقال لها: ارى أن تنحري مائة من الأبل مكان ابنك كما صنع عبد المطلب، فبلغ الحديث مروان وهو أمير المدينة، فقال: ما أرى ابن عمر ولا ابن عباس أصاب الفتيا، أنّه لا نذر في معصية الله استغفري الله وتوبي إلى الله.. فسُرّ الناس بذلك واعجبهم قول مروان ورأوا أنّه قد أصاب الفتيا.. » فهذا مروان، الذي عليه ما عليه، يفهم بأن لا نذر في معصية الله، ولا يفهمها عبد المطلب؟! إلاّ أنّ المصادر التاريخية تذكر في موارد عديدة أنّ النصارى كانوا عندما يشاهدون محمداً (صلى الله عليه وآله) وهو صبي مع عبد المطلب يحذروه من اليهود وإنهم إذا رأوه لقتلوه كما في قصة رحلته الأولى إلى الشام وتحذير الراهب (بحيرا) لعمه من اليهود، ولكن الله شاء أن يولد النبي (صلى الله عليه وآله) في مكة بعيداً عن اليهود، وبمجرد أن ولد دفعه عبد المطلب إلى مرضعة له في البادية ليبقى سنين عديدة بعيداً عن الأنظار، لأنه كان يعلم يقيناً بمستقبل هذا الطفل لما رآه وحدثت به أُمه عنه، فليس الغرض أن يتعلم اللغة في البادية كما هو الشايع، لأنّ عرب قريش لم يكونوا بأقل من عرب البادية في بلاغتهم

وفصاحتهم إن لم يكونوا أكثر، حيث لم يحدث فيهم اختلاط الألسن وورود الموالي والعجم إلاّ بعد عشرات السنين. ويذكر الطبري في تاريخه بأن أبا طالب حينما أخذ رسول الله (صلى الله عليه وآله) للتجارة إلى الشام وهو لم يزل غلام مرّ في طريقه على راهب يقال له بحيرا، وبعد سؤال وجواب قال بحيرا لأبي طالب: أرجع به إلى بلدك واحذر عليه اليهود، فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفت ليبغينّه شراً، فانه كائن له شأن عظيم فاسرع به إلى بلده، فخرج به عمه سريعاً حتى أقدمه مكة». بعد هذا لا نستغرب كثيراً إذا كان النبي (صلى الله عليه وآله) يقصد الإشارة إلى أن أباه قد قتل مظلوماً، ولكن معاوية والأقلام المأجورة حوله تأبى أن تجري الأمور على ما هي عليه واقعاً، فإنّ التاريخ الحقيقي كله يعكس فضائل لبني هاشم ومثالب أعدائهم، فلم يكن لهم همّ إلاّ أن يدسّوا السم في العسل ويخلطوا تاريخ الأنبياء (عليهم السلام) الحافل بالصدق والإخلاص والصفاء باساطير وموهومات من بنات أفكارهم. ويأخذه منهم علماء السوء والجهلة من المؤرخين وينسبونه إلى النبي تارة وإلى ابن عباس وإلى أهل البيت (عليهم السلام) ليصدقهم الناس ولا يتّهموا بالإختلاق والكذب. ثامناً: ولم يكتفِ أعداء بني هاشم والوضّاعون من أذناب معاوية وحاشيته إلاّ أن زادوا على استاذهم بأن جعلوا من عبد المطلب مشركاً وعابداً للوثن ويتقرب إلى هبل كبير الأصنام كما في الرواية الثانية، ويستقسم بالإزلام والأنصاب التي يصرح القرآن بأنها رجس من عمل الشيطان. ويذبح الإبل قرباناً للأصنام ولو أُتيح له ذبح عبدالله لكان ذبحه عند قدمي هبل قرباناً وتقرباً إليه، فما أفضعها من تهمة إلى أطهر رجل في العرب. وشيخهم وكفيل نبيهم!! فما أن جعله معاوية قاتلاً للنفس البريئة وسفاكاً للدماء، حتى زادوا عليه وجعلوه عابداً للوثن، بل جعلوا كل الناس تدافع عن عبدالله من أخوته واخواله والغرباء من سائر القبائل والكهنة اليهود، بينما كان يريد أبوه ذبحه، فالخطر الذي كان يتربص بالرسالة والنبي (صلى الله

عليه وآله) كان في الحقيقة من كفيله وجده عبد المطلب لولا أن تدخل العرب ومنعوه من ذلك!! وأمّا ما ورد من أنّ دية الرجل مائة من الأبل فهي سنّة وضعها عبد المطلب مع تشريعات إنسانية أخرى بعد أن كانت الدية عند أهل الكتاب عشرة من الأبل، ولا إشكال في حسن هذه الخطوات الشجاعة من مثل عبد المطلب، ولا حاجة إلى اختلاق تلك الأسطورة الظالمة، كما قيل في تشريع إبراهيم لعدة من السنن منها الختان، فيذكر اليهود أنّ إبراهيم أوّل من أختتن وختن معه إسماعيل وإسحاق وعمره قد تجاوز الثمانين حينذاك، بينما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أن بعض الأنبياء (عليهم السلام) ولدوا مختونين ومنهم إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (صلى الله عليه وآله) كرامة لهم، ولأنّهم ولدوا في ظروف غير طبيعة وبيئة كافرة لم تسنح لوالديهما ختانهم، فليس كل سنّة شرعها إبراهيم (عليه السلام) أو عبد المطلب لابدّ أن تستند إلى حادثة معينة يكون إثمها في الغالب أكثر من نفعها. تاسعاً: ثم هل بلغ قحط الرجال في مكة والمدينة حتى يذهب عبد المطلب إلى امرأة كاهنة تسكن خيبر اليهودية فتحلّ له المشكلة؟ وهل كانت هذه العجوز مرجع الأُمة في ذلك الوقت؟ ولماذا لم نسمع لها خبراً إلاّفي هذه الاسطورة، مع أن فضلها على البشرية عظيم يكاد يكون مثل فضل آمنة وخديجة؟ ولو أنها أقرّت عبد المطلب على الذبح فما كان مصير البشرية؟ وهل أنّ هذه المسألة هي نظرية اينشتاين يصعب حلها إلاّ ببركة تلك الكاهنة؟ وهل يصح أن يطلب عبد المطلب كثرة الأولاد من أجل مواجهة قريش وهو شيخهم وكبيرهم والنافذ حكمه فيهم؟ وما عسى أن يصنع عشرة أولاد في مقابل قبائل قريش وابطالها إذا أرادوا بعبد المطلب سوءاً؟ وإذا كان في حاجة ماسة إلى الأولاد فكيف يضحي بواحد منهم، وهل وهل.. إلى عشرات من الأسئلة التي تهب للدفاع عن جدّ النبي (صلى الله عليه وآله) وشيخ بني هاشم أمام هذه التهمة الشنيعة. عاشراً: إنّ المحقق لدى علماء الأصول وما أكّد عليه أهل البيت (عليهم

السلام) أنّ الرواية مهما بلغت من كثرة الأسانيد لا ينبغي لها أن تعارض القرآن الكريم، وهذه الروايات المذكورة مع شدة ضعفها وتهافتها نجدها معارضة للقرآن الكريم فيضرب بها عرض الجدار كما ورد عن أهل البيت (عليهم السلام)، وذلك أنّ القرآن الكريم يؤكد إسلام وإيمان آباء النبي (صلى الله عليه وآله) ويقول: (وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِين) وقد أجمع العلماء والمفسرون على هذا المعنى طبقاً لهذه الآية الشريفة، ومن ذلك قولا امير المؤمين في نهج البلاغة: «وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، وسيّد عباده، كلما نسخ الله الخلق فرقتين جعله في خيرهما، لم يسهم فيه عاهر، ولا ضرب فيه فاجر» ولكن الروايات المذكورة في نذر عبد المطلب تصرح بشركه وعبادته للوثن، ولا يمكن الفصل ورفض هذا القسم من الرواية وقبول الباقي، لأنّها تكاد تكون كتلة واحدة من السلبيات ومجموعة متكاملة من التجديف وسلسلة مترابطة من التهم والخزعبلات. دفاع فاشل: هذا والعجيب أنّ المحقق الجليل السيد جعفر مرتضى العاملي، مع تظلّعه في التاريخ الإسلامي وتطهيره له من الكثير من الأساطير والأخبار الموضوعة ودفاعه مشكوراً عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل البيت (عليهم السلام) من مقولات المضلّين وأخبار المغرضين، نجده عندما يصل إلى نذر عبد المطلب ينكسر قلمه البتار وينحو منحى علماء العامة في ضعيف تبريراتهم وهزيل استحساناتهم في دفاعهم عن بعض الصحابة، فيقول ما هذا نصه: «والجواب: إننا نلاحظ: أنّ عبد المطلب قد سار في إيمانه سيراً تكاملياً.. فنجده في أوّل أمره يسمي أبناءه بـ«بعد مناف» ومناف إسم صنم، و«عبد العزى» والعزى كذلك، ولكنه يترقى ويتقدم حتى يبلغ به الأمر حداً من التسليم والإيمان بالله أن أرعب إيمانه هذا أبرهه صاحب الفيل كما يذكره المؤرخون.. وقد بلغ الحد الإيماني الأعلى بعد ولادة حفيده محمد (صلى الله عليه وآله) حيث سمع ورأى الكثير من العلامات الدالة على نبوّته بأُم عينه وشهد وعاين الكثير من الكرامات والدلالات

القطعية.. وعلى هذا فلا مانع من أن يكون اعتقاده أولاً: أنّه يرى لنفسه الحق في تصرف كهذا. ونذر كهذا، ولم يكن مستهجناً لدى العرف آنئذ. أضف إلى ذلك أنّه لم يثبت عدم جواز نذر كهذا في الشرايع السابقة، فقد نذرت امرأة عمران ما في بطنها محرراً لخدمة بيوت الله، وامر الله تعالى نبيه إبراهيم بذبح ولده إسماعيل». ولا ندري أيّاً من هذا الكلام نردّ، وأية فقرة لا تتهاوى أمام قليل من التأمل، وقد قيل «لابد للفارس من كبوة»، ولا يصح مبارزة الكلام الأعزل من سلاح البرهان كهذا الكلام، ولكنه أمر أضطررنا إليه، ولنبدأ مما إنتهى إليه: أمّا قوله: أنّه لم يثبت عدم جواز نذر كهذا في الشرايع السابقة، فهل جميع جزئيات الحياة واردة في الشرايع السابقة إلاّ هذه، فيستدل عليها باصالة البراءة؟ ثم إنّ الثابت حرمة القتل لا النذر بالقتل، وكذلك حرمة الخمر لا النذر بشرب الخمر، وحرمة السرقة، لا حرمة النذر بذلك، فلو نذر السرقة والزنا والخيانة لأضحت حلالاً، وهكذا تكون المحرمات والكبائر حلالاً بمجرد النذر، بل تكون واجبة، لأنه يجب الوفاء بالنذر، ولم يرد في القرآن ولا في سائر الشرايع حرمة نذر المعصية، وهنيئاً لأصحاب الكبائر نعيمهم!! ثم إن قياسه قتل النفس المحترمة على نذر امرأة عمران ما في بطنها لخدمة بيوت الله لهو قياس يتعجب منه أبو حنيفة، فأين هذا من ذاك، وأين قتل الولد من جعله خادماً لبيت الله. وأمّا قوله، أنّه يرى لنفسه الحق في تصرف كهذا، فكل القتلة واللصوص وقطاع الطرق والعواهر يرون لأنفسهم الحق في تصرفاتهم، ولا نعلم الفرق بينها. وقوله: إن ذلك لم يكن مستهجناً لدى العرف، لعجيب، فما هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، فإذا لم تدرك فطرة الناس في جميع الاعصار قباحة قتل النفس المحترمة فماذا تدرك بعد ذاك؟ مع أنّ الكثير ممن كانوا معه قد نهوه ومنعوه عن هذه الجريمة حتى اجبروه أن يحتكم إلى كاهنة، كما تقول الروايات، ثم اين الدليل على هذا الادعاء، هل هو فيوأد البنات؟ فهو أيضاً كان مستهجناً فطرياً، إلاّ أن

ظروف العرب القاسية قد تجبرهم على وأد البنات لا قتل الأولاد من دون سبب. أمّا حديثه عن السير التكاملي لعبد المطلب فهو ثالثة الاثافي، وكأنه يوافق ضمنياً على شرك عبد المطلب ويقرّ بعبادته للوثن في بداية الأمر، ولهذا سمّى اسم أولاده عبد مناف وعبد العزّى، وكذلك أراد التضحية بولده عبد الله فداء للصنم، ثم يتكامل فجأة وبعد أن تجاوز السبعين إلى ذلك المؤمن الذي يقف أمام أبرهة، وهذا التكامل التدريجي!! حصل في سنة واحدة أو ثلاث منذ أن أراد ذبح عبدالله للصنم حتى ولادة النبي (صلى الله عليه وآله) في عام الفيل، لأنّ الروايات تؤكد أنّ عبد الله بلغ مبلغ الرجال حينما أراد أبوه ذبحه فالى ساعة الذبح كان عبد المطلب باقياً على شركه وهو حينئذ قد تجاوز السبعين، وبعد أن ذبح مائة من الإبل زوج ابنه عبد الله من آمنة. وبعد سنة او أقل يتكامل إيمان هذا الشيخ من تحت الصفر إلى درجة الغليان!. وإذا لم يوافق السيد على الذبح أمام الصنم بحجة أنّه أعلى شأناً من ذلك، فلماذا قبل هذا الشأن ولمّح إلى شركه في شبابه وكهولته؟ أمّا سبب التسمية فإنّ أسماء الأصنام لعلها كانت في السابق يقصد بها الخالق جل وعلا أو صفاته أو أسماء لأولياء، ثم سميت بها الأصنام تبركاً كما يذكر السيد الطباطبائي في الميزان عن ابن عباس أن أسماء الأصنام في زمن نوح كانت اسماء رجال صالحين، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً، وسموها بأسمائهم ففعلوا وكما هو الحال في تماثيل بودا. ولماذا لا نحمل عمله هذا على التقية؟ فبحكم كونه زعيم قريش عليه أن يتظاهر بأنه منهم، فلو علموا به إنساناً موحداً لرفضوه وحاربوه، وخسر النبي (صلى الله عليه وآله) أعظم كفيل له، وهكذا صنع أبو طالب، فلا شك في إيمانه وإسلامه عند الشيعة، إلاّ أنّه كان يتّقي منهم تقاة للحفاظ على النبي (صلى الله عليه وآله)، ولماذا لا نقول أن بعض أولاده غيّروا أسماءهم تبعاً للبيئة كما يحصل هذا الأمر كثيراً؟ وكل هذه

الاحتمالات أهون من الطعن على عبد المطلب وطرح الروايات الأكيدة على طهارته وعلو درجته، مضافاً إلى الأدلة العقلية على طهارة آباء النبيين وإيمانهم، واجماع الطائفة. قال الشيخ الطوسي: «اعتقادنا في اباء النبي (صلى الله عليه وآله) أنّهم مسلمون من آدم إلى أبيه عبدالله.. ». ويقول العلامة المجلسي: «اتفقت الإمامية رضوان الله عليهم على أنّ والدي الرسول وكل أجداده إلى آدم (عليه السلام) كانوا مسلمين، بل كانوا من الصديقين: أمّا أنبياء مرسلين أو أوصياء معصومين، ولعلّ بعضهم لم يظهر الإسلام لتقية أو مصلحة دينية» وهذه الرواية في قصة نذر عبد المطلب هي السبب في طعن أهل السنة في عبد المطلب وإيمانه، يقول أحمد حسين المصري في كتابه «محمد نبي الإنسانية». «.. وما مرّ بنا من تاريخ عبد المطلب يقطع بأنه كان وثنياً مشركاً ككل مشركي مكة، فقد رأينا!! كيف يوشك أن يذبح ابنه تحت أقدام هبل، وكيف يلجأ إلى العرافة ليستفتيها ويستقسم بالأزلام.. ». ـ من كتاب "منهاج الرسل"

ضلع ادم.. خلق المرأة في التراث الديني

إذا أردنا البحث في الرواسب التاريخية للفكر الديني التي تقف موقفاً سلبياً من المرأة، فلابدّ من التوغل إلى حيث الجذور واستجلاء موطن الخلل في هذا النمط من التفكير، وأول شيء يطالعنا في الموروث الديني حول موقع المرأة ومكانتها من الرجل هو الروايات المتعلقة بكيفية خلق «حواء» فجميع الروايات الواردة في المصادر الحديثية من الفريقين تنتهي إلى فرضية مسلّمة وهي أنّ الله تعالى خلق «آدم» أولاً ثم خلق «حواء»، (وهذا أول الوهن)، وهناك اختلاف في كيفية خلقها على نحوين: ـ طائفة من

الروايات تصرّح أنّ الله تعالى خلقها من الضلع الأيسر لآدم (وهو ما ورد في التوراة أيضاً) ومن ذلك ما أورده البخاري في صحيحه: «استوصوا بالنساء فإنّ المرأة خلقت من ضلع وإن اعوج شيء في الضلع أعلاه فان ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل اعوجاً، فاستوصوا بالنساء». وذكر صاحب المنار أيضاً في ذيل تفسيره للآية من سورة الأعراف أنّ ابن حبان روى عن أبي هريرة: «أنّ المرأة خلقت من ضلع أعوج». ـ ما ورد في المصادر الشيعية وعليه جلّ علماء الشيعة أنّ حواء خلقت من فاضل طينة آدم، وهو ما رواه عمرو بن أبي المقدام عن أبيه قال «سألت أبا جعفر»: من أي شيء خلق الله حواء؟ فقال: «أي شيء يقولون هذا الخلق؟». قلت: يقولون إنّ الله خلقها من ضلع من أضلاع آدم. فقال: «كذبوا أكان الله يعجزه أن يخلقها من غير ضلعه؟» فقلت: جعلت فداك من أي شيء خلقها؟ فقال: «أخبرني أبي عن آبائه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : إنّ الله تبارك وتعالى قبض قبضة من طين فخلقها بيمينه . وكلتا يديه يمين . فخلق منها آدم، وفضلت فضلة من الطين فخلق منها حواء». وهذه خلاصة ما ورد عن خلق حواء في المصادر الروائية وكتب التفسير، وكما هو معلوم فإنّ العنصر الذكوري وتفضيل الرجل على المرأة في هذه الروايات لا يخفى على أحد، فكون آدم هو الأصل والمخلوق الأول من البشر وحواء هي الفرع والمخلوق بالتبع يلقي بظلاله وتداعياته الثقافية والنفسية على وعي الإنسان والمرأة بالذات وأنّها ما خلقت إلاّلغرض إيناس الرجل وإشباع غريزته وإخراجه من حالة الانفراد والوحشة كما ذكرت ذلك بعض الروايات، وبديهي أنّ مثل هذه المفاهيم بإمكانها أن تعبّد الطريق في حركة التشريع والتقنين على مستوى هظم المرأة حقوقها المشروعة والتعامل معها كإنسان من الدرجة الثانية. والآن لنرى مدى صحة ومعقولية مثل هذه المضامين الروائية في معيار العقل والنصوص القرآنية.. أمّا كون المرأة (حواء) خلقت من ضلع آدم الأيسر فقد تكفلت

الرواية الثانية بردّه وتزييفه، فهل أنّ الله عاجز عن خلقها من غير ضلعه؟ ولماذا الضلع وليس شيئاً آخر، وكيف أنّ آدم خلق من طين دخلت في تكوينه عناصر كثيرة من الماء والحديد والكلس والصوديوم والكربون وغير ذلك من عناصر الطبيعة، ولم تخلق حواء التي تماثله في الخلقة على مستوى العناصر البيولوجية والفسيولوجية، سوى من عنصر الكلس الذي في العظام؟ والأغرب من ذلك أنّ هؤلاء المحدّثين والمفسرين لم يتعبوا أنفسهم بالكشف عن زيف مثل هذه الروايات بالتحرك لإثبات الحقيقة من موقع عدّ أضلاع الجانب الأيمن في أبدانهم للتأكد أنّها لا تقلّ عن اضلاع الجانب الأيسر!! وعلى أية حال لا نطيل في مناقشة الروايات من النمط الأول رغم أنّ بعض علماء أهل السنّة تلقوها بالقبول وتوقف صاحب المنار في قبولها أو ردّها مع كونه من أصحاب الفكر النيّر، لا بسبب مخالفتها للعقل، بل لكون هذا المعنى وارد في التوراة وقد أمرنا نبينا (صلى الله عليه وآله) أن لا نصدق أهل الكتاب ولا نكذبهم فيما لا نصّ فيه عندنا لاحتماله، فنحن نعمل بأمره (صلى الله عليه وآله) في هذا الخبر كما يقول صاحب المنار، وذهب بعضهم إلى تأويل الحديث بأنّ المراد منه أنّ المرأة ذات إعوجاج شديد بطبعها لا يمكن إصلاحه كما هو الحال في الضلع فان أراد الشخص تقويمه كسره، وهذا هو ما ورد في المصادر الشيعية أيضاً. أمّا بالنسبة إلى الرواية الثانية فنتساءل بدورنا كما تساءلت الرواية في ردّها على الأُولى، هل كان الله عزّ وجلّ يعجزه خلقها من غير فضلة آدم، كأن يخلقها من طين آخر؟ وهل كان هناك قحط في الطين حتى يضطر الله تعالى لخلقها من فاضل طينة آدم؟ ولماذا هذا التحقير للمرأة بأنّها خلقت من فاضل طينة الرجل؟ وهل يسري هذا الحكم على جميع الاناث في عالم الحيوانات والحشرات أو نقول بأنّها خلقت مع الذكر سوية؟ ثم ما عسى أن يكون مقدار الفضلة التي يمكن صناعة إنسان آخر مثل الإنسان الأول أو أقصر منه بقليل، لأنّ الفضلة

عادة تكون قليلة كما في فضلة الثوب أو البناء وأمثال ذلك؟ ثم إنّ وجود الجهاز التناسلي في الرجل وعلم الله تعالى بأنّ الرجل لا يمكنه التناسل لوحده يقتضي القول بأنّ الله كان قد قرر أن يخلق المرأة من أول الأمر لا أن آدم استوحش من الوحدة وطلب من الله المؤنس، فعلى مبنى هؤلاء يكون الله تعالى جاهلاً بمقدار ما يكفي من الطين لصنع آدم، فلما صنعه زادت منه فضلة، وبذلك يقيسون الله تعالى على البنّاء من البشر الذي يبني البيت فيزيد عادة بعض الجصّ والآجر والاسمنت بعد تمامية البناء، وإلاّ فلو كان الله تعالى عالماً من أول الأمر بمقدار ما يستهلكه صنع آدم من الطين، فكيف تبقى فضلة؟ وإذا قلنا بأنّه تعالى قد تعمد ذلك ليخلق منها حواء، فلماذا نسميها فضله؟ وهل هذا إلاّ لغرض الاستخفاف بالمرأة وتحقيرها؟! إلى غير ذلك من علامات الاستفهام التي تواجه مدلول هذه الرواية لو سلّمنا بصحة سندها. والآن لنعرض هذه المسألة على القرآن الكريم ليجيبنا على مسألتنا هذه، وهي كيف خلق الله حواء؟ إنّ أول ما يلفت نظرنا في أجواء الآيات الكريمة أنّها لا تقر مفهوم أولية خلق آدم وبعدية خلق حواء اطلاقاً، والشيء الذي يصرح به القرآن الكريم أن آدم هو أول خليفة لله تعالى على الأرض لا أنّه أول مخلوق من البشر، ففي سورة البقرة نقرأ هذا المعنى بوضوح في قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الاَرْضِ خَلِيفَةً..). أمّا من هو أول إنسان خلقه الله تعالى؟ هل هو آدم أم حواء؟ فالقرآن ساكت عن هذه المسألة. وفي آية أُخرى نقرأ قوله تعالى: (يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْس وَاحِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا..). أمّا من هو الزوج؟ هل هو آدم أم حواء؟ ونحن نعرف أنّ «الزوج» في العربية يطلق على الرجل والمرأة، فكما من المحتمل أن يكون المقصود بالنفس الواحدة هو آدم وقد خلق منها زوجها وهي حواء، فكذلك يمكن القول بأنّ النفس الواحدة حواء وقد خلق منها آدم، رغم أنّ الأقرب إلى أجواء الآية والأكثر انسجاماً مع العقل أن يكونا قد خلقا سوية، بأن

كانت هناك نفس واحدة ثم انشطرت إلى قسمين، أو كما يقول صاحب المنار: «إذا كانت جماهير المفسّرين فسّروا النفس الواحدة هنا بآدم فهم لم يأخذوا ذلك من نصّ الآية ولا من ظاهرها بل من المسألة المسلّمة عندهم وهي أنّ آدم ابو البشر». ويقول أيضاً: «المتبادر من لفظ النفس بصرف النظر عن الروايات والتقاليد المسلّمات أنّها هي الماهية أو الحقيقة التي كان بها الإنسان هو هذا الكائن الممتاز على غيره من الكائنات أي خلقكم من جنس واحد وحقيقة واحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون هذه الحقيقة بدأت بآدم كما عليه أهل الكتاب وجمهور المسلمين أو بدأت بغيره وانقرضوا كما قال بعض الشيعة والصوفية أو بدأت بعدّة اصول انبثّ منها عدّة أصناف كما عليه بعض الباحثين». هذا ولكن أقوى شاهد من القرآن على أنّ النفس الواحدة هنا لا يراد بها آدم هو ما ورد في الآية من سورة الأعراف التي أوردت نفس هذا المضمون مع اختلاف يسير حيث تقول الآية: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْس وَاحِدَة وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنْ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ). فواضح من سياق هذه الآية الشريفة أنّها تنسب الشرك للأب والأُم «جعلا له شركاء» ولا يمكن أن يقصد بها النبي آدم، بل جنس الذكر والأُنثى كما قال صاحب المنار نقلاً عن صاحب الانتصاف الذي قال «وأسلم من هذين التفسيرين أن يكون المراد جنسي الذكر والأُنثى لا يقصد فيه إلى معيّن، وكان المعنى والله أعلم، خلقكم جنساً واحداً وجعل أزواجكم منكم أيضاً لتسكنوا إليها فلما تغشى الجنس الذي هو الذكر الجنس الآخر الذي هو الأُنثى جرى من هذين الجنسين كيت وكيت». هذا وقد ذهب صاحب الأمثل إلى ما يقرب من هذا الرأي في تفسيره لهذه الآية من سورة الأعراف وأنّ النفس الواحدة هنا يراد بها الواحد النوعي، أي أنّ الله تعالى خلقكم جميعاً من نوع واحد

كما خلق أزواجكم من جنسكم أيضاً، وهذا في مقابل من يقول بأنّ المراد منه هو الواحد الشخصي وهو آدم، كما عليه أكثر المفسّرين من السنة والشيعة تبعاً لما ورد لديهم من الروايات التي تصرّح بذلك، وأورد هذا المفسّر عدّة قرائن لتأييد أنّ المراد من الآية الواحد النوعي رغم أنّه ذهب في تفسير الآية من سورة النساء والمذكورة آنفاً إلى أنّ المراد بالنفس الواحدة هو الواحد الشخصي لا النوعي، ونحن لا نرى فرقاً بين محتوى الآيتين في كلمة «النفس الواحدة» فلا وجه لهذا التناقض في الرأي في الموردين، وإن هو إلاّبسبب الروايات الواردة في هذا الشأن، وقد ذكرنا في أبحاثنا التفسيرية أنّ من الخطأ في عملية التفسير الاعتماد على الروايات الكثيرة المتضاربة في استجلاء المراد من النص، بل علينا التدبّر في نفس الآيات القرآنية عملاً بقوله تعالى: (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوب أَقْفَالُهَا). فتحصل مما تقدم أنّ القرآن والعقل لا يؤيدان خلق حواء من آدم ولا أنّها خلقت بعد آدم ولا أنّ الغرض من خلقها إنّما هو تسلية آدم وإزالة الوحشة عنه، بل الغرض من خلق المرأة هو نفسه الغرض من خلق الرجل وإنّهما خلقا سوية من نفس واحدة أي من جنس واحد.

المجتمع المدني وحقوق الانسان

اعتاد أصحاب العقل السلفي على النظر إلى حقوق الإنسان المطروحة دولياً من قبل هيئة الأُمم المتحدة، بنظرة سلبية وأنّها حقوق زائفة ما أنزل الله بها من سلطان، وأنّ المسلمين غير محتاجين للإعتراف بهذه الحقوق، فالدين الإسلامي والشريعة السماوية لم تترك شيئا من حقوق الإنسان المشروعة إلاّ وذكرتها، أي أنّ ما كان صحيحا من الحقوق المذكورة في لائحة حقوق الإنسان فقد ورد في الشريعة السماوية حتما، وما لم

يرد فيها فهو باطل ولا حاجة لنا به. ومنهم من تحرك نحو الاستفادة من هذه اللائحة بعد أن لم يجد ما توقعه من الحقوق في مفاهيمنا الدينية، وعمل على التوفيق بينها وبين مباديء الدين الإسلامي وسماها «حقوق الإنسان الإسلامية» ونلاحظ مثل هذا التحرك في أروقة منظمة المؤتمر الإسلامي أيضا. مقدمة تاريخية ومن الضروري أن نشير إلى أنّ ارهاصات حقوق الإنسان بدأت منذ القرن الثالث عشر الميلادي وفي بريطانيا بالذات حيث تم التوقيع على الوثيقة الكبرى عام م على أثر ثورة الشعب في مواجهة طغيان الملك، ثم أُلحقت بوثيقة (اعلان الحقوق) وقانون التسوية عام م، وبعدها تم اعلان حقوق الإنسان في امريكا عام م أثر اعلان الاستقلال، وقد تضمن مبدأ المساواة بين الناس وحقهم في الحياة والحرية والسعادة وحق الشعب في التمرد والتصدي للدولة في حالة انحرافها عن هذه المباديء، ونلاحظ بعد ذلك اعلان فرنسا لحقوق الإنسان سنة حيث بدأ بالعبارة التالية: «يولد الناس أحرارا ومتساوين في الحقوق»، ثم سرت في سائر الدول الغربية مع إجراء بعض التعديلات الدستورية، ولكن بقيت هذه الحقوق محبوسة في دائرة الدستور الأساسي لكل دولة ولم تكتسب بعد صيغة العالمية، حتى جاء دور عصبة الأُمم فأعلنت في مواثيقها حقوق الإنسان عام م بعد انتهاء الحرب العالمية الأُولى. ولما لم تتمكن عصبة الأُمم بهذا الميثاق من الوقوف أمام اندلاع الحرب العالمية الثانية كما اريد منها ذلك، تمّ تأسيس هيئة الأُمم المتحدة للحيلولة دون وقوع مثل هذه الكوارث البشرية وتمّ إصدار (الاعلان العالمي لحقوق الإنسان) في عام م وصدقته الجميعية العمومية لمنظمة الأُمم المتحدة في نفس العام، وتتألف بنوده من ثلاثين مادة وتتضمّن حقوق الإنسان في مجال الحريات الأساسية والعدالة الاجتماعية والأُسرة. فعلى مستوى الحريات الأساسية أكد هذا الميثاق الدولي حرية الإنسان الشخصية والقانونية وتحريم الرق، ومنع التعذيب، وحرية الفكر والرأي، وحق الملكيةالخاصة، والمسكن، والشرف

والسمعة وما إلى ذلك. وعلى مستوى الحياة الاجتماعية تمّ التأكيد على مساواة المواطنين أمام القانون وعدم التمييز بينهم والتمتع بالجنسية واختيار البلد وحق اللجوء فراراً من الاضطهاد. وفي دائرة القضاء والعقوبات فالأساس هو براءة الذمة، ومنع إلقاء القبض أو السجن أو النفي قبل إثبات التهمة، وحق التقاضي العلني والتزام الشرعية في العقوبات. وفي نطاق الأُسرة أقرّ الميثاق الدولي حق الزواج وتشكيل الأُسرة وحق المرأة في الحياة والأمن وحقوق الأُمومة والطفولة وحق اختيار تربية الأولاد. وعلى مستوى العدالة الاجتماعية تمّ التأكيد على حق العمل، حق الراحة والرفاه، مجانية التعليم، المساهمة في حياة المجتمع الثقافية والفنية والادبية وأمثال ذلك. وهذه الحقوق كماترى جعلت الأصالة فيها للإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن عقائده وأفكاره وجنسه ولونه خلافا لما كان سائدا في الحضارات البشرية السالفة، وهي كماترى تتفق في الأصل مع المفهوم القرآني في جعل الأصالة للإنسان بما هوإنسان لا بما هو مسلم ولذلك يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الاسراء: . ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾المؤمنون: . وأمّا ما ورد في الأحكام الفقهية من تفضيل المسلمين في بعض الحقوق على أهل الكتاب فلا يرتبط بالمفاهيم الإسلامية الكلية عن حقوق الإنسان، بل هي قوانين روعيت فيها مقتضيات الزمان والمكان لذلك المجتمع الإسلامي ولا يصح القول بأنّها من ثوابت الشريعة وكليات الدين. وعلى أية حال، فإنّ الإسلام والاعلان العالمي لحقوق الإنسان يشتركان في الأصل، وينفرد الاعلان المذكور بطرحه حقوق الإنسان على المستوى الدولي وفي اطار الروابط بين الشعوب والمجتمعات البشرية، فهي أي الحقوق الدولية من المواضيع المستحدثة التي تهدف رسم نمط العلاقات وتقنين الروابط بين المجتمعات البشرية ضمن ميثاق مشترك يوافق عليه المسلم والمسيحي، والمؤمن والملحد، والأبيض والأسود وهكذا، بينما تقتصر حقوق الإنسان في

الإسلام على حقوقه ضمن دائرة المجتمع الإسلامي فقط تاركا العلاقات الدولية والروابط بين الشعوب تتخذ مجراها الطبيعي وتخضع لظروف المرحلة من الغزو وعدم رسم حدود مصطنعة بين دار الإسلام ودار الحرب واستعباد الأسرى وسائر الأعراف الاجتماعية والسياسية التي كانت تحكم تلك المجتمعات على المستويين الثقافي والاجتماعي. وبعبارة أُخرى: إنّ الدول الغربية لما رأت فداحة الاضرار المادية البشرية التي خلفتها الحربين العالميين الاولى والثانية صاروا في صدد وضع ميثاق يحمي البشرية من ويلات هذه الحروب ويرسم للمجتمعات البشرية طريق العيش بسلام على أساس من احترام الإنسان لذاته وبما هو إنسان، وكل ما سوى ذلك يمكن أن يكون مصدرا للحرب كالدين في الحروب الصليبية، والعرق في النازية، والايديولوجية في الماركسية وغير ذلك، وهذا الموضوع لا يتقاطع مع المفاهيم الإسلامية عن حقوق الإنسان حتى ينبري بعض الكتّاب المسلمين لنقد تلك اللائحة الدولية والدعوة لتأسيس حقوق الإنسان الإسلامية. حقوق الإنسان من منظور إسلامي سبق للأحزاب الإسلامية والمجاميع العلمية في الوطن العربي والإسلامي إصدار العديد من الدساتير المقترحة حول حقوق الإنسان من منظور إسلامي من قبيل ما صدر عن جمعية الاخوان المسلمين في مصر، ومجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف ومشروع رابطة العالم الإسلامي، سوى ما أصدره الكتّاب الأسلاميون في هذا المجال من كتب ومقالات كثيرة تتناول البنى التحتية والمفردات التفصيلية للحقوق في نظر الإسلام مقارنة بما ورد في الحقوق الوضعية الغربية وخاصة ما ورد في لائحة حقوق الإنسان. ولكن أول إصدار رسمي يصدر عن الدول الإسلامية في هذا الشأن هو ما أقرّه مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية في عام م في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في القاهرة وقد جاء فيه: «مساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التى تهدف إلى حمايته من الاستغلال

والاضطهاد، وتهتدي إلى تأكيد حريته وحقوقه في الحياة الكريمة تتفق مع الشريعة الإسلامية.. وإيمانا بأنّ الحقوق الإنسانية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كليا أو جزئيا.. إنّ الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، تأسيسا على ذلك تعلن ما يلي.. » وقد تضمن الاعلان خمسا وعشرين مادة، تحدثت عن المساواة في أصل الكرامة والتكليف، حق الحياة، حق بناء الأُسرة، حق الطفل في التربية والرعاية، حق التعليم، حق العمل الذي تكفله الدولة والمجتمع لكل قادر عليه، حرية الرأي، حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها. وكان مما جاء في المادة الخامسة والعشرين: «الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة» وعندما نقرأ المواد المذكورة في هذا الاعلان لحقوق الإنسان الإسلامية لا نجد فرقا جوهريا مع حقوق الإنسان المذكورة في لائحة هيئة الأُمم المتحدة سوى بعض القيود المذكورة في اعلان القاهرة التي تكبل هذه اللائحة بما ورد في النصوص الإسلامية وتجعلها محكومة للموروث الفقهي واجتهادات الفقهاء المتباينة أحيانا، وبالتالي لا يمكنها الانفتاح على أجواء المجتمعات الإسلامية المعاصرة على مستوى التطبيق والممارسة، وأساسا كيف يمكن أن تكون الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير مواد هذه الوثيقة كما جاء في البيان المذكور ونحن نعلم أنّ الشريعة الإسلامية الحقة ليست في متناول أحد من المسلمين، والموجود منها هو اجتهادات متنوعة وفكر بشري قد يخطيء وقد يصيب، فكيف يكون هذا الفكر البشري المتضارب والفهم المتنوع للنصوص الدينية هو المعيار للحقوق؟ ولماذا لا يكون المعيار هو ما يدركه الوجدان البشري والفطرة الإنسانية من حقوق تربط الإنسان بأخيه الإنسان بعيدا عن كل إشكال التفرقة في اللغة والدين والقومية وما إلى ذلك؟ المشكلة التي يعاني منها أرباب الفكر الإسلامي التقليدي في دائرة الحقوق

والأخلاق هو أنّهم تصوروا وجود اختلاف أو تباين بين التشريع البشري والتشريع الإلهي في صياغة مفردات الحقوق وتفاصيل الأخلاق، في حين أنّ الاختلاف المزعوم هو اختلاف ظاهري فقط، كما في اختلاف ماء المطر النازل من السماء عن ماء النهر النابع من العيون، وحقيقتهما واحدة حيث إنّ العيون بدورها تستقي ماءها من الأمطار ومن الثلوج في أعالي الجبال، وهكذا فيما نحن فيه، فالوجدان البشري نور رباني وروح إلهي نفخه الله في الإنسان ليدرك الخير والشر الحقيقيين، كما قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاها﴾ الشمس، . فهو مصدر إلهي في أعماق فطرة الإنسان إلى جانب مصدر (الوحي) في عملية التشريع، ولذا قال الحكماء المسلمين: «الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية»، وبهذا أيضا صار العقل أحد مصادر التشريع في الفقه الإسلامي إلى جانب الكتاب والسنة وقرر الأُصوليون أيضا قاعدة «كلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس»، ومن هذا القبيل أيضا ما ورد في الروايات الشريفة عن الإمام الصادق (ع) : «إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنية، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأمّا الباطنة فالعقول» المشكلة التي يعاني منها التفكير الفقهي في أوساطنا الدينية هي أنّ الفقهاء يتعاملون مع الواقع الاجتماعي والسياسي بلغة النصوص الواردة في الموروث الديني، أي يتحركون في عملية الاستنباط واكتشاف الحقوق الفردية والاجتماعية للإنسان من موقع الحجة الظاهرة فقط ولا يعملون على تأسيس وعي أخلاقي وحقوقي قائم على أساس الفطرة والعقل الوجداني أو الحجة الباطنة، ولذلك جاءت آراءهم وتحليلاتهم بعيدة عن أية صيغة عقلائية في دائرة الاختيار الإنساني، أي أنّهم يتحركون في حالة التزاحم بين النص والعقل، أو بين الحجة الظاهرة والحجة الباطنة، من موقع التعبد بالنص على حساب تهميش العقل، أو التعبد بالحجة الظاهرة على حساب اقصاء وتجميد الحجة الباطنة، بينما المفروض هو العكس،

فعندما يقع التزاحم في دائرة الحقوق والأخلاق (لا في دائرة العبادات كالصلاة والصوم) بين الحجة الظاهرة (الوحي والنصوص الوحيانية) وبين الحجة الباطنة (الفطرة والوجدان) لابدّ من الأخذ بالحجة الباطنة وترجيح المرتكزات العقلية في مثل هذه المسائل وكليهما وحي إلهي وإسلامي، إلاّ أنّ أحدهما يستقي من الذات الإلهية من خلال مسيرة فكرية تاريخية لعلماء الإسلام بلغت قرنا حتى يصل بنا إلى المصدر الاساس للتشريع، والآخر يستقي من الذات الإلهية من خلال فاصلة قريبة جدا عن المصدر، أي ما يعيشه الإنسان من حالات وجودية وعلم حضوري بأحكام اللَّه الوجدانية وبما يقذفه اللَّه تعالى في قلبه من إلهام رباني بحسن العدل وقبح الظلم اللذان يمثلان الأصل والأساس لجميع القيم الأخلاقية والقوانين الحقوقية. ومن هنا يتبين الخطأ الذي وقع فيه بعض الكّتاب الإسلاميين والفقهاء التقليديين في دائرة حقوق الإنسان حيث تصوروا أنّ حقوق الإنسان التي وردت في أعلان الأُمم المتحدة هي صياغة بشرية للحقوق، والوارد في النصوص الإسلامية هي صياغة إلهية، ومعلوم أنّ الإلهي أفضل من البشري، والسماوي أفضل من الأرضي، فكان لابدّ من البحث في ركام النصوص وخبايا التراث للعثور على أُصول دينية لحقوق الإنسان والتصدي لحالة الانبهار بالفكر الغربي لدى الشباب المسلم بهذه الطريقة، غافلين عن أنّ نفس هذه المحاولة تستبطن تناقضا منطقيا ينطلق من موقع وصف هذه الحقوق بأنّها إسلامية، أي متطابقة مع الإسلام والحال أنّ الإسلام يجب أن يتطابق مع الحقوق. فنحن نعلم بحقانية الدين الإسلامي وأنّه من اللَّه تعالى لأنّ تعاليمه تتطابق مع الوجدان والعقل الفطري، ونرفض أي دين أو مذهب سماوي أو أرضي إذا كان يتقاطع مع تعاليم الوجدان، ولذلك ورد في الحديث الشريف: »إنّما بعثت لأُتمم مكارم الأخلاق«. فالدين الحق هو الذي يهدف إلى تقوية الأخلاق ودعم الحقوق الفطرية في واقع الإنسان والمجتمع البشري لا أنّ يؤسس لحقوق وأخلاق جديدة ويفرضها

على الإنسان كضرورة دينية وحضارية تعبدية. وهذا هو ما ورد في الخطابات القرآنية للإنسان والبشرية في مجال الأمر بالعدل والاحسان وعمل الخير، والنهي عن الظلم والشر من قبيل قول تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" النحل: . وهنا يقول العلماء بأنّ هذا الأمر هو أمر إرشاديلما حكم به العقل من حسن العدل والاحسان وليس أمرا مولويا تأسيسيا حتى يقال بضرورة التعبد بالنص، أي أنّ مفهوم العدل ومصاديقه يدركها الإنسان بعقله ووجدانه، وإنّما جاءت النصوص الوحيانية لتوكيد هذا المعنى في واقع الإنسان والمجتمع البشري، وبكلمة أُخرى: أنّ هذه النصوص القرآنية أو الوحي الظاهر جاء لتأييد الوحي الباطن وتوكيده، وهذا هو أعظم عمل قام به الأنبياء حيث ربطوا بين الوحي والباطن والوحي الظاهر وأكّدوا للإنسان أنّ ما يجده في أعماق نفسه وفطرته إنّما هي أنوار إلهية مستوحاة من الروح القدسي الذي نفخه الله تعالى فيه، وقد قام الأنبياء بعملية شرح وتفسير لهذه الأحكام الوجدانية، وهو قوله تعالى: "فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ" الغاشية و. فمهمّة النبي تذكير الإنسان بما يجده حاضرا في أعماق نفسه من أحكام أخلاقية وقوانين حقوقية لا أكثر وتثوير عناصر الخير والصلاح، وهو قول أميرالمؤمنين (ع) في نهج البلاغة في حديثه عن الغاية من بعث الأنبياء «ليثيروا فيهم دفائن العقول. » والظاهر أن السبب الذي دفع الفقهاء للجمود على النصوص في دائرة الحقوق أمران: الأول: توهّمهم أن جميع الأحكام الشرعية هي من قبيل العبادات التي يتحرّك فيها المكلّف من موقع التعبّد لأن «دين الله لايصاب بالعقول»، والحال أن المعاملات التي تقوم أساساً على الحقوق ليست كذلك. إذْ بإمكان العقل العملي إدراك وجه المصلحة أو المفسدة فيها، والشاهد على ذلك أن هذه الأحكام «كالبيع والشراء والوكالة والرهن و.. » تبتني أساساً على «سيرة العقلاء» والشارع قد

أمضى هذه السيرة في دائرة المعاملات. والثاني: توهّمهم وجود مصالح خفية أخروية في المعاملات تدعو الفقيه للتعبّد بالنصّ وعدم المرونة في عملية الإستنباط الفقهي حيال هذه الأحكام، في حين أن الغرض منها دنيوي بحت وهو حلّ النزاع والخصومة بين طرفين لا أكثر. مع الشيخ جوادي الآملي في تنظيره لحقوق الإنسان إنّ الرؤية المتقدمة عن حقوق الإنسان الإسلامية تنسجم مع ما ذهبت إليه الأشاعرة، وهم أغلبية علماء أهل السنة، من التحسين والتقبيح الشرعيين، فالعدل هو مارآه الشرع عدلاً لا ما يراه العقل ولذلك كان من اللازم استيحاء الحقوق والقوانين العادلة من الشريعة فقط، وليس للعقل أي دور في صياغة القوانين العادلة، ولكن الغريب أن يصدر هذا الكلام من بعض علماء الشيعة وفقهائهم كالشيخ جوادي الآملي في كتابه (حقوق الإنسان) والمعروف عن علماء الشيعة ومنهم سماحة الشيخ الآملي انهم لا يرون رأي الأشاعرة بل يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين كما هو مذهب المعتزلة في هذه المسألة، وهذا يعني أنّ العدل والظلم ومصاديقهما تدرك بالعقل قبل الشرع، وإلاّ لاستحال إثبات أي شيء يتعلق بالعدل الإلهي أو حقانية الشريعة السماوية أو إثبات هدف الأنبياء وأمثال ذلك مما هو مقرر في علم الكلام، ولكن مع ذلك فانّ الشيخ جوادي الآملي عندما يبحث مسألة حقوق الإنسان يرى رأي الأشاعرة في ضرورة أن تؤخذ هذه الحقوق من الشرع لا من العقل، يقول في كتابه المذكور: « الفصل الثاني: في أنّ حق تعيين حقوق الإنسان من شأن الله فقط: إنّ البعض تصوروا إمكان تدوين حقوق الإنسان بدون الأخذ بنظر الاعتبار إرتباط الإنسان بالكون والرؤية الكونية، إنّ تدوين هذه الائحة المسماة بلائحة حقوق الإنسان وامضائها ليس بصلاح ونفع جميع أو أكثر أفراد البشر في العالم اطلاقا، لأنّ الحق ليس من قبيل الاعتباريات المحضة كالآداب والرسوم والتقاليد العرفية، بل يقوم على أساس الرابطة الخاصة التي تربط الإنسان بالعالم، ولابدّ لتدوين حقوق الإنسان

من قانون أساسي عالمي تدوّن فيه الأُصول الكلية ويعدّ منبعا للقوانين الأُخرى، ومثل هذا القانون الكلي لا يمكن أن يؤخذ من العرف والآداب والتقاليد البشرية، لأنّ منبع هذا الحق يجب أن يكون ثابتا ومشتركا بين أفراد البشر، وهذه الآداب والاعراف متغيرة وغير مشتركة بين الناس، ولهذا كان هذا الحق منحصرا بالله تعالى لانّ الله تعالى عالم على الاطلاق: (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ) يونس: . فمن المحال أن يقع الجهل أو النسيان بحضرته: "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّا" مريم: . ومن جهة أُخرى والكلام لا زال للشيخ الآملي فانّ (الفطرة) هي العنصر المشترك بين الناس والتي يعبّر عنها القرآن الكريم بالروح وهي غير قابلة للتبدل والتغير: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)، واعتبرها القرآن منبعا أصيلاً ولكن المنبع الأهم منها هو (الوحي)، ولهذا أمر القرآن الكريم جميع البشر ومنهم النبي الأكرم أن لا يضعوا قانونا من أنفسهم حيث يقول: "لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ" القيامة: . فاذا كان هذا هو حال النبي، فكيف بغيره من الأشخاص الآخرين. ثم يستدل المؤلف المذكور على هذا المطلب بقوله: «إنّ من الضروري كمقدمة لتعيين حقوق الإنسان أن نعرف الإنسان بجميع حاجاته وأبعاده في الحياة، ومن الواضح أنّ الله تعالى فقط هو الذي يعرف جميع هذه الأبعاد، ومن هنا فان تعيين حقوق الإنسان ينحصر بالله تعالى، وهذا المعنى من الإرتباط الوثيق بين التكوين والتشريع في عالم الوجود ورد في الآيات القرآنية الشريفة من قوله تعالى على لسان نبيّه الكريم: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الانعام: . ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعا وَكَرْها وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾. آل عمران: . فالمعلوم الذي يتضمنه هذا الخطاب الإلهي هو أنّ جميع الكائنات منقادة إلى الله تعالى ومسلّمة أمرها بيده، وعليه فلا ينبغي أن يؤخذ الدين الذي هو مجموعة القوانين والاعتقادات إلاّ من الله تعالى وفق دساتيره وتعلمياته». المناقشة

وهذا الكلام لسماحة الاستاذ الآملي يستحق المناقشة من عدّة وجوه: الأول: ما تقدم من أنّ الحقوق والأخلاق ينبغي أن تؤخذ من خارج دائرة الدين بمقتضى أصل التحسين والتقبيح العقليين الذي يعدّ أصلاً أساسيا ومحوريا لجميع منظومة العقائد لدى الشيعة الإمامية، وإلا لاستحال إثبات حقانية الرسول والرسالة الإلهية كما هو المسّلم به في أُصول الاعتقادات وهذا هو ما نتمسك به لدفع الأديان المحرّفة والمذاهب المنتحلة لمخالفة بعض معتقداتها للعقل كقول المسيحية أنّ عيسى ابن الله وقول اليهود بأنّهم شعب الله المختار وقول الثنوية بوجود إلهين اثنين، إله الخير وإله الشر وأمثال ذلك. هذا على مستوى العقل النظري، أمّا على مستوى الحقوق والأخلاق ومدركات العقل العملي فلا يختلف الحال، فلو أيّد الإسلام وأد البنات، أو قال بجواز اعتداء الأولاد على الوالدين، أو قال بجواز حرق الزوجة وهي حيّة مع زوجها الميت كما في تقاليد قدماء الهندوس، لعلمنا بطلان مثل هذا الدين وإن جاء المبشّر به بألف معجزة لإثبات أنّه مرسل من الله تعالى، وأساسا فاننا لا نعترف بإله ظالم ومعتدٍ اطلاقا، فمثل هذا الإله غير موجود حتى يمكن الاعتراف به والإيمان بوجوده، وليس هناك معيارلمعرفة هذه الأمور قبل الإيمان بالرسالة والدين سوى العقل الفطري والوجدان و حتى بعد الإيمان بالرسالة الإلهية تبقى اصالة العقل وحاكميته على التشريعات الواردة في النصوص محفوظة، فلو أفتى بعض الفقهاء بجواز ضرب الزوجة والأولاد بدون مبرر لرفضنا أن تكون هذه الفتوى مستوحاة من الدين الإلهي والشريعة المقدسة. كل هذا يعني أنّ مسألة الحقوق لا يمكن اقتباسها من الشريعة للزوم الدور، أما ما ورد في الفقه من حق الميراث وتعيين الحصص من قبل الشارع، فليست هي بمعنى الحق المبحوث عنه، وإنّما هي تقدير نصاب السهام في الإرث، فبهذا المعنى يجوز أن يؤخذ تقدير هذه الحصص من الشريعة ولا يستلزم ذلك ظلما على أحد، ومعلوم أنّ هذا المعنى من الحق (أي تعيين

السهام والحصص) خارج عن محل الكلام. هذا وقد تصور بعض الكّتاب الإسلاميين أنّ ما ورد عن الإمام زين العابدين (ع) باسم (رسالة الحقوق) تعبّر عن منظومة ونظام حقوقي متكامل يقوم على محورية الحق تعالى وينطلق من رؤية الرسالة المقدسة للقانون والمباديء الحقوقية في معاملات المجتمع البشري بعامة. والحال أنّه تصور ساذج، لأنّ الرسالة المذكورة وإن جاءت بعنوان الحقوق واستعرضت في مضامينها حقوقا في ظاهر الحال، إلاّ أنّها ليست سوى رسالة أخلاقية لا أكثر، والحق المذكور فيها هو الحق الأخلاقي الذي يدخل في مقولة التكاليف، أي أنّ الخطاب موجّه فيها للإنسان المؤمن بما هو مكلّف بمراعاة هذه الحقوق لا بما أنّ له الحق على الآخرين، ولذلك عندما يقول (ع) مثلاً «إنّ حق جارك أن تخدمه أو تعفو عنه عند الإساءة»، فلا يقصد الحق بالمعنى المعاصر والذي يسوّغ لصاحب الحق المطالبة بحقه عند امتناعك من القيام بخدمته ويشكوك إلى المحكمة كما هو الحال في حق مطالبة الدائن من المدين عند بلوغ الأجل، ولذلك اقتصرت الرسالة على التوصية فقط من دون أن يكون المراد هو عملية التقنين، نعم يمكن أن تصاغ بعض القوانين والمقررات الاجتماعية على ضوئها للإرتباط الوثيق بين الأخلاق والحقوق، ورغم ذلك فانّ هذا لا يعني أنّ القوانين المستقاة من هذه الرسالة الشريفة هي قوانين شرعية بالأصل، ولذلك لم يعتمدها الفقهاء في استنباطاتهم الحقوقية. ثانيا: ما يورده العلمانيون على هذه الاطروحة الإسلامية من تضارب الآراء والفتاوى بين علماء المذاهب الإسلامية في صياغة هذه الحقوق، بل اختلاف الفقهاء من مذهب واحد في هذه المسألة، فاذا لم نستطع ترتيب الحقوق في داخل البيت الإسلامي، فكيف نريد تقنين صياغة شاملة وكاملة لحقوق الإنسان يوافق عليها جميع أفراد البشر من غير المسلمين؟ وإذا قلنا بأنّ المشّرع لهذه الحقوق هو الله تعالى كما رأينا في كلام الاستاذ الآملي، فسوف يثار سؤال عن كيفية اقتباس هذه

الحقوق من الله تعالى ولماذا يجب أن يكون منحصرا بالشريعة الإسلامية، ومعلوم أنّ الملتزم بدين معين، سماوي أو أرضي، له قناعاته بدينه وليس من المعقول أن يجبر على أخذ هذه الحقوق من دين غير دينه وإله غير إلهه، والمفروض بلائحة حقوق الإنسان العالمية أن تكون مستوعبة لجميع الشعوب البشرية على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم وأفكارهم، والطرح المذكور يحصر حقوق الإنسان بالدائرة الإسلامية فقط، وأكثر من ذلك أنّه يحصرها أيضا بدائرة الحقوق الواردة في الفقه الشيعي فقط، أي يحدد هذه الحقوق بحدود الرؤية الشيعية لعدم قبول الشيعة لفقه أهل السنة الذي يقوم على القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ثم تضيق الدائرة في دائرة فقهاء الشيعة أكثر من ذلك حتى تنحصر بفئة خاصة من فقهاء الشيعة الذين يقولون في الحقوق السياسية مثلاً بولاية الفقيه (كما يراها الشيخ الآملي) فعندما يراد تدوين الحقوق السياسية للشعب ومنها حق انتخاب الحاكم وشكل الحكومة نجد أنّ الطرح المذكور لا يوافق على هذا الحق لاعتقاد صاحبه بالتنصيب الإلهي للفقيه على الأُمّة امتدادا لولاية النبي والأئمّة المعصومين (ع) كما قرأنا في الفصل السابق، وهكذا يؤدّي الالتزام بهذه الاطروحة إلى مصادرة كثير من الحقوق المسلّمة للإنسان تحت ستار المشروعية الإلهية للحقوق!!

ثالثا: أمّا بالنسبة إلى الاستدلال بالنصوص على المطلوب، فهو ليس أكثر من قراءة للنصوص في ضوء المسبوقات الفكرية للمؤلف دون أن تكون لها أدنى دلالة على المطلوب، وعلى سبيل المثال الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ القيامة: . على صدور المنع الإلهي للرسول الكريم في مجال التقنين والتشريع وأنّ رسول الله لا يحق له إصدار أي قانون سوى ما ورد في القرآن الكريم، وبحكم الأولوية يسري هذا المنع لجميع أفراد البشر، مع العلم بأنّ هذه الآية الشريفة تعتبر نصا (وليس ظاهرا) في نهي النبي الكريم عن استباق الوحي واستعجاله،

والمعنى كما يقول العلاّمة الطباطبائي في الميزان: «لا تحرك بالوحي لسانك لتأخذه عاجلاً فتسبقنا إلى قراءة ما لم نقرأ بعد، فهو كما مرّ في معنى قوله: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه﴾ طه حيث تقدم في تفسيرها أنّ هذا النهي عن العجل بالقرآن يؤيد ما ورد في الروايات أنّ للقرآن نزولاً على النبي دفعة غير نزوله التدريجي» وهذا يعني أنّ المقصود هو الاستعجال بالقرآن بما هو ألفاظ وعبارات شاملة لكل ما نزل به الوحي من قصص النبيين والأقوام السالفة والمواعظ الاخلاقية والقضايا العقائدية، وليس له دلالة اطلاقا على منع النبي من تشريع قانون اجتماعي أو حكم من أحكام القضاء، مع العلم أن هذه المسألة خلافية بين علماء الإسلام، وهي أنّ النبي هل له حق التشريع أم لا؟ والأكثر ذهبوا إلى تقرير هذا الحق للنبي وأنّ النبي كان يمارس عملية التقنين في دائرة إيجاد الحلول التي تلامس أزمات المجتمع وتحديات الواقع، وهل يعقل أن الشارع المقدس أعطى هذا الحق للفقيه في هذا العصر لكي يمارس التشريع في منطقة الفراغ لما يراه صالحا للأُمّة (حسب رأي الشهيد الصدر)، أو أعطاه الولاية المطلقة على أمر التشريع (كما يراه السيد الخميني وبتبعه الشيخ الآملي) ولا يرى مثل هذا الحق لرسول الله (ص) !! مضافا إلى أنّ ما ورد في القرآن الكريم من القوانين الاجتماعية والأحكام القضائية محدود جدّا بالنسبة لحاجات المجتمع الإسلامي الأول، فالكثير من العقود والمعاهدات والمقررات التي أقرّها النبي الأكرم (ص) ليس لها وجود في القرآن الكريم، أو أنّه أقرّها قبل نزول أي شيء من القرآن يتناول هذا الموضوع كما في معاهدته (ص) مع يهود يثرب التي تعتبر بحق نظام حقوقي كامل في مجال العلاقات السياسية والاجتماعية مع الآخر المخالف، أو ما ورد من واقعة بيعة الأنصار الأُولى والثانية للنبي الأكرم (ص) وما تقرره من بنود، أو قضية اقرار الأُخوة بين المهاجرين والانصار وما يستتتبع ذلك من مسائل حقوقية وغير ذلك. وأمّا استدلاله

بالآية الشريفة: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ سورة الانعام، الآية. على الإرتباط الوثيق بين عالم التكوين وأنّ الله بما أنّه مالك عالم التكوين فهو مالك عالم التشريع أيضا، فالآية الشريفة والآيات المماثلة لها في المضمون ليست ناظرة اطلاقا لمسألة الحقوق الاجتماعية بين أفراد البشر وكيفية بيعهم وتجارتهم ومعاملاتهم وشكل حكومتهم وما إلى ذلك، بل ما يفهم من جو الآية هوالتعلّق القلبي والمعنوي لكل إنسان الذي لابدّ أن يكون مرتبطا بالله تعالى ومتوكلاً عليه لا على الأسباب والعلل الطبيعة أو الاعتبارية الأُخرى، لانّ الله هو ربّ كل شيء وبيده ملكوت كل شيء فكيف اطلب قضاء حاجتي من غيره والحال أنّ هذا الغير محكوم ومربوب لله تعالى، وبعبارة أُخرى أنّ مضمون هذه الآية يقرر التوحيد الأفعالي لا التوحيد التشريعي. ثم على فرض أنّ الآية ناظرة إلى مسألة التشريع، وأنّ المشرع هو الله تعالى فقط وليس للإنسان حق التشريع في عالم الحقوق والقوانين، إلاّ أنّ المسألة المهمّة هي كيفية وصول هذا التشريع إلى الإنسان وهل أن ينحصر بطريق الوحي والحجة الظاهرة، أو أنّ الإنسان يستطيع إدراك هذا التشريع الإلهي بواسطة الوجدان والحجة الباطنة؟ وحصر الوصول بالطريق الأول ليس له مبرر منطقي ولا شرعي، وقد قرأنا آنفا قول الإمام الصادق (ع) من جعل الحجية للعقل إلى جانب الوحي، وأساسا فانّ الخطأ الأساس الذي وقع فيه الإسلاميون في هذا المجال هو اخراج العقل الفطري أو الوجدان عن دائرة التشريع الإلهي وحصرهم التشريع بالوحي، وبهذا تكون حقوق البشر المعلنة في اللائحة العالمية دنيوية وبشرية في مقابل الحقوق الإسلامية الواردة في القرآن والسنة، في حين أن هذا التقابل باطل من الأساس وقد أضحى مبرراً بيد العلمانيين للطعن في الإسلام والحقوق الإسلامية، ولكن لو وسّعنا دائرة التشريع الإلهي لتستوعب ما يصل إلى الإنسان عن طريق الوحي والعقل العملي الذي يشترك فيه جميع أفراد البشر، لحصلنا على نتيجة مهمّة فيما نحن فيه

حيث تكون الحقوق المعلنة في اللائحة المذكورة إسلامية في واقعها ومتطابقة مع الفطرة والمنطق السليم، وما جاء الإسلام إلاّ لتقوية الفطرة ودعم المنطلق السليم وتأييد الحقوق الفردية والاجتماعية للإنسان في حركة الحياة والواقع. وعلى أية حال لا نجد ملازمة منطقية بين ما ذكره في دليله من انقياد جميع المخلوقات لله تعالى في عالم التكوين، وبين حصر الأخذ بالدستور الإلهي والتعاليم الإسلامية بطريق الوحي والنصوص الدينية، فان كان هناك ملازمة بين التكوين والتشريع فليكن هذا التشريع الإلهي هوالواصل إليه عن طريق العقل والوحى معا لا مقتصرا على الوحي فقط. رابعا: أمّا ما ذكره من لزوم كون المشرّع للقانون عالماً بجميع حاجات الإنسان ومحيطاً بأبعاده الوجودية، فأصل اشتراط العلم صحيح ولا إشكال فيه، إلا أنّ كون الله تعالى أولى من الإنسان بالتشريع لأنّه أعلم به من نفسه خلط بين العلم في دائرة الحقوق، والعلم في دائرة الاحاطة القيومية لله تعالى على تفاصيل ودقائق المخلوقات وأبعادها الأُخرى، وبينهما عموم وخصوص مطلق، وما نحتاجه من العلم في حوزة التشريع هوالعلم من النحو الأول لا الثاني. توضيح ذلك: إنّ معرفة الإنسان بأنّه جائع ويحتاج إلى غذاء وأنّ من حقّه البحث عن الغذاء والماء يدخل دائرة العلم الحضوري، والعلم الإلهي بهذه الحقيقة ليس بأكثر من علم الإنسان بها من قبيل أن قضية + = يدركها طالب الابتدائية كما يدركها انشتاين، وليس علم انشتاين بهذه القضية الرياضية بأكثر من طالب الابتدائية، وفيما نحن فيه من هذا القبيل فإن علم الإنسان بحاجاته وحقوقه المطروحة في لائحة حقوق الإنسان ليس بأقل من علم الله تعالى بها وإن كان علم الله تعالى في موارد أُخرى لا يقاس بعلم الإنسان، فالإنسان يعلم بالعلم الحضوري والوجداني بحاجته إلى المسكن أو الغذاء مثلاً، وهذا النحو من العلم هو من العلم البسيط الذي لا يعقل الزيادة والنقيصة في حقه حتى يكون الله تعالى أكثر علماً من الإنسان في هذا المورد، ولذلك يتطابق علم

اللّه والإنسان في مثل هذه الموارد، فلا معنى لأن يكون اللّه تعالى أولى من الإنسان في قضية التشريع من جهة أنّ علمه تعالى في موارد أُخرى أكثر من علم الإنسان. وخلاصة الكلام، إننا لا نرى أي تعارض بين الحقوق الفطرية للإنسان المذكورة في لائحة حقوق الإنسان وبين الحقوق المذكورة له في الشريعة الإسلامية، وإن هما إلاّ مصدران من مصادر التشريع الإسلامي، وعليه تكون الحقوق الواردة في اللائحة المذكورة هي إسلامية في الصميم، بل لو تعارضت هذه الحقوق مع الحقوق الواردة في الفقه وفتاوى علماء الإسلام لوجب الأخذ بمعطيات حقوق الإنسان العالمية لتطابقها مع الفطرة والوجدان من جهة، ولكون فتاوى الفقهاء لا تمثل الوحي في الحقيقة، بل هي فكر بشري وصياغة فقهية لما فهمه هؤلاء الفقهاء من النصوص الدينية التي قد تكون واردة في قضية خارجية معينة وليس لبيان حقيقة مطلقة وقانونا أبديا يتعالى على الزمان والمكان، وليس المجدي أن نشخص حقوق الإنسان في حركة الواقع المعاصر بلغة قديمة وأدوات فقهية قد تصيب وقد تخطيء. وببيان آخر: إن ما يقرره الفقهاء من فتاوى في هذه الموارد هي أحكام ظنية واجتهادية قد تخطيء وقد تصيب، ولكن ما يقرره الوجدان من أحكام شرعية هي أحكام يقينية نجزم بتوافقها مع الشرع المقدّس، والدليل الظني لا يمكنه معارضة الدليل اليقيني. ويتّضح مما تقدم أنّ الاثنينية المزعومة بين الإسلام وحقوق الإنسان العالمية إنّما هي أوهام تستوطن الذهنية المسلمة بسبب ما يعيشه الإسلاميون من هاجس تفوق الغرب وضرورة البحث عن الهوية والرجوع إلى الذات. وأود هنا أن استعرض للقاريء الكريم ما ذكره الاستاذ (مصطفى ملكيان)، من حقيقة الموقف التشريعي الإسلامي في حركة الواقع الاجتماعي للإنسان، وقد مثّل لبيان هذه الحقيقة المهمّة بمثال المتن والهامش، فعندما نقرأ كتاب فقهي لأحد علماء الإسلام وفي هامشه فتاوى لفقيه آخر كما هو المتداول في الحوزات العلمية، فهل نفهم شيئا لو

قرأنا الهامش لوحده من دون الرجوع الى المتن؟ وهل بالإمكان استيعاب نظرات الطوسي في حاشيته على الإرشارات لابن سينا من دون قراءة متن الكتاب؟ إن هذا بالضبط هو موقف الشريعة من أحداث الواقع الاجتماعي في الصدر الأول، فالأحداث والوقائع الخارجية بمثابة المتن التكويني للهامش التشريعي الذى جاءت به الشريعة المقدسة، فالأحكام الشرعية المتعلقة بالحقوق خاصة إنّما جاءت لتحكي عن ظرف زمني تاريخي خاص وثقافة اجتماعية معينة، ولا يمكن فصل الشريعة الإسلامية عن ذلك الإطار الزماني والمكاني الذي ولدت فيه، وإن هو إلاّ كانتزاع الهامش من المتن ودراسته لوحده. أقول: لنفرض أنّ الإسلام قد ولد في هذا العصر وأنّ النبي الأكرم (ص) قد بعث في هذا القرن والمجتمع البشري المعاصر يعيش هذه الثقافة السائدة، فسوف لا يكون موقفه من هذه الثقافة إلاّ كموقفه من الاجواء الثقافية والاجتماعية التي كانت في زمن صدر الإسلام، أي موقف الهامش بالنسبة إلى المتن، فلا معنى لأن يقوم بصياغة مفاهيم جديدة للحرية والعدالة والحقوق وما إلى ذلك، بل يسعى لربط هذه الحقوق باللَّه تعالى ويمنح الإنسان رؤية ملكوتية إلى هذه الحقوق تنسجم مع تطور الآفاق المعرفية والثقافية للإنسان المعاصر، ويكون لدينا تبيين جديد لهذه الحقوق (لا مفهوم جديد)، وبهذا لا تكون الروية الإسلامية للحقوق في عرض حقوق الإنسان بل في طولها، فلا يمارس النص الشرعي سلطة معرفية ودينية تطمس النص العرفي والحق المدني والفطري الوارد في لائحة حقوق الإنسان. وهذه الفطرة بحاجة إلى توضيح دقيق لبيان معالم الموقف الإسلامي من حقوق الإنسان بعد أن فهمنا أنّ حقوق الإنسان هي إسلامية في واقعها وتنطلق من المرجعية الثانية للشريعة الإسلامية وهي الفطرة أوالعقل العلمي، وهنا يأتي عنصر الوحي لا ليتعامل مع هذه الحقوق من موقع الهيمنة والفوقية بل ليجلس منها مجلس الشارح والمبيّن ويتعامل معها من موقع الرابط بين الأرض والسماء ويقول

للإنسان: إنّ الله تعالى هو الذي فوّض إليك هذه الحقوق وجعلك في مقام الخليفة له في الأرض ليرى كيف تستخدم هذه الحقوق وما يترتب عليها من تكاليف، أي أنّ الوحي يأتي ليمنح هذه الحقوق الفطرية والمشروعة جواً من القداسة من خلال ربط الأرض بالسماء وربط الإنسان بالله تعالى لاخراج الإنسان من أجواء الحقوق الذاتية والحالات الأنانية إلى أجواء المسؤوليات الاجتماعية والحالات الإنسانية المنفتحة على الله تعالى والقيم الأخلاقية والمثل السامية. إنّ لائحة حقوق الإنسان وضعت كقانون أساسي لكافة المجتمعات البشرية في دائرة العلاقات السياسية والدولية ولا معنى لأن يكون هناك حقوق إنسان إسلامية وأُخرى مسيحية وثالثة بوذية ورابعة ماركسية وهلم جرا، لأنّ ذلك يؤدي إلى نقض الغرض من وضع هذه اللائحة الدولية التي أُريد لها أن تكون شاملة لجميع المجتمعات البشرية على أرض المعمورة، حتى أن المتدينين الحقوقيين لدى وضعهم لبنود هذه اللائحة أصرّوا كثيرا على ادراج اسم الله تعالى في مضامين هذه اللائحة وليكون الحق تعالى هو محور الحقوق الإنسانية، إلاّ أنّ البعض رفض هذا الاقتراح بسبب وجود مجتمعات بشرية تدين بالماركسية وتشكل ما يقرب من ثلث العالم في ذلك الوقت، وهذا يذكرنا بواقعة صلح الحديبية حيث رفض المشركون كتابة (محمد رسول الله) في وثيقة الصلح، فما كان من النبي الأكرم (ص) إلاّ أن أمضى رؤيتهم وأمر علي بن أبي طالب أن يحذف كلمة رسول الله ويكتب بدلها (محمد بن عبدالله) ومن هنا لا نجد غضاضة في أن تكون بعض بنود اللائحة مخالفة لما هو السائد في الشريعة الإسلامية، لأنّ الغرض منها هواستيعاب جميع المجتمعات البشرية المعاصرة التي تعيش الاضطراب ونقض الحقوق والحروب المدمّرة في قضية المصير المشترك الذي يعيشه أفراد البشر على السواء، وبإمكان المجتمعات الإسلامية التي تريد أن تعيش الشريعة الإسلامية أن تضع بعض البنود والاستثناءات الخاصة بقوانينها الاجتماعية

كهامش على ذلك القانون الأساسي، إلاّ أنّ اللائحة العالمية يجب أن تبقى كقانون أساسي لجميع المجتمعات البشرية الإسلامية وغيرها. وعلى سبيل المثال ما ورد من حرية الإنسان في تقرير المصير أو اتخاذ شكل الحكومة والحاكم، فيمكن للدول الإسلامية (ذات الحكومات المستبدة غالبا) أن تقيّد هذه الفقرة بإضافة تذنيب أو تكملة، وهي أن تقرر هذه الحكومة الإسلامية أن الحاكم أو الرئيس أو الولي الفقيه يبقى في سدّة الحكم مدى الحياة. وكيف كان فالمهم أن نخرج من فضاء الفقه الموروث ونؤسس لوعي إسلامي معاصر يحمي إيمان المسلم من الجمود في قوالب ضيقة وتهويمات هشة، ولا يكون ذلك إلاّ بالانفتاح على الثقافات البشرية المعاصرة وقراءة النصوص، واستنطاقها في ضوء حقوق الإنسان المذكورة في الميثاق الدولي، فليست المشكلة في الميثاق المذكور، بل في كيفية قراءتنا للنصوص، وفي ذلك يقول السيد محمد حسن الأمين: «الخطاب الإسلامي المعاصر وغير المعاصر يحتاج إلى إعادة النظر في الأحكام المنظّمة للعلاقات داخل الأُسرة أو داخل المجتمع مثل قاعدة أنّ الرجل يغيب سنوات عن المنزل من أجل الرزق، وهي قاعدة لا تراعي وضع المرأة ولا حقوقها الزوجية المشروعة، أو في استخدام حقّ الطلاق استخداما تعسفيا، نلاحظ وجود فجوة بين مقاصد الشريعة الإسلامية وبين الاجتهادات المطبقة والمعمول بها على صعيد العرف الشرعي الإسلامي وعلى صعيد القوانين القائمة في مجال الأحوال الشخصية، وأعتقد أنّ هذه المشكلة لا تنتسب إلى ما يسمى بحقوق الإنسان قدر انتسابها إلى مشكلة الاجتماع الإسلامي ودوره في تمثل المباديء والأحكام الشرعية وقصوره عن تحويل هذه المباديء وهذه الأحكام العامة إلى أحكام تفصيلية ودقيقة من شأنها أن تحفظ للكائن الإنساني وللمجتمع الإسلامي حقوقه المصانة في مباديء الشريعة الإسلامية ومقاصدها الأولية العامة ». ما قيل في حقوق الإنسان من منظور إسلامي لقد تهافت الكتّاب الإسلاميون

على نقد هذه اللائحة وإبراز نقاط ضعفها بدافع من هاجس الخوف على الهوية والذات والدين، وكأن كل نتاج بشري حضاري لابدّ وأن يكون صادرا بوحي الاهواء والشهوات وأنّ الفكر البشري ناقص في مقابل الشريعة السماوية التي تكفلت بكامل حقوق الإنسان على جميع المستويات والصعد، فمن ذلك ما أورده «زكي الميلاد» من جوانب نقد الفكر الإسلامي للخطاب الغربي لحقوق الإنسان: «أولاً: إنّ حقوق الإنسان في الخطاب الغربي تتأسس على مرجعية فكرية تستبعد الدين من أن يكون مصدرا في هذه المرجعية، ومن المعروف في تاريخ الفكر البشري أنّ الدين هو الذي قدم ويقدم عادة المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات، إنّ ردّ أمر ما من الأُمور إلى اللّه تعالى معناه تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة لا يؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه!! » وأنت ترى ما في هذا البيان من خلط بين مرجعية الدين الحقيقية، وهو اللّه تعالى، وبين مرجعيته البشرية وهم الفقهاء ورجال الدين، حيث لا مشكلة مع الأول، ولكن عصر الوحي قد انقضى وليس بيننا من يتصل مباشرة بهذه المرجعية العليا، وما لدينا من مرجعية دينية، إنّما هي فكر بشري يستقي من النصوص الدينية حسب الإجتهاد الفقهاء واختلافهم في الرأي والمذهب والدين، فإلى من نرجع في هذه المسائل؟ هل إلى علماء الدين المسيحي، أو المسلمين من أهل السنة، أو من الشيعة، وعلماء كل مذهب لا يتفقون كذلك على نظرية موحدة منسجمة في دائرة الحقوق، وبعد هذا هل يصح القول بأنّ مرجعية الدين هي الأصل؟ وأيضا فانّ مسألة الحقوق إنّما تؤخذ من خارج الدين، ووظيفة الدين ليست في صياغة حقوق الإنسان، بل في دعمها وتأييدها وحث الناس على الالتزام بها، حالها حال الأخلاق التي لا يأتي الدين إلاّ لتوكيدها وربطها باللّه تعالى، لايجاد الضمانات القوية في واقع الإنسان للتحرك في أجوائها وممارستها لا لتأسيسها وإنشائها، فمن

المعلوم أنّ الأخلاق والحقوق كانت موجودة قبل نزول الأديان، بل إنّ المعيار السليم لإثبات حقانية دين معين أو بطلانه يكمن في مدى ما تتضمن تعاليم هذا الدين من أحكام أخلاقية ومسائل شرعية تضمن حقوق الأفراد، وإلاّ فانّ كل دين بإمكانه أن يدعي لنفسه الحقانية والمشروعية السماوية، وهذا يقتضي أن تكون الأخلاق والحقوق من الأُمور التي يعيشها الإنسان بوجدانه وفطرته ليتمكن بعد ذلك من تشخيص الحق والباطل من الأديان. «ثانيا: إنّ كل المواثيق والإعلانات التي صدرت في أمريكا واوربا قبل الاعلان العالمي كانت موجهة بصورة أساسية للإنسان الأروبي والغربي عموما، والبداية الأساسية في طرح قضية حقوق لإنسان على نطاق عالمي كانت مع صدور الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، الاعلان الذي كان يراد له أن يحمل صفة العالمية إلاّ أنّه حقيقة يفتقدها، فلم يأخذ بعين الاعتبار التمايزات بين ثقافات وحضارات وأديان وهويات وتقاليد الأُمم والمجتمعات المختلفة عن الغرب، بل انطلق من أحادية الثقافة والهوية ومن اروبا تحديدا». وهذا النقد بدوره في غاية الغرابة، وكأن حقوق الإنسان الفطرية من الحرية والمساواة والكرامة وأمثالها أُمور نسبية تتغير بتغير الثقافات والحضارات والأديان والتقاليد، والغريب هنا هو أنّ الذي يوجّه مثل هذا النقد يدّعي بدوره أنّ الإسلام يتضمن الحقوق الكاملة للبشرية على اختلاف ألوانهم وثقافاتهم وأعراقهم وتقاليدهم لأنّه دين الفطرة الإنسانية، والفطرة واحدة في جميع أفراد البشر، أي أنّ الحقوق الفطرية واحدة بين أفراد الإنسان من حسن العدل والحرية والمساواة، وقبح الظلم والجور وأشكال التمييز والقهر والكبت!! مضافا إلى أنّ لائحة حقوق الإنسان اشترك في إخراجها وإمضائها نواب من غالبية شعوب العالم ولم يحتكر الإنسان الغربي إخراجها والاعلان عنها وإن كانت للغرب الاسبقية في السعي إلى تجسيدها على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي. العدالة والحرية ومنع التعذيب ومؤاخذة البريء واحترام كرامة المرأة

وحرية الرأي والبيان وأمثالها ليست مقولات من نتاج غربي خالص حتى تنعكس عليها الثقافة والتقاليد الغربية دون غيرها، بل هي حصيلة معاناة بشرية وتجربة حضارية استطاعت اخراج الإنسان من أجواء الاستبداد والخرافة والتقاليد الزائفة إلى حيث الحرية والكرامة والمسؤولية، ومن الخطأ التعامل معها من موقع الرفض والتنكر والخصومة بما يدفع بنا إلى الجهة المقابلة من القيم والمباديء، كما أنّ رفض الإسلاميين للديمقراطية بحجة أنّها وافد غربي ونتاج بشري لا يتعالى على الخطأ والزيف أوقعهم في نتيجة وهي الرضا بالاستبداد ورفض الانتخابات وقبول النموذج الطالباني أو الصدّامي في مقابل النموذج الغربي!! «ثالثا: إنّ اوربا التي نهضت بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعاتها، إلى اليوم تفتخر أمام العالم بهذا الانجاز الحضاري، الانجاز الذي يستحق التقدير والاحترام بلا شك من العالم برمته.. ، كان يفترض عليها وقد خرجت من العصور المظلمة أن تكون على درجة عالية من الوعي والشفافية باحترام حقوق الإنسان والأُمم الأُخرى، في حين أنّ الصورة التي ينقلها لنا التاريخ هي أنّ اروبا التي تسببت في اخضاع شعوب استعمرتها، كانت في غاية القسوة والبؤس بشكل يناقض تماما شعارات حقوق الإنسان، اروربا التي نهضت بحقوق الإنسان هي التي انتهكتها وانقلبت عليها بأسوأ صور تجاه الأُمم والشعوب التي استعمرتها، وإلى اليوم لم تعتذر اروبا عن هذا التاريخ الأسود ». وهذا الكلام أعجب من سابقه، لأنّ سلوكيات بعض الشعوب السلبية لا تعدّ دليلاً منطقيا لبطلان القيم والأخلاقية التي يرفعونها، بل إنّ جميع الحكومات الجائرة والاستبدادية ترفع شعار العدالة والحرية والمساواة، فهل يدل سلوك المستبدين والظالمين على زيف مفهوم العدالة وبطلان مفهوم الحرية؟ هل أنّ عمل سلاطين بني أُمية وبني العباس وجورهم وهم يرفعون لواء الإسلام والخلافة للرسول (ص) يعدّ مسوغا لرفض قيم السماء التي جاء بها الإسلام لاحياء البشرية والصعود بها في مدارج الكمال

والتحضر؟ ثم لا يخفى أنّ لائحة حقوق الإنسان بصياغتها العالمية لم يمض على ولادتها سوى نصف قرن وقد تمّ الاعلان عنها عقيب الحرب العالمية الثانية، والاستعمار الغربي للشعوب الشرقية والافريقية يمتد إلى زمن سابق على ذلك بعشرات السنين،و لانهدف هنا إلى تبرير ساحة الإنسان الغربي من ممارساته الظالمة والتعسفية بحق الشعوب المستعمرة وخاصة دور الدول الغربية في تكريس التبعية والتخلف والاستبداد في هذه البلدان، ولكن هل يعني هذا أن نبقى في دائرة الماضي ونكيل الإتهامات على الآخر الغربي من دون الأخذ بنظر الاعتبار نقاط القوة في هذه الحضارة الجديدة والعمل على استيحاء مقومات النهضة الحضارية منها بما يتناسب ومجتمعاتنا الإسلامية من التجربة البشرية الراهنة؟! «رابعا: ومن إشكالات الإسلاميين على لائحة حقوق الإنسان ما يتعلق بالجانب التطبيقي منها وأنّها تفتقد إلى ضمانات تنفيذية على مستوى الساحة الدولية، بخلاف الإسلام الذي يؤكد على البعد الإلهي في هذه الحقوق ويعتمد على الوجدان الفردي وإيمان المسلم في تطبيق هذه الحقوق على أرض الواقع، أو أنّ الدول العظمى تستخدم هذه اللائحة لأغراض سياسية و كورقة ضغط ضد الدول الأُخرى المخالفة لها في المنهج السياسيكما يقول الشيخ شمس الدين في هذا الصدد: «إنّ شعار حقوق الإنسان الذي يثار في السنين الأخيرة على نطاق واسع نلاحظ أنّه أصبح يستعمل في كثير من الحالات ضد الإسلام والمسلمين والعرب، وترفع هذه الشعارات في بعض الحالات دول غربية معينة مثل الولايات المتحدة الامريكية، أو بعض دول اوربا الغربية، وفي بعض الحالات تطرح هذه الشعارات منظمات دولية من قبيل لجنة حقوق الإنسان في الأُمم المتحدة أو جمعيات حقوق الإنسان الأُخرى في العالم الغربي، نحن نعتقد أنّ كثيرا من هذه الأُطروحات لا تستند إلى نيّات حسنة وإنّما يقصد بها التشهير بالإسلام والمسلمين والعرب» ونحن بدورنا نشارك الشيخ الجليل في عدم توفر النيّة

الحسنة عند الطرف المقابل، ولكن هل يعني أنّ هذه الاتهامات بلا رصيد واقعي يعيشه المسلمون في بلدانهم؟ ولماذا ننزعج من هذه المقولات ونفتش عن نوايا الطرف المقابل بدلاً من التفتيش في واقعنا وكتبنا الإسلامية وفتاوى فقهائنا لازالة ما يتقاطع مع حقوق الإنسان ولا نجعلها ذريعة بيد الدول الغربية للتهجم على الإسلام والمسلمين؟ أليست المرأة ممنوعة لحد الآن في بلدان إسلامية عن المشاركة في الانتخابات، أو ممنوعة حتى عن قيادة السيارة بفتوى بعض الفقهاء؟ أليس المسلمون يعيشون الاستبداد السياسي والفكري الذي تفرضه عليهم قوى السلطة بالاستناد إلى بعض الروايات والفتاوى التي تطلق يد الحاكم وتجعل له من الصلاحيات ما كانت للرسول الأكرم (ص) وليس لأحد حق الاعتراض أو النقد؟ «خامسا: الفصل بين القانون والأخلاق في الخطاب الغربي لحقوق الإنسان، حيث يشرع بعض الحقوق التي تتنافى مع الأخلاق والفطره الإنسانية، من نوع حقّ الإنسان على جسده حيث يجيز للمرأة أن تتصرف في جسدها بمطلق الحرية، ويجيز للرجال المعاشرة المثلية كما في بريطانيا، وهناك بعض الكنائس المسيحية التي تسمح بإجراء مراسيم الزواج لهذا النوع من الشراكة كما في هولندا والدانمارك، هذه الحقوق وغيرها التي تخالف وتتعارض مع طبيعة الإنسان لا يمكن أن تستقيم الحياة على وفقها أو جلب السعادة عن طبقها ». وهذا الإشكال أيضا لا يرد على أصل لائحة حقوق الإنسان العالمية، بل على بعض قوانين الدول الغربية التي تحترم الحرية الفردية على حساب اهتزاز القيم الأخلاقية والمباديء الدينية، وإلاّ فانّ اللائحة المذكورة لا تشير إلى هذه الصياغات القانونية المنحرفة، وإن هي إلاّ من قبيل حق القوامة التي وضعها الإسلام للرجل على زوجته وأطفاله بما لا يخل بمقتضى العدالة والكرامة الإنسانية، ولكن يأتي بعض الفقهاء ليستوحي من هذا المفهوم القرآني جواز بعض الممارسات التعسفية للرجل بحق الزوجة من قبيل حقه في منعها من

الخروج من البيت لعدّة شهور، أو منعها من التحصيل الدراسي، وتجميد طاقاتها والسهر على خدمته، فمثل هذه الاستنباطات لا تشكل نقطة ضعف في اصل المفهوم القرآني المذكور، وفي أغلب الاحيان تواجه الصياغة العامة والكلية للحقوق بعض الاستثناءات أو تتقاطع مع بنود قانون كلي آخر، حيث تتكفل القوانين الفرعية، حلّ مثل هذه الإشكالات ومعالجة هذه التعارضات القانونية. وعلى أية حال فاننا في بلداننا الإسلامية علينا معالجة العقبات الحقوقية في مفردات القضايا بما لا يتقاطع مع مباديء الشريعة السماوية ولنترك للآخرين حقهم في صياغة قوانينهم وفق ثقافتهم وأفكارهم. حقوق أهل الكتاب نموذجاً أحدى الإثارات المطروحة في مسألة حقوق الإنسان في الإسلام، مسألة التبعيض في حقوق المواطنين على أساس الدين ووجوب دفع «الجزية» على أهل الكتاب بما يتنافى مع بنود اللائحة المذكورة وضرورة المساواة في الحقوق بين جميع البشر على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم وأديانهم، وهذا الحكم الشرعي الخاص بأهل الكتاب هو السبب في ما ذهب إليه الكثير من السلفيين من اعتبار أهل الكتاب مواطنين من الدرجة الثانية وعدم أعطائهم الحق في الانتخاب والترشيح وتولي المناصب المهمة في البلاد الإسلامية وعدم جواز استخدامهم في الجيش والقوات العسكرية وما شاكل ذلك، يقول صاحب كتاب «المذهب السياسي في الإسلام»: «رعايا الدولة الإسلامية، والذين يعيشون داخل حدودها السياسية على قسمين: رعايا مواطنون وهم المسلمون. رعايا غير مواطنين أو مواطنون من الدرجة الثانية وهم غير المسلمين من أهل الكتاب، وهؤلاء على نوعين.. إنّ هؤلاء الرعايا وفي كلا النوعين تحتضنهم الدولة الإسلامية، وتوفر لهم كامل حقوقهم!! (لاحظ الاستثناءات) إلاّ أنّهم لا يساهمون في حكومة الدولة الإسلامية بالمستوى الذي يساهم فيه المسلمون، حيث لا يحق لهم الترشيح لموقع القيادة ورئاسة الجمهورية وإن ساهموا فيما دون ذلك. كما أنّهم لا يتمتعون بنفس الحقوق

الاجتماعية والثقافية التي يتمتع بها المسلمون حيث لا يحق لهم مثلاً التبليغ لأديانهم، ونشر ثقافتهم، كما لا يحق لهم بناء معابد جديدة لهم، بل ذكر الفقهاء أنّه لا يسمح بأن يعلو بناؤهم على أبنية المسلمين في إشارة إلى موقعهم الأدنى من موقع المسلمين، أمّا حماية الدولة الإسلامية فانّها ثابتة لهم على السواء مع المواطنين، طالما كانت شروط الذمة التي تعاهدوا عليها محفوظة». وبعد هذا يدعي أصحاب هذا الفكر الأُصولي أنّ دينهم قد تكفّل لجميع البشر بالحقوق الإنسانية، ويستدلون على مثل هذا الاجحاف والتعسف بروايات ونصوص هي أبعد ما تكون عن هذه النظرة الضيقة تجاه غير المسلمين، حيث يورد هذا المؤلف بعد ذلك نصّ الدستور الذي وضعه رسول الله (ص) للمسلمين في المدينة ويقول: يتعرض الرسول (ص) إلى القسم الثاني من رعايا الدولة الإسلامية فيقول: »وإنّه من تبعنا من اليهود، فانّ له النصر والأُسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم«. »وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم«. »وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم«. وهكذا نرى أنّ هذا النص يقرر من الحقوق لأهل الكتاب بما لا يختلف عن حقوق اخوانهم المسلمين، إلاّ أنّ الفقه التقليدي يتحرك من موقع الجمود التاريخي على النسق الثقافي والسياسي الحاكم على تلك العصور ويصرّ على اغفال المتغيرات الحضارية في عالمنا الجديد بما يوهم اعتماد الإسلام التبعيض في حقوق الإنسان على أساس الدين والعقيدة، في حين أنّ ضريبة (الجزية) كما يؤكد ذلك بعض علماء الإصلاح الديني إنّما هي في مقابل (الزكاة) التي يدفعها المسلمون للحكومة الإسلامية، أو في مقابل (الأمن) الذي يوفره لهم الجيش الإسلامي، فلو تغيّرت الظروف والاعراف في المجتمع البشري وقامت الحكومة الإسلامية بأخذ الضرائب المختلفة من أفراد الشعب (من المسلمين وغير المسلمين) على السواء، أو إشراك غير المسلمين في القطاع

العسكري كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية في ايران في العصر الحاضر لما بقي مبرر لأخذ الجزية حينئذٍ. وبغضّ النظر عن هذه الرؤية المعقولة لمقولة التمييز في بعض الحقوق بين المسلمين وأهل الكتاب، أو بين الرجل والمرأة بما يتناغم مع مقولة المساواة في الإسلام على مستوى الإنسانية بين جميع أفراد الشعب ويقطع عنه ألسنة المخالفين في اتهامهم له بالتمييز بين الناس على أساس العقيدة، هناك ملاحظة مهمة تأخذ بنظر الاعتبار البعد الثقافي والحضاري للمجتمع الإسلامي الأول بالقياس الى مجتمعنا الجديد، وهي أنّ الإسلام حين فرض الجزية على أهل الكتاب في صدر الإسلام كان يمثل في هذا العمل قمّة الطرح الإنساني والرؤية الحضارية في تعامل الدولة مع الأقليات الدينية، في مقابل ما نجده من التعامل السلبي والوحشي في الطرف المقابل تجاه الأقليات الإسلامية الواقعة تحت سيطرته، أهونه القتل والسلب والنهب ومصادرة الثروات واستعباد النساء والأطفال، فعلى سبيل المثال يقول المؤرخ الكبير (ول ديورانت) في (قصة الحضارة) عن سلوك الصليبيين الفاتحين مع أهالي مدينة القدس المسلمين: « وفي هذا يقول القس ريمند الاجبلي شاهد العيان: وشاهدنا أشياء عجيبة، إذ قطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين وقتل غيرهم رميا بالسهام، أو أُرغموا على أن يلقوا بأنفسهم من وفوق الأبراج، وظلّ بعضهم الآخر يعذّبون عدّة أيام، ثم احرقوا بالنار، وكنت ترى في الشوارع أكوام الرؤوس والأيدي والأقدام، وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرجال والخيل. ويروي غيره من المعاصرين تفاصيل أدق من هذه وأوفى، يقولون: إن إلنساء كنّ يقتلن طعنا بالسيوف والحراب، والأطفال الرضع يختطفون بأرجلهم من أثداء أُمهاتهم ويقذف بهم من فوق الأُسور، أو تهشّم رؤوسهم بدقّها بالعمد، وذبح سبعون الفا من المسلمين الذين بقوا في المدينة، أمّا اليهود الذين بقوا أحياء فقد سيقوا إلى كنيس لهم، وأشعلت فيهم النار وهم أحياء، واحتشد المنتصرون في كنيسة

الضريح المقدس، وكانوا يعتقدون أنّها مغارة فيها احتوت في يوم ما المسيح المصلوب، وفيها أخذ كل منهم يعانق الآخر ابتهاجا بالنصر وبتحرير المدينة، ويحمدون الرحمن الرحيم على ما نالوا من فوز! ». وفي مثل هذه الأجواء الثقافية اللا إنسانية في الحضارات البائدة وأُسلوب تعاملها مع الآخر المغلوب، جاء الإسلام بمبدأ الجزية وشفعها باعطاء الحرية الكاملة وضمان الحياة الآمنة لأهل الكتاب والذي يمثل نقلة نوعية أو قفزة حضارية على مستوى تأصيل الروابط القائمة على محور الإنسانية، ولكن الحال الآن يختلف كثيرا عن الماضي، فبينما يفتي الفقهاء الآن بنجاسة أهل الكتاب ووجوب دفع الجزية عليهم ومنعهم من نشر كتبهم والتبليغ لدينهم وعقائدهم في الوسط الإسلامي والقول بأنّهم مواطنون من الدرجة الثانية وجواز طردهم من البلاد الإسلامية وممنوعية بناء كنائس جديدة أو تعمير ما يوشك منها على الخراب وأمثال ذلك ممّا سطره أصحاب العقل الأصولي في كتبهم، نجد في الطرف المقابل تعامل الدولة الغربية مع الأقليات الدينية من المسلمين يقوم على المساواة في الحقوق المدنية والقضائية والحريات السياسية واعتبارهم مواطنين من الدرجة الأُولى وحتى السماح لهم بتشكيل الأحزاب والتظاهر ضد الحكومة والتبليغ للدين الإسلامي من خلال الصحف والمجلات ونشر الكتب الإسلامية واقتناء اذاعة وقناة تلفزيونية وبناء المساجد وممارسة الشعائر الدينية بكل حرية وأمان، فهل بعد هذا يمكن القول بأنّ موقف الطرف الآخر من الأقليات الدينية لا يمثل نقلة نوعية وحضارية في مجال حقوق الإنسان وأنّه ما زال متخلفا حضاريا عن الرؤية الإسلامية التي يراها الفقهاء بالنسبة لأهل الكتاب!؟ هل لا يزال الإسلام يعتبرهم نجسين ومواطنين من الدرجة الثانية؟ هل يحق لمثل هذا الفكر الديني أن يدعي أنّه متحضر أكثر من الآخرين وعلى الجميع أن ينظووا تحت لوائه؟! ونقطة ثالثة ومهمة أيضا، وهي أنّ القرآن الكريم يشدّد النكير على المنافقين ويعتبرهم في

الدرك الأسفل من الجحيم: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنْ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرا﴾ سورة النساء، الآية. والآيات الكثيرة الواردة في ذمّهم توحي بما لا يدع مجالاً للشك في أنّهم منبوذون وينبغي طردهم والحذر منهم، بل وقتالهم إذا اقتضى الأمر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدْ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ سورة التوبة، الآية . وبعد هذا كيف يكون هؤلاء المنافقون طاهرين ومواطنين من الدرجة الأُولى، بل وكل من يشهد الشهادتين بلسانه ولكنه يعيش في قلبه الحقد والكراهية والنفاق والكفر بالله وبالإنسانية، بينما يكون ذلك المسيحي المحب للخير والإنسانية وصاحب دار الأيتام والعجزة والمتبرع ببناء المستشفى يتداوى فيها المسلمون وغير المسلمين على السواء، نجسا ومواطنا من الدرجة الثانية وللحاكم الإسلامي أن يطرده من أرض الإسلام؟! مفهوم المواطنة بعد هذا لا بأس بأن نشير الى أن مفهوم المواطنة مصطلح جديد ومقولة من مقولات المجتمع المدني، ومعلوم أن المجتمع المدني لا يقبل تقسيم المواطنة الى درجة أولى وثانية، فجميع أفراد هذا المجتمع إما مواطنون أو مهاجرون أو أجانب، ولا معنى لأنْ يكون المواطن من الدرجة الأولى أو الثانية، لأنّ المواطن في المجتمع المدني هو الذي يتمتّع بامتيازين أساسيين كما يقول اوستن رني (أولهما: أهليته، إذا ما وصل سنّ الرشد الذي تحدّده الدولة، للمساهمة في عمليات اتخاذ القرارات التي تحدّد سياسة الدولة، وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل حق التصويت وحق تولّي الوظائف، وثانيهما حقّه في أن تقوم الدولة في الداخل والخارج في حماية نفسه وملكيته) وعلى هذا الأساس فإن المواطن هو الذي يشارك في صنع القرار ويساهم في عملية الحكم والتقنين من خلال النواب والمرشّحين لتولي المناصب السياسية في المجتمع. ومعلوم أن المجتمع الديني، كما يراه أصحاب العقل الأصولي، لا يسمح بمثل هذا الحق لأفراده، لا في اختيار الوالي أوالحاكم لأنه منصّب من قبل الله تعالى إما بالتنصيب

الخاص (كما في زمن المعصومين) أو التنصيب العام (أي الفقيه العادل المنصّب من الله بالتنصيب العام. *ولا في المساهمة في عملية سنّ القوانين لأن الشريعة الإسلامية قد تكلّفت هذا الأمر، وما على الحاكم أو مجلس الشورى الاّ تطبيق القوانين الواردة في الشريعة المقدسة على مواردها ومصاديقها. وبهذا يتّضح جيداً أن إطلاق كلمة (المواطن) على أفراد المجتمع الديني أو المجتمعات التوتاليتارية والإستبدادية إنما هو زيف يجانب الواقع والحقيقة ولا يمثّل أي بُعد حقوقي وسياسي في واقع الممارسة الإجتماعية. إن المجتمع المدني مبني أساساً على فكرة العقد الإجتماعي التي قال بها جان جاك روسو و جون لوك وغيرهما من فلاسفة النهضة الحضارية الجديدة وبدافع التصدي للإستبداد وقوى القهر السياسي والإجتماعي. حيث يتحدث جون لوك في كتابه «رسالتان في الحكومة المدنية» عن مبادئ النظام الديمقراطي الجديد كالآتي: «الناس جميعاً أحرار وهم متساوون في حقهم في الحرية. الحقوق الطبيعية ليست منحة من أحد، وإنما هي من خصائص الذات البشرية. الناس جميعاً متساوون في الحقوق والواجبات. تنشأ السلطة السياسية علىأساس التعاقد الإجتماعي المبني على التراضي بين طرفي العقد. » فيما نرى أن المجتمع الديني الذي ينظّر له أتباع التيار الأصولي يفتقد لجميع هذه المبادئ الأربعة، فلا مساواة في حق الحرية لجميع أفراد المجتمع الإسلامي، كما رأينا في تقسيمهم الى مواطنين من الدرجة الأولى والثانية،كما أن الحقوق الطبيعية لدى هؤلاء لا تُعدّ من خصائص الذات البشرية بما فيها حق تقرير المصير، لأنها حسب وجهة نظرهم منحة من الله تعالى يهبها لمن يشاء من عباده بالشروط المقررة. إضافة الى ذلك أن الناس ليسوا متساوين في الحقوق والواجبات، ويشهد بذلك عدم تساوي الرجل والمرأة في الكثير من التشريعات. كما إن السلطة السياسية في الأطروحة الدينية لا تقوم علىأساس التعاقد الإجتماعي المبني على التراضي بين الوالي

والرعية وإنما هي من شؤون الله تعالى ولا دخل للبشر فيها، وهذا ما يؤكّده صاحب كتاب «المذهب السياسي في الإسلام» بعد أن يؤكد على أن مصدر سلطة الرسول وسائر الأنبياء والمعصومين هو الله تبارك وتعالى فضلاً عن سلطة الرسالة والشريعة، أي ليس للناس أي حق في تشريع أي قانون الاّ ما يجتهد فيه الفقيه الذي يستمد هو الآخر سلطته من الله وليس من الناس. يقول صاحب هذا الكتاب ما نصّه: «أما سلطة نائب المعصوم وولي الأمر في عصر الغيبة فهي الآخرى لا تُستمد من الأمة، إنما سلطته إلهية، بحيث ان الرادّ عليه رادّ على الإمام المعصوم، والراد عليه كالراد على الله تعالى وهو على حدّ الشرك بالله، كما ورد في حديثٍ شريفٍ متقدم، ورغم أن الأمة هي التي تساهم في عملية اختيار الإمام الاّ أنه بعد هذا الاختيار سيأخذ موقعة وإمامته باعتباره نائباً للإمام المعصوم ووكيلاً عنه (لا عن الناس!) في إدارة شؤون الأمة مما يعني أن السلطة ستكون مستمدة من سلطة الله تعالى الذي هو مصدر كل السلطات. » ولا يخفي هنا على كل ذي عينين ما يؤول إليه أمر هذه الحكومة الدينية من تحكيم ادوات الإستبداد والقهر السياسي والفكري والديني باسم الحق الإلهي وتحت شعار القداسة الإلهيه للحاكم. والمصيبة الأعظم أن هؤلاء الإسلامويين يطرحون أفكارهم وقراءتهم الضيقة هذه للنصوص الدينية باسم الإسلام والشرع الالهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويدّعون أن هذه الأفكار البائسة والنظرات الغارقة في أوهام الأيديولوجية هي رأي الإسلام والقرآن والشريعة المقدسة!!

هل بقي التوحيد الاسلامي سالماً من التحريف؟

هل بقي التوحيد الاسلامي سالماً من التحريف؟ وفي مقام الجواب عن هذا السؤال ينبغي التفريق بين التوحيد الاسلامي والتوحيد القرآني، فالتوحيد الاسلامي تعرض الى ما تعرّض له التوحيد في سائر الديانات الاخرى من تشويه وخلط وتحريف بما اختلط به من فكر بشري على مرّ الدهور وخاصة بعد أن اطّلع المسلمون على الفلسفات اليونانية والمذاهب الهندية والفارسية فاقتبسوا منها الكثير وضمّنوه الفكر الاسلامي الاصيل وسمّوه بـ «الفلسفة الاسلامية» و«علم الكلام الاسلامي». بينما بقي التوحيد القرآني سليماً من التحريف. بل بقي يصارع هذه الافكار المستوردة ويدعو المسلمين الى المنهج الالهي في صياغة المفاهيم الدينية ونبذ ما علق بها من فكر بشري مشوّه. وكنموذج على ما طرأ على التوحيد الاسلامي من دسّ وتحريف ما ورد في كتب بعض المذاهب الاسلامية من المجسّمة والمشبّهة وأن الله يُرى بالعين المجردة ويصافحه المؤمنون يوم القيامة وأنه ينزل كل يوم جمعة الى الارض وامثال ذلك مما أورده الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» عن الحشوية والكرامية، وكذلك مقولة الاشاعرة في الجبر وجواز أن يكلف الله البشر بما لا يطيقون وأنه يجبر الكافر على الكفر ثم يدخله النار وجواز ارتكابه للظلم والقبيح وغير ذلك مما هو مسطور في كتب الغزالي والفخر الرازي وغيرهما من علماء أهل السنّة. ولكن أخطر أشكال التحريف والتشوية لعقيدة التوحيد هو ما جرى على يد الفلاسفة وعلماء الكلام من محاصرة عقيدة التوحيد في اطار العقل ونقل ميدان الصراع مع الكفر والشرك من الوجدان الى الذهن والتحرك لاثبات عقيدة التوحيد من موقع العقل والمنطق بدليل الحركة تارة، والحدوث اخرى. والامكان ثالثة وغيرها من الادلة العقلية التي ثبت زيفها وبطلانها في المقالة السابقة، فهؤلاء الفلاسفة وعلماء الكلام قد جعلوا من عقيدة التوحيد حقيقة محنّطة تجول في مدار العقل فقط ولا تمتد لتلامس روح الانسان ووجدانه، ولا تخاطب الانسان بلغة

الحبّ والرحمة بحيث تثير فيه مشاعر الخير في نفسه كما أراد لها القرآن الكريم. والحال أن التوحيد القرآني يربط الانسان مع الله الحقيقي الكامن في قلبه وليس مع صورة الله القابعة في أذهان الفلاسفة وعلماء الكلام. «إن المنهج القرآني في التعريف بحقيقة الالوهية يجعل الكون والحياة معرضاً رائعاً تتجلى فيه هذه الحقيقة، تتجلّى فيه بآثارها الفاعلة، وتملأ بوجودها وحضورها جوانب الكينونة الانسانية المدركة. إن هذا المنهج لا يجعل «وجود الله» ـ سبحانه ـ قضية يجادل عنها، فالوجود الالهي يفهم القلب البشري . من خلال الرؤية القرآنية والمشاهدة الواقعية على السواء . بحيث لا يبقى هنا لك مجال للجدل حوله. إنما يتجه المنهج القرآني مباشرة الى الحديث عن آثار هذا الوجود في الكون كلّه، والى الحديث عن مقتضياته كذلك في الضمير البشري وفي الحياة البشرية.. وهذا هو الفارق الاصيل بين خطاب المنهج القرآني للكينونة البشرية بجملتها. خطاب استحياء واستجاشة. وتنبيه لأجهزة الاستقبال المعطّلة أو المشلولة. وبين خطاب الفلسفة واللاهوت وعلم الكلام للذهن بالتصورات التجريدية أو بالجدل البارد الذي لا يصل قط الى الاقناع المؤثر المحيي للقلوب والعقول» (سيد قطب . مقومات التصور الاسلامي)

المنهج الاجتماعي والأخلاقي للسيد المسيح

إن المدة القصيرة التي تحمل فيها المسيح (عليه السلام) مسؤولية الرسالة وهداية الأُمة والتي لا تتجاوز الثلاث سنوات على أكثر التقادير تجعلنا نتحرق ألماً على ما فقدته البشرية من بركة عظيمة ونتمزق غيظاً على الذين سوّلت لهم أنفسهم من اليهود والرومان أن يحرموا الإنسانية من هذا الفيض الإلهي للمحرومين والبائسين من أجل مناصب دنيوية وثراء مادي لعنهم الله لعناً وبيلاً ولا حول ولا قوة إلاّ بالله . وبالرغم من

قصر المدة وجهالة البيئة ومحاربة أحبار اليهود من الفريسيين وغيرهم، إلاّ أن أشعة نوره (عليه السلام) إمتدت من خلال سحب الظلام هذه لتنير الإنسانية في الشرق والغرب قروناً مديدة، ولتبني حضارة سامية لشعوب غربية عديدة ما جاءها من نذير ولا عرفت طعم الأخلاق وحلاوة الإيمان. ولا بأس أن نشير إلى بعض النقاط في مسيرة هذا النبي المبارك ومنهجه الإصلاحي :ـ الأخلاق السامية : لم يبق من الشريعة الموسوية في ذلك الوقت إلاّ الإيمان الظاهري وبعض المجلدات من توراة موسى ومزامير داود وهيكل سليمان (عليهم السلام)، أمّا على الصعيد العملي وتطبيق الشريعة على أرض الوقع، فلم يبق من تعاليم الأنبياء (عليهم السلام) الأخلاقية والروحية والإرتباط بالله تعالى والإيمان العملي بالمعاد لدى اليهود شيء سوى بعض المظاهر والقشور من الختان والغسل وبعض الإحتفالات والمراسيم الدينية. وحلّ مكانها التكالب الشديد على الدنيا والثراء والخداع والنفاق والإستسلام للعدو الروماني وشيوع الرذيلة وانقسام المجتمع اليهودي عملياً إلى طبقات كطبقة الأحبار والفريسيين المتحجرين والمتزمتين دينياً في الظاهر، وانفصال القاعدة الشعبية عنهم . وكأن المسيح (عليه السلام) كان يشعر بقصر المدة ودنو الأجل، فشنّ حملة شعواء على هذه السلبيات المقيتة والماديات الجشعة، فكانت دعوته ترتكز على رفض كل اشكال التعلق بالدنيا والميل إلى زخارفها، فكان (عليه السلام) يسيح من قرية إلى قرية، ومن مدينة إلى أُخرى ليس معه شيء من مال الدنيا غير ثوب واحد يستر به بدنه، وكان يأمر أتباعه بذلك حتى أنّ المتموّلين منهم كانوا يبيعون بيوتهم أو أراضيهم وقواربهم ويأتون بثمنها إلى عيسى (عليه السلام) واصحابه ليقسمها عليهم بالسوية، وضرب لهم مثلاً بأن بدأ هذا التحرك المضاد للدنيا من نفسه، فلم يأوِ إلى بيت ولم تكن له زوجة وأولاد وثروة، فكل ما كان يملكه هو هذا القبس الوهاج وجذوة النور والعشق الشديد لله ولعباده البائسين، فكان يقول لهم» :سمعتم أنّه

قيل لكم: «العين بالعين والسن بالسن» أما أنا فأقول لكم: لا تقاموا الشرير، بل من لطمك على خدك الأيمن فاعرض له الآخر، ومن أراد أن يحاكمك ليأخذ قميصك فاترك له رداءك، ومن سخّرك أن تسير معه ميلاً واحداً، فسر معه ميلين، من سألك فاعطه، ومن استقرضك فلا تعرض عنه . سمعتم أنّه قيل: أحبب قريبك وأبغض عدوك، أما أنا أقول لكم: أحبّوا أعداءكم وصلّوا من أهل مضطهديكم، لتصيروا بني أبيكم الذي في السماوات، لأنّه يُطلع شمسه على الأشرار والفجار، وينزل المطر على الأبرار والفجار، فإن أحببتم من يحبّكم فأي أجر لكم؟ أو ليس العشارون يفعلون ذلك؟ وإن سلمتم على إخوانكم وحدهم فأي زيادة فعلتم؟ أو ليس الوثنيون يفعلون ذلك؟ فكونوا أنتم كاملين كما أنّ أباكم السماوي كامل . وإيّاكم أن تعملوا بركم بمرأى من الناس لكي ينظروا إليكم، فلا يكون لكم أجر عند أبيكم الذي في السماوات.. وإذا صليتم فلا تكونوا كالمرائين فإنّهم يحبّون الصلاة في المجامع وملتقى الشوارع ليراهم الناس،الحق أقول لكم إنّهم أخذوا أجرهم، أما أنت فإذا صلّيت فادخل حجرتك واغلق عليك بابها وصلّ إلى أبيك الذي في الخفية، وأبوك الذي في الخفية يحازيك .. ولا تكنزوا لأنفسكم كنوزاً في الأرض حيث يفسد السوس والعث وينقّب السارقون فيسرقون، بل اكنزوا لأنفسكم كنوزاً في السماء، حيث لا يفسد السوس والعثّ ولا ينقّب السارقون فيسرقوا، فحيث يكون كنزك يكون قلبك .. لذلك أقول لكم: لا يهمكم للعيش ما تأكلون ولا للجسد ما تلبسون، أليست الحياة أعظم من اللباس.. فلا تهتموا فتقولوا: ماذا نأكل؟ وماذا نشرب؟ وماذا نلبس؟ فهذا كله يسعى إليه الوثنيون، وأبوكم السماوي يعلم أنّكم تحتاجون إلى هذا كله، فاطلبوا أولاً ملكوته وبرّه تزدادوا هذا كلّه، لا يهمكم أمر الغد، فالغد يهتم بنفسه، ولكل يوم من العناء ما يكفيه، لا تدينوا لئلا تدانوا، فكما تدينون تدانون، ويكال لكم بما تكيلون . لماذا تنظر إلى القذى الذي في عين أخيك؟ والخشبة التي في عينك فلا تأبه لها؟ بل كيف تقول

لأخيك: دعني أخرج القذى من عينك، وها هي ذي خشبة في عينك. أيّها المرأي أخرج الخشبة في عينك أولاً، عندئذ تبصر فتخرج القذى من عين أخيك.. فكل ما أردتم أن يفعل الناس لكم، افعلوه أنتم لهم، هذه هي الشريعة والأنبياء . ادخلوا من الباب الضيق، فإنّ الباب الرحب والطريق المؤدي إلى الهلاك واسع والذين يسلكونه كثيرون، ما أضيق الباب وأحرج الطريق المؤدي إلى الحياة، والذين يهتدون إليه قليلون .« .. وهذا المبدأ وإن كان لا يتفق مع مباديء الشريعة السمحاء ومفاهيم الدين المحمدي، إلاّ أنّه كان ضرورياً لعلاج حالة نفسية مترسخة عند اليهود، ألا وهي العشق للماديات والهيام بالدينا، فكان من الضروري مقابلة المرض بضده، وعلاج حلاوة الغذاء بمرارة الدواء، ولذة المحرمات بألم السياط، والإنشداد للدنيا والإفراط في التكالب على زخارفها بالتفريط في تركها واستقذار كل ما يرتبط بها لتخليص الروح من قيودها وتطهير القلب من أدرانها حتى يعتدل المزاج البشري ويبعث الله تعالى الأُمة الوسط) :وَكَذلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَةً وَسَطاً .(ومن هنا ندرك لماذا قضى الله تعالى أن يولد عيسى من غير أب، وتأكيد عيسى (عليه السلام) أنّه ابن السماء، وأباه الذي في السماء، كل ذلك لتوجيه بني إسرائيل إلى عالم المعنويات. وتحطيم ما تكلّس على قلوبهم وأفكارهم من الماديات والإيمان بالظواهر الدنيوية فقط، وهذا لا ينافي أنّ عيسى عبد الله، لأنه عندما يقول: أبي الذي في السماء لا يقصد الله عزوجل، بل الربّ كما يصرح بذلك في غير مكان من الأنجيل، والربّ يعني به الروح المقدس أو جبرائيل أو العقل الفعال باصطلاح الفلاسفة الذي بواسطته يدبرّ الله تعالى أمور العباد، كما نجد هذا المعنى في أكثر من آية من القرآن الكريم وهذا أحد الاسباب الذي أوقع المسيحين في خطأ التثليث وقولهم إنّه (عليه السلام) ابن الله، بينما الصحيح أنّه ابن الربّ، بالمعنى المتقدّم * .. تصحيح المفاهيم الدينية مضافاً إلى الجهاد لتغيير الأخلاق السلبية المتأصلة في المجتمع

اليهودي كانَ على عيسى (عليه السلام) أن يحارب المفاهيم والأُسس الفكرية السائدة حينذاك والتي تشكل الأساس للبناء الأخلاقي، وقد تأثر اليهود بشكل كبير في هذه المفاهيم السلبية والخرافات الباطلة والعقائد المحرفة من القول بالتجسيد وأنّ الله تعالى له يد ورجل وعين مادية ويجهل بعض الأمور ويغضب بسرعة ومتزمت في تطبيق القانون ومصلحي نوعاً ما، حتى أنّ القرآن الكريم أشار إلى بعض عقائدهم الباطلة في التوحيد :) وَ قَالَتْ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةً غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا .(وطائفة منهم قالوا بأن النبي عزيز ابن الله بعد أن مات وبعث من جديد) :وَقَالَتْ اليَهُودُ عُزَيرٌ ابنُ اللهِ .(إلى جانب ذلك نلاحظ الصورة المشوهة لديهم عن الأنبياء (عليهم السلام) واتهامهم لهم بارتكابهم للمنكرات والزنا والخيانة والغدر ما يندى لسماعه الجبين خاصة في ما يتعلق بداود وسليمان (عليهما السلام) مما نستقبح ذكره في هذا المختصر، فكيف يرتكبه نبي معصوم؟! أضف إلى ذلك المفاهيم الدينية الإجتماعية المتعلقة باستحقار المذنبين وطرد المنحرفين عن الميدان الإجتماعي والاستئثار بالدين من قبل حفنة مرائية ومنافقة من الأحبار والفريسيين، ولذا كان عيسى (عليه السلام) يأوي إليه البؤساء والمذنبين ويبشرهم برحمة الله الواسعة ومغفرته الشاملة للتائبين والنادمين، وما أروع الصورة التي يتحدث بها التاريخ عن تلك العاهر التي جاءت إلى عيسى (عليه السلام) وهو جالس مع بعض أتباعه يناقش اليهود بالحجج القوية وكلامه الصريح الذي ينفذ إلى القلوب قبل وصوله إلى الآذان، ودنت منه رويداً رويداً وقطرات الدموع تنهمل على خديها وجلست عند قدميه مسحورة بكلامه وجعلت تغسل قدميه بدموعها وتجففهما بشعرها وهي تصغي مذهولة إلى حديث المسيح (عليه السلام) عن رحمة الله .. ألا ما أروعه من تجسيد للعواطف الإنسانية المكبوتة وتجييش للأحاسيس الرفيعة : ومن المفاهيم المغلوطة لديهم قولهم بأنّهم أبناء الله وأحباؤه كما يقول القرآن الكريم) :وَقَالَتِ اليَهُودُ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ

وَأحِبَاؤهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذّبُكُم .(.. وهذه الفكرة الاستعلائية هي التي جرّت المصائب المتوالية على هذا الشعب المسكين وأصبح منفوراً من جميع الأقوام البشرية، وتصوروا أن تفضيل الله لهم في الزمان الغابر لخصوصية عرقية وقومية متميزة أو نسبهم المتصل بالله تعالى، وبذلك أصبحوا مطرودين حتى من رحمة الله تعالى . وما أُبتليت به المسيحية من إنحراف فكري وعقائدي كالقول بالتثليث والتجسيد وغير ذلك فهي من الأفكار الدخيلة على الدين المسيحي، وسيأتي تفصيل الكلام عن هذه المسألة لاحقاً، والغرض أنّ المسيح (عليه السلام) كان يؤكد للناس عبوديته لله تعالى كما يقول القرآن حكاية عن عيسى (عليه السلام) : (قَالَ إنّي عَبْدُ اللهِ آتانِيَ الكِتَابَ وَجَعَلَني نَبيّاً * .(. شفاء المرضى وذوي العاهات من الأعمال الإجتماعية المهمة للمسيح (عليه السلام) والتي تعتبر في الوقت نفسه معجزته على نبوته هو شفاء المرضى والزمنى والأعمى والأكمه وأحياء الموتى كما يقول القرآن عن ذلك) :وَتُبْرِيءُ الأكْمَهَ وَالأبرَصَ بإذْنِي وَإذْ تُخرِجُ الموْتَى بإذْنِي .(.. ومع أن أخبار هذا الفيض والبركات قد إستفاظت به الكتب التاريخية والروائية مما يدلّ على أنّه (عليه السلام) كان دأبه شفاء المرضى والمعوقين والذين كانوا يحجّون إليه من المدن والقصبات البعيدة، إلاّ إننا لا نملك إلاّ أن نتحسر مرة أُخرى ونتأوه على من بقي من البائسين المعوقين وكيف حرموا سريعاً من هذا الفيض المتفجّر والبركة الدافقة وخاصة أُمهات الأطفال المرضى والمعوقين، ولنا أن نتصور فرح الأُم وهي تحمل طفلتها المقعدة والمصابة بفلج الأطفال إلى المسيح (عليه السلام)، فيمسح بيده المباركة ساقيها الصغيرتين فتقوم من مكانها لتعتنق المنقذ، ويغرق قلب الأم بأمواج العشق الهادرة ووجهها بدموع الفرح المنهمرة، وهكذا كان دأبه أينما حلّ وسار . فلا عجب لما يذكره المؤرخون في مأساة صلب المسيح (عليه السلام) وكيف أنّ الجنود حينما دقوا مسامير الصليب في يديه ورجليه وألبسه أحبار اليهود تاج الشوك

على رأسه إمعاناً في السخرية والشماتة، علا الصراخ والنحيب من الحشد الذي جاء أو جيء به ليشهد المأساة، ولما صدر الأمر بالتفرق رجعت النسوة البائسات والتائبات وهن يقرعن صدورهن ويخمشن وجوههن في عيون دامية ونحيب يجرح القلوب . وأكثر المسلمين لا يتفاعلون مع هذه المأساة لأنّهم يتصورون أنّ هذا المصلوب ليس هو المسيح (عليه السلام) لتأكيد القرآن الكريم والروايات على عدم قتله. وأنّه شبّه لهم إنهم قتلوه، بل رفعه الله إليه، ولكن سيأتي الكلام في ختام البحث عن حقيقة هذا المصلوب .

*. تثوير ملكة العشق لم يكن لعيسى (عليه السلام) قبل نزول الإنجيل شريعة جديدة إلاّ ما كان موجوداً عند اليهود من التوراة والمزامير الداودية ومجمل العقائد اليهودية، فقد كان (عليه السلام) يهودياً مصلحاً شأنه شأن سائر أنبياء بني إسرائيل مثل يحيى وزكريا وداود وسليمان وغيرهم، وقد أدرك أنّ السير الإصلاحي الذي سار عليه أنبياء بني إسرائيل لم يثمر فائدة إلاّ في حدود ضئيلة وقصيرة الأمد وذلك للطوق الذي فرضه علماء اليهود على الشريعة الموسوية على العوام الجهال، ولميل اليهود الغريزي إلى الماديات وتعلقهم الشديد بزخارف الدنيا، الأمر الذي حدى بسليمان أن يطلب من الله تعالى ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده واهتم ببناء القصور الشاهقة ذات الأفنية الخلابة والصروح الممردة من قوارير يجري من تحتها الماء، كل ذلك عسى أن يستميل قلوب الناس إلى دين الله تعالى، وهذه الطبيعة البشرية سارية في جميع الأقوام، إلاّ أنها كانت في اليهود وما زالت أشد وأعتى . وقد شاهد (عليه السلام) أن تأثير سليمان (عليه السلام) لم يدم طويلاً وخبت شعلته بمجرد أن هدأت أنفاسه وعلم الناس بموته، والأمر الآخر أنّ هذا اللون من هداية الناس إلى الله تعالى لا يدخل إلى القلوب وإن آمنت به العقول وأطاعته الأبدان، والمسيح (عليه السلام) كان يقصد التغيير الجذري الذي ينبع من القلوب فيغسلها من أدران التعلقات الدنيوية والميول الجسدية، فكان أن طرح مذهب

العشق لله والإفراط في ذم الدنيا، وهذا هو ما كانت تحتاجه قلوب الناس التي تكلّست عليها أغشية الأهواء والإنجذاب للمظاهر، وهذا هو البلسم الذي يصل به كلامه إلى البائسين والمحرومين وينفذ إلى قلوبهم فينجذبوا إليه إنجذاب الفراش إلى ضوء السراج، فيستطيع بذلك أن يشكل منهم قاعدة مخلصة لشريعته . وقد بنى المسيح (عليه السلام) فلسفته . إذا صح التعبير . على دعامتين هما: العشق لله والخير لعباده، وهذا هو كل ما في المسيحية» :وبلغ الفريسيون أنّه أفحم الصدوقيين، فاجتمعوا معاً، فسأله واحد منهم ليحرجه: يا معلم! ما هي الوصية الكبرى في الشريعة؟ فقال له: أحبب الربّ إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل ذهنك، تلك هي الوصية الكبرى والأُولى، والثانية مثلها: أحبب قريبك حبّك لنفسك، بهاتين الوصيتين ترتبط الشريعة كلها والأنبياء .« إنّ المسيح (عليه السلام) لم يكن بصدد الإتيان بدين جديد غير ما بشرّ به موسى (عليه السلام) والأنبياء بعده، وإنّما شاهد نقاط الضعف في قومه وعالجها بمبدأ العشق وإكسير المحبة، فانعش به القلوب الظامئة والأرواح المتعطشة إلى نسيم العطف والرحمة . ولم يكن شفاء المرضى والمعوقين إلاّ طريقاً إلى تسخير القلوب قبل أن يكون مجرد معجزة فانية، وهكذا الحال في معجزات إخوانه من الأنبياء والرسل (عليه السلام)، فقد أنقذت عصى موسى (عليه السلام) بني إسرائيل وعبرت بهم البحر وأغرقت فرعون وجيشه ورفعت لهم الجبل ليستظلوا تحته وسقاهم موسى (عليه السلام) عندما ضرب بها الحجر فانفجرت منه إثنا عشر عيناً، كل ذلك لجذب القلوب وانارتها بسراج العشق، مضافاً إلى كونها معجزته التي هزم بها السحرة . وأمّا القرآن الكريم فدوره الأخلاقي والعلمي والإجتماعي في حياة المسلمين أوضح من أن يذكر، مضافاً إلى أعجازه الذي لا ينكر * .. مواجهة انحراف المؤسسة الدينية لقد كان الخطر الأساسي الذي يواجه دعوة المسيح (عليه السلام) كامن تحت قلنسوات الفريسيين الصغيرة وطيالس علماء اليهود وأحبارهم، لأنّ

هؤلاء كانت لهم القدرة الروحية بين الغوغاء وعوام اليهود فلا يدعون مصلحاً ولا نبياً إلاّ حاربوه أو قتلوه بإسم المحافظة على الشريعة الموسوية والناموس والكتاب المقدس . والخطر الآخر كان أبعد وأقل تأثيراً من هؤلاء، وهو الجيش الرومي الذي كان يغير على فلسطين بين الفينة والفينة، وكثيراً ما كان الأحبار اليهود يتفقون سياسياً مع الحاكم الرومي على أورشليم وفلسطين المنصوب من قبل ملك الروم مقابل أتاوات وضرائب يدفعونها إليه سنوياً . فالخطر المباشر والأساس هؤلاء المنافقين الذين يسخّرون أفكار اليهود ويتلاعبون بعقائدهم بإسم الشريعة الموسوية وللدفاع عنها، وهؤلاء لا ينفع معهم النصح والكلام اللين والمجاملات اللفظية للتجربة التي عاشها عيسى (عليه السلام) وسمعها عمن سبقه من الأنبياء (عليهم السلام)، فهذا يحيى (عليه السلام) (أو يوحنا المعمدان في الكتاب المقدس) كيف سخروا منه وحركوا الغوغاء ضده، حتى قتله الحاكم الرومي على غير رغبة منه وبتحريك من بغي، وأهدى رأسه لها . نعم، لا بد من خوض معركة حاسمة ومكشوفة مع هؤلاء المتلبسين بلباس الدين وتجريدهم من القداسة الروحانية أمام الناس ليعرفوهم على حقيقتهم، ولا ينخدعوا بعمائمهم ولحاهم الطويلة وتمتماتهم الفارغة وظاهرهم المزيف، فكان يخاطبهم على رؤوس الأشهاد ويعنف عليهم هذا النفاق والرياء ويقول» :الويل لكم أيّها الكتبة والفرسيون المراؤون، فإنكم تقفلون ملكوت السماوات في وجوه الناس، فلا أنتم تدخلون، ولا الذين يريدون الدخول تدعونهم يدخلون» .«الويل لكم أيّها الكتبة والفرسيون المراؤون، فإنّكم أشبه بقبور مكلّسة يبدو ظاهرها جميلاً، وأمّا داخلها فممتليء من العظام الموتى وكل نجاسة، وكذلك أنتم، تبدون في ظاهركم للناس أبراراً، وأمّا باطنكم فممتليء رياء . أيّها الحيات أولاد الأفاعي، كيف لكم أن تهربوا من عقاب جهنم، من أجل ذلك هاءنذا أرسل إليكم أنبياء وحكماء وكتبة بعضهم تقتلون وتصلبون، وبعضهم في مجامعكم تجلدون ومن مدينة إلى مدينة

تطاردون، حتى يقع عليكم كل دم زكي سفك في الأرض .« وقد كان (عليه السلام) حدسه مصيباً واصابت سهامه كبد الحقيقة، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله : (»إن أخوف ما أخاف عليكم كل منافق عليم اللسان .« إنّ علماء اليهود كانوا قد إستحوذوا على أمور بني إسرائيل السياسية والدينية والإجتماعية وضربوا حوله حصاراً من المعتقدات المزيفة حتى أصبحوا الواسطة بين الناس والله تعالى، وبين اليهود والحاكم الروماني، فمن يخاطر بالخلاف عليهم أو الإعتراض على مقرارتهم يطرد من المجتمع اليهودي ويتّهم بالخروج من الدين والكفر بالناموس ويهوه إله اليهود، وقد يسلم إلى الرومان أيضاً فينزلوا في حقه أشد العقوبات، لأنّ الرومان لا يريدون من اليهود إلاّ الطاعة والسكون، وقد ضمنها لهم أحبار اليهود إلاّ ما كان من بعض الأفراد أو الأنبياء أمثال زكريا ويحيى وغيرهما ممن سُلّم فوراً إلى الرومان بحجة المحافظة على أورشيم والهيكل . نعم، لقد كان عوام اليهود لاحول لهم ولا قوة، ولم يكن أمامهم سوى الأنقياد والطاعة للأحبار والفريسيين وهم يعلمون بانحرافهم عن الشريعة الإلهية وممارساتهم اللا أخلاقية، ولهذا عندما سأل الراوي الإمام الصادق (عليه السلام) عن السبب في دخول عوام اليهود والمسيحيين النار، ودخول عوام المسلمين الجنّة مع أن كليهما مأمور بطاعة علماء دينه واتباعهم، فقال (عليه السلام» : (إنّما دخل أولئك النار لأنّهم يعلمون من علمائهم واحبارهم الكذب والخداع وحبّ الدنيا، وليس كذلك عوام المسلمين. فإنّهم إذا رأوا من علمائهم الصدق والامانة والتقوى اتبعوهم. » مضمون الحديث . ولهذا كان بنو إسرائيل ينتظرون على أحرّ من الجمر من يخلصهم من هذا الكابوس الجاثم على صدورهم، وقد وجدت ندءات المسيح (عليه السلام) وبيانه الصريح صدىء طيباً في قلوبهم وشعروا بنبراته العذبة عن الله والرحمة والمحبة تنفذ إلى قلوبهم، فأورقت به أشجار عواطفهم اليابسة، وأحيت في وجدانهم جذوة الأيمان الخامدة، فكان أن إستجاب

لـه معظـم المستضـعفين والمحـرومين والبائسين، وحتـى مـن الطبقـات الدينيـة المخلصـة أيضاً * .. حذف الشريعة ومن جملة الأعمال المهمّة للسيد المسيح (عليه السلام) والتي منحت لدينه ورسالته امتداداً في العمق الروحي والإنساني وكرست البعد الأخلاقي والمعنوي، إلغاؤه للشريعة التي جاء بها أنبياء بني اسرائيل، وبذلك حرر الإنسان المؤمن من التحرك في إطار الطقوس والشعائر الدينية والاهتمام بها على حساب اهتزاز الإيمان والمعنويـة . وقبـل الـدخول فـي تفاصيل هذه المسألة لابدّ من الإشارة إلـى ما يتوهمه البعض من أنّ بولس الرسول هو الذي الغى شريعة اليهود لا المسيح (عليه السلام) ويتمسكون لذلك بقول المسيح في الانجيل: «ما جئت لانقض حرفاً واحداً من الناموس»، والصحيح .كما هو الوارد في الانجيل . أنّ المسيح نفسه لم يكن ملتزماً بالشريعة وكان يدعو الناس للإيمان فقط، والإيمان هو الذي يقود الإنسان في دروب الصلاح والخير لا العمل بالشريعة، ومن ذلك ما ورد في انجيل يوحنا (الفصل: ـ *من إلغائه الرجم على الزانية» :أمّا يسوع فذهب إلى جبل الزيتون، وعاد عند الفجر إلى الهيكل فاقبل إليه الشعب كله، فجلس وجعل يعلّمهم، فأتاه الكتبة والفريسيون بامرأة أُخذت في زنى، فأقاموها في وسط الحلقة وقالوا له: يا معلم، إنّ هذه المرأة أُخذت في الزنى المشهود، وقد أوصانا موسى في الشريعة برجم أمثالها، فأنت ماذا تقول: وإنّما قالوا ذلك ليحرجوه فيجدوا ما يشكونه به، فانحنى يسوع يخط باصبعه في الأرض، فلما الحّوا عليه في السؤال انتصب وقال لهم» :من كان منكم بلا خطيئة فليكن أول من يرميها بحجر» ثم انحنى ثانية يخط في الأرض بخط، فلما سمعوا هذا الكلام، انصرفوا واحداً بعد واحد يتقدمهم كبارهم سناً، وبقي يسوع وحده والمرأة في وسط الحلقة، فانتصب يسوع وقال لها : » أين هم أيّتها المرأة؟ ألم يحكم عليك أحد؟ فقالت: لا يا ربّ . فقال لها يسوع: وأنا لا أحكم عليك، اذهبي ولا تعودي بعد الآن إلى الخطيئة .« ومرّة أخرى اعترض عليه

اليهود لأنّه يعمل في السبت وهو حرام عندهم، وكذلك عدم تقيّده بالغسل قبل تناول الطعام ممّا كان معروفاً في شريعة اليهود، بل كان يوصي أصحابه بعدم الالتزام بالشريعة، كما ورد في انجيل لوقا» :وأقام له لاوي مأدبة عظيمة في بيته، وكان على المائدة معهم جماعة كثيرة من العشارين وغيرهم، فقال الفريسيون وكتبتهم لتلاميذه متذمرين: «لماذا تأكلون وتشربون مع العشارين والخاطئين؟ فأجاب يسوع: ليس الأصحاء بمحتاجين إلى طبيب بل المرضى، ما جئت لأدعو الأصحاء بل الخاطئين إلى التوبة . فقالوا له: إنّ تلاميذ يوحنا يكثرون من الصوم ويقيمون الصلوات، ومثلهم تلاميذ الفريسين، أمّا تلاميذك فيأكلون ويشربون . فقال لهم: «أبوسعكم أن تصوِّموا أهل العرس والعريس بينهم؟ .« وقد رأينا آنفاً في موعظة الجبل كيف ألغى المسيح شريعة اليهود في قوله: قيل لكم.. أمّا أنا فأقول .« .. ويشرح بولس الحكمة من وراء إلغاء الشريعة وعدم الالتزام بالأحكام الفقهية في رسالته إلى أهل غلاطية (*يقول» :أمّا أنّ الشريعة لا تبرر أحداً عند الله، فذاك أمر واضح، لأنّ «البار بالإيمان يحيى» على حين أنّ الشريعة ليست من الإيمان، بل من عمل بهذه الأحكام يحيا بها.. فقبل أن يأتي الإيمان كنّا بحراسة الشريعة مغلقاً علينا من أجل الإيمان المنتظر تجليه، فصارت الشريعة لنا حارساً يقودنا إلى المسيح لنبرر بالإيمان، فلما جاء الإيمان لم نبق في حكم الحارس، لأنّكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع، فإنّكم جميعاً وقد اعتمدتم في المسيح قد لبستم المسيح، فليس هناك يهودي ولا يوناني، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر أو أنثى.. لأنكم جميعاً واحد في المسيح.. فحين كنّا قاصرين كنّا في حكم أركان العالم عبيداً لها، فليس بعد عبداً بل ابن، وإذا كنت إبناً فأنت وارث، بفضل الله .« وفي هذا النص يبيّن الرسول بولس من موقع الدقة والعمق، الفرق بين الإيمان والتدين بما هو التزام بالشريعة، فالإيمان القلبي هو الباعث للحياة ومنجي الإنسان من

الوقوع في وحل الخطيئة وهو المحرك للإنسان للسير في خط الصلاح والمحبّة والأخلاق، لا العمل بأحكام الشريعة، فالإيمان هو الحب لله والمسيح والعشق للإنسانية والفداء وبذل الغالي والنفيس في سبيل انقاذ المحرومين والتقليل من معاناة البائسين كما رضي عيسى أن يصلب من أجل الناس وتبريرهم، فالإيمان لبس مجرّد أن يعتقد الإنسان بحفنة من العقائد الدينية الجافة التي تدور في مدرارات الذهن ولا تتجسد على أرض الواقع والسلوك، لأنّ الكثير من الناس ربّما يعتقدون بالمبدأ والمعاد، إلاّ أنّهم لا يتحركون في مقام العمل من موقع البذل والعطاء ونكران الذات والإيثار.. والقرآن يحدثنا عن الشيطان وحتى المشركين أنّهم كانوا يعتقدون بوجود الله، إلاّ أنّهم يعيشون الكفر به: (إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ). وهذا يعني أنّ الإيمان لا يتجانس مع حالة الاستكبار، فمن كان يعيش التكبر والغرور والأنانية والتمرد فهو من الكافرين حتى لو كان يعتقد بوجود الله . وعندما يكون الإيمان هو الحبّ لعيسى والتعاطف معه والولاء له، فهذا يعني الحركة بهذه الاتجاه أيضاً، لأنّ من يؤمن بشيء يتحرك وفق هذا الإيمان ويسلك في حركة الحياة والواقع بما يوحي له إيمانه، ولهذا كان عيسى (عليه السلام) يؤكد للناس أنّ الإيمان به يكفي للخلاص والحياة، بل هو الحياة الحقيقة» .فأجابهم يسوع: لا تعملوا للطعام الذي يفنى، بل اعملوا للطعام الذي يبقى فيصير حياة أبدية .. قالوا له: ماذا نعمل لنقوم بأعمال الله؟ فأجابهم يسوع: عمل الله أن تؤمنوا بمن أرسل.. الحق أقول لكم: لم يعطكم موسى خبز السماء، بل أبي يعطيكم خبز السماء الحق، لأنّ خبز الله هو الذي ينزل من السماء ويعطي الحياة للعالم . فقالوا له: يا ربّ، اعطنا الخبز دائماً وأبداً . قال لهم يسوع: أنا خبز الحياة، من يقبل إليّ فلن يجوع، ومن يؤمن بي فلن يعطش أبداً .« وقال أيضاً: «أنا نور العالم، من يتبعني لا يمشي في الظلام، بل يكون له نور الحياة .« والإيمان بالمسيح يعني بالملازمة الإيمان بالله تعالى» .من آمن بي

لم يؤمن بي أنا، بل بالذي أرسلني، ومن رآني رأى الذي أرسلني، جئت أنا إلى العالم نوراً، فكل من آمن بي لا يبقى في الظلام، وإن سمع أحد كلامي ولم يحفظه فأنا لا أدينه، لأنّي ما جئت لأدين العالم، بل لأخلّص العالم .« والإيمان بالله لا يعني الإيمان بالله الخالق والمولى وربّ الكائنات، كما في اليهودية والإسلام، بل الإيمان بالله الخير والحبّ، لأنّ الله في التعريف المسيحي هو المحبّة والعشق، ومثل هذا الإيمان كفيل أن يقضي على كل شوائب الأنانية والذاتية والخطيئة، لأنّ الحبّ هو الخروج من سجن الذات والتخلص من مستنقع الرذيلة والخطيئة، لأنّ الإنسان مادام في حصار الأنا فهو واقع في الرذيلة، ولا يصل إلى الإيثار والفضيلة والقيم إلاّ بالحب الذي يكسر عنه قيود هذا السجن ويحرره من عبودية الذات المعتمة، وهذا هو ما نقرأه في حديث عيسى للسامرية» :وكان يسوع قد تعب من المسير، فجلس دون تكلّف على حافة البئر، وكانت الساعة تقارب الظهر، فجاءت امرأة تستقي، فقال لها يسوع: «اسقيني»، وكان التلاميذ قد مضوا إلى المدينة ليشتروا طعاماً، قالت له المرأة السامرية: كيف تسألني أن أسقيك وأنت يهودي وأنا امرأة سامرية؟ لأنّ اليهود لا يخالطون السامريين . أجابها يسوع» :لو كنت تعرفين عطاء الله ومن هو الذي يقول لكِ، اسقيني، لسألته أنتِ فأعطاك ماءً حياً .« قال له المرأة: يا ربّ لا دلو عندك، والبئر عميقة، فمن أين لك الماء الحي؟ هل أنت أعظم من أبينا يعقوب الذي أعطانا البئر، وشرب منها هو وبنوه وماشيته؟ أجابها يسوع» :كل من يشرب من الماء يعطش ثانية، وأما الذي يشرب من الماء الذي أعطيه أنا إيّاه، فلن يعطش أبداً، بل الماء الذي أعطيه إيّاه يصير فيه عين ماء ينفجر حياة أبدية .« هذا هو الإيمان، وتلك هي معطياته وآثاره، أمّا الشريعة والالتزام بأحكامها فإنّه يسوق الإنسان في خط التحجر والانغلاق والاهتمام بالقشور والشعائر بعيداً عن الاهتمام بالقيم الأخلاقية والمثل الإنسانية لأنّه يحسب أنّ التدين

والتمسك بالشعائر هو الذي ينجيه في الآخرة وهو الذي يحقق له إنسانيته، والحال أنّ الإيمان هو لبّ الدين لا التدين، وبما أنّ الإنسان لا يستطيع عادة الالتزام بكلا الأمرين: الشريعة والقيم، فسوف يكون اهتمامه بالشريعة على حساب اهتمامه بالقيم، ولهذا نرى المتدينين في الغالب من أسوأ الناس أخلاقاً، والشاهد على ذلك أنّ العالم لم يشهد جرائم أبشع من الجرائم التي يرتكبها اليهود المتشددون والأرهابيون الإسلاميون أو أفراد حركة طالبان ومن لفّ لفّهم، كل ذلك بسبب أنّ الشريعة مسختهم من انسانيتهم وأماتت المحبّة في ضمائرهم: (قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً .(لولا أنّ الشريعة اليهودية تلقن أتباعها بأنّهم الشعب الله المختار وأنّ عليهم السفر إلى أرض الميعاد فلسطين وطرد أهلها منها واحتلالها، لما وجد عاقل يهجر بلاده فى اوربا وأمريكا وروسيا ويترك حياة الحرية والرفاهية ليأتي إلى فلسطين ويعرض نفسه للخطر والموت والقلق ويسحق على كل القيم من أجل وهم اسمه أرض الميعاد! لولا أنّ الشريعة الإسلامية توجب على أفرادها إقامة حكم الله في الأرض وتبيح لهم الغزو باسم الجهاد وأنّ «الجنّة تحت ظلال السيوف» لما وجد الإنسان له ضمير حيّ يقبل بأن يقتل الآلاف من الأبرياء من النساء والرجال والأطفال في الشوارع والمتاجر والمساجد في أفغانستان وباكستان والعراق والصومال والجزائر بذريعة إقامة الدولة الإسلامية والعمل بما أنزل الله!! إنّ سبب تخلف المسلمين هو أنّهم تصوروا أنّ الرقي والتقدم والكرامة والرفاه والعدالة تتحقق كلها في ظلّ تطبيق الشريعة الإسلامية والتشبث بالماضي والتراث مع ما يتضمن من أحكام أقل ما يقال عنها أنّها تصلح فقط وفقط إلى تلك العصور البدائية التي كان بنو اسرائيل يعيشون في البادية وكانوا بحاجة ماسة إلى قانون ينظم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية وأحوالهم الشخصية، وكذلك كان حال العرب في صدر الإسلام وخاصّة بعد بناء الدولة الجديدة في المدينة، أمّا عيسى

فقد وجد نفسه فى غنىً عن صياغة قوانين وشريعة، لأنّ القانون الروماني كان يتكفل ذلك، ولهذا قال قولته الشهيرة: «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ولو كان موسى قد بقي في مصر وتحت سلطة الفراعنة، كما كان يوسف (عليه السلام) من قبل، لما وجد مبرراً لاصدار شريعة خاصة ببني اسرائيل ولاكتفى بالقانون الرسمي للحكومة المصرية وربّما أجرى عليه بعض التعديلات . وببيان آخر، إنّ عيسى بعث إلى أمة متحضرة نسبياً، وهم اليهود والذين كانوا يمتازون بدين إلهي وأنبياء كثيرون وثقافة جيدة، وكانوا يعيشون في حماية أُمة متحضرة وهم الرومان، الذين عاشوا حضارة مزدهرة ودولة قوية وقوانين متقدمة بما اقتبسوه من أسلافهم اليونانيين وفلاسفتهم ومفكريهم، فكان أن كرس عيسى جهده لإصلاح الخلل الإيماني والأخلاقي في ذلك المجتمع . ولهذا صارت المسيحية متوافقة أكثر مع الحضارة الجديدة لخلّوها من المعوقات القانونية والتعقيدات الثقافية التي تعيق التطور والمسير في طريق التحضر والتقدم، وهكذا الحال في البوذية والكنفوشية في بلاد الصين واليابان، فنرى أنّ فقدان الأحكام الشرعية في هاتين الديانتين يسّر لتلك البلدان دخول المعترك الحضاري ومنافسة اوربا وأمريكا في هذا الميدان بعدما فتحت اليابان وكوريا الجنوبية والصين الباب لاستقبال الوافد الجديد بكل ما يزخر به ثقافة وقوانين وحقوق إنسان، وليس كذلك حال موسى (عليه السلام) ومحمد (صلى الله عليه وآله) اللذين بعثا إلى أُمّة همجية وقبائل متخلفة تقطن البادية وتسودها ثقافة العداء للآخر والجهل والخرافات وانعدام القوانين والدولة، فكان من الضروري البدء من نقطة الصفر وبناء مجتمع موحّد يقوم على سيادة الدولة وتطبيق القانون، فلهذا لم يكن أمامهما خيار آخر سوى الإتيان بالشريعة لحفظ النظام والاستجابة لمتطلبات المرحلة، وكانت هذه الشريعة في وقتها عنصر قوة في ذلك المجتمع وتشكل معلماً حضارياً متقدماً لتلك المرحلة وساهمت في خلق أُمة ودولة قوية، ولكن مرور الزمان وتطور

المجتمعات البشرية وظهور تحديات جديدة وثقافات راقية جعل من تلك التشريعات قاصرة عن مواكبة التطور وإيجاد الحلول للمشاكل الجديدة التي يواجهها الإنسان المعاصر * .. تصوير العلاقة مع الله ونستوحي من النص الآنف الذكر لبولس ومن مجمل ما ورد في الانجيل عن تصوير العلاقة بين الله والإنسان، أنّ الإنسان في هذه الرؤية الدينية تحول من كونه عبداً إلى كونه ابناً، أي تحوّلت العلاقة بين الله والإنسان من علاقة المولى والعبد . في الفكر الديني اليهودي والإسلامي . إلى علاقة الأب والابن، وتعد هذه الرؤية في صياغة العلاقة بين الله والإنسان نقلة حضارية ومنعطف مهم في الفكر الديني للمسيحية. ومعلوم أنّ العلاقة المبنية على مفهوم العبودية تستدعي حقوق متميزة للمولى على العبد ولا تتضمن الحب الفطري الموجود في علاقة البنوة، فالابن يحظى بحبّ أبيه سواء كان مطيعاً أم عاصياً، وليس كذلك العبد الذي لا يحظى بالحب والرحمة إلاّ في حال الطاعة، ومن هنا نرى التأكيد في النصوص الدينية اليهودية والإسلام على مفهوم التقوى والخشية من الله بخلاف المسيحية التي تؤكد على مفهوم المحبّة المتبادلة بين الابن وأبيه، ويترتب على ذلك أنّ العبد تجب عليه الطاعة المطلقة لمولاه ولا يحق له أن يناقش في الأمر الصادر إليه من مولاه ولا يفكّر في مضمونه وهل أنّه يصبّ في مصلحته أم لا؟ وما هي حدود المصلحة، وما جدوى السير في خط الطاعة والامتثال، المهم أنّه عبد وعليه الطاعة والسير في خط العبودية: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالأنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ). بينما في علاقة الأب والابن لا يكون الابن مكلّفاً بالطاعة المطلقة للأب إلاّ فيما يصبّ في صالحه ويفهم الملاك والحكمة في ذلك الأمر، بل إنّ الله في هذه الرؤية لا يأمر ابنه بل يقدم له النصيحة فقط، والابن بدوره يحقّ له القبول أو الرفض، أي أنّ العلاقة بين الله والإنسان تحولت من تكليف إلى حقّ، فالعبد مكلّف بينما الابن محق، ومن هنا برزت مقولة «الإنسان المحقّ» في العصر الحديث في

مقابل الإنسان المكلّف في الماضي، لا أقول أنّ المسيحية في عصرها الأول ابتكرت هذا التحول عن المفهوم الحديث بكل تفاصيله وتداعياته، ولكنّها ساهمت إلى حدّ كبير في تكريس هذا المفهوم في الذهنية الغربية من خلال تحويل العلاقة بين الله والإنسان من علاقة عبودية إلى بنوّة، وهكذا ظهر المفهوم «الحرية .« ويترتب على ذلك أيضاً أنّ المؤمن يجد نفسه ملزماً بتحريك عقله واستخدام حريته في مسيرته السياسية والاجتماعية، في مجالات التقنين والتشريع لا أن يجلس جلسة العبد ينتظر الأوامر والتشريعات الصادرة إليه من الأعلى ليتحرك بصدد امتثالها والعمل بها دون أن يجد في نفسه حاجة لتحريك عقله وتفعيل قواه الفكرية لمعالجة المشاكل والتحديات التي يفرضها الواقع، وما عليه إلاّ أن يبحث في ثنايا النصوص عن الحلول الجاهزة لكل مشكلة وعن الاجابات الواضحة لكل مسألة.. وهكذا برزت ظاهرة «العقلانية» في الغرب في مقابل تكاسل العقل الديني في الشرق . ونستوحي أيضاً من النص المتقدم أنّ الابن يرث أباه وأنّ كل ما للأب فهو للابن، بخلاف المفهوم الآخر الذي لا يدع للعبد شيئاً يملكه، فالعبد وما يملك لمولاه، فالابن الذي يسكن في بيت والده يستطيع أن يقول إنّ هذا بيتي، وليس ذلك للعبد الذي يسكن في بيت مولاه، فإنّه يقول إنّ هذا بيت مولاي وسيدي، ويترتب على ذلك أنّ الابن يجد في نفسه باعثاً قوياً على التصرف في بيته وماله حسب ما يراه نافعاً له، وبما أنّ الطبيعة وكل ما في العالم هي ملك لله تعالى فهي ملك للإنسان أيضاً، وما عليه إلاّ أن يتحرك لإجراء التعديلات على الطبيعة والعالم بما يخدم مصالحه ويحقق رغباته في الحدّ الأقصى لا أنّ يجلس جلسة المتفرج على ظواهر الطبيعة ويعتبرها «آيات» تدلّ على وجود الله فحسب، ومن هنا برز مفهوم «تغيير العالم» في الفكر الحديث في مقابل «تفسير العالم» في الفكر القديم . ولا يتوهّم القارىء الكريم أنني عندما استعرض هذه المقارنة بين مفهوم البنوة ومفهوم العبودية في تصوير

العلاقة الله وأفضّل المفهوم الأول على الثاني، أنني أرى بطلان المفهوم الثاني، أو أخطي المفهوم الديني السائد لدى اليهود والمسلمين والوارد في النصوص الدينية لهم، فربّما كان مفهوم العبودية أصلح لدى الكثير من شرائح المجتمعات البشرية، وخاصة طبقة العوام، من مفهوم البنوة، والإنسان الهمجي المتخلف «كبني اسرائيل في عصر موسى (عليه السلام) أو العرب الجاهليين في عصر محمد (صلى الله عليه وآله) يتفاعل مع مفهوم العبودية أكثر ممّا يتفاعل مع مفهوم البنوة في علاقته مع الله ولا يصلحه إلاّ التخويف والترهيب من غضب الله وانتقامه في حال سلوك طريق العصيان والتمرد، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار الحركة التكاملية للإنسان والمجتمع البشري على امتداد التاريخ البشري فسوف ينكشف لنا ضرورة كل من هذين المفهومين في حركة الإنسان الحضارية، فالإنسان البدوي المتخلف كالطفل الذي لا ينبغي له سوى الطاعة والامتثال لأوامر أبيه، ولكن عندما يكبر وينمو عقله وتنضج عواطفه، فالأب حينئذ لا يعامله معاملة الطفل أو العبد، بل يترك له فسحة من الحرية والاستقلال ليتحرك في حياته بما يوحي إليه عقله ويقرر له ضميره، وهكذا حال الرؤية المسيحية في صياغة العلاقة مع الله بالنسبة للرؤية اليهودية والإسلامية، فلا ينبغي للإنسان المتحضر أو المجتمع الحديث أن يسلم زمام أموره لحفنة من الوعاظ والكهنة يرسمون له طريقه في الحياة باسم الدين والشريعة الإلهيّة ويفرضون عليه اتباعهم وتقليدهم بكل صغيرة وكبيرة في حياته السياسية والاجتماعية والفردية بذريعة أنّهم وكلاء الله على الأرض والواسطة بين الله والإنسان وأنّه لا يكتب له النجاة والخلاص في الدنيا والآخرة إلاّ من خلال تقديم فروض الطاعة والتقديس لهم والسير وراءهم! نعود إلى ما كنّا عليه، فالمسيح عندما طرح مثل هذا المفهوم في علاقته بالله تعالى وأنّه ابنه، لم يقصد احتكار هذا المقام وهذه العلاقة لنفسه فقط، بل دعا الناس إلى أن يكونوا أبناء الله أيضاً وبالتالي يكونون إخوة له» :ولا

تدعو أباً لكم في الأرض، لأنّ لكم أباً واحداً هو الأب السماوي، ولا تدعو أحداً يدعوكم مرشداً، لأنّ لكم مرشداً واحد وهو المسيح ..» .«لأنّ من يعمل بمشيئة أبي الذي في السماوات هو أخي وأختي وأُمي» .«إنّي سأصعد إلى أبي وأبيكم، وإلهي وإلهكم .« ومثل هذا المفهوم الديني عن العلاقة بين الله والإنسان ساهم بشكل كبير في تفعيل النهضة الحضارية في العالم الغربي من خلال تقوية المفاهيم الجديدة في واقع الإنسان المعاصر كالعقلانية، وفصل الدين عن الدولة، والإنسان المحق في مقابل الإنسان المكلّف، والتحرر من المرجعيات المقدسة التي تكبل عقل الإنسان وحركته الحضارية وغير ذلك . ولكن هناك تيار فكري آخر في الغرب يذهب إلى عكس ذلك وأنّ الحضارة الجديدة نشأت من إعراض الإنسان الغربي عن الدين المسيحي وعن الكنيسة التي كانت تقف حجر عثرة في طريق العلم والعلماء وكل فكر جديد، وعلى ضوء ذلك نحن أمام اتجاهين في تحليل دور المسيحية في بناء الحضارة الجديدة، الأول يؤكد على الدور الإيجابي للفكر المسيحي في بناء الحضارة الغربية بما يتضمن من مفاهيم انسانوية وقيم أخلاقية متميزة، والآخر يرى عكس ذلك، والانصاف أنّ الحضارة الغربية الجديدة لم تنشأ من إعراض الإنسان الغربي عن الدين المسيحي بل عن تعاليم الكنيسة الكاثوليكية وإعتراضه على ممارسات رجال الدين، وأحد هذه الاعتراضات التي شكلت منعطفاً مهماً في حركة النهضة هو ما قام به «مارتين لوثر» و«كالفين» من نهضة دينية ضد ممارسات الكنيسة والتي أفرزت المذهب البروتستانتي الذي يعتقد الكثير من المفكرين الغربين ومنهم عالم الاجتماع الالماني «ماكس فيبر» أنّه أحد عوامل المهمة في ولادة الرأسمالية الحديثة . ومهما يكن من أمر، فالصورة التي يرسمها المسيح للعلاقة بين الله والإنسان تقرب الإنسان نحو الله وتشدّه أكثر نحو الذات المقدسة وتربطه برابطة الحب لا الخوف، وكل إنسان بالغ وناضج يفضل مثل هذه العلاقة والرابطة ويفضل علاقة

الحب على علاقة الخوف والخشية، لأنّ الحبّ انفعال لذيذ وإيجابي، والخوف انفعال مؤلم وسلبي، فمن أحب شيئاً انجذب إليه، ومن خاف شيئاً هرب منه، وبديهي أنّ الله تعالى لا يريد من الإنسان أن يهرب منه بل يريد منه الاقبال عليه * .. الانفتاح على المجتمعات البشرية كافة الخطر الأكيد الذي كان يواجه دعوة المسيح (عليه السلام) هو تأطير الدين بالقومية وإنغلاق اليهود على أنفسهم، مما يؤدي إلى إمتصاص أي تحرك إيجابي داخل عدة قليلة من الناس، ولم يكن دين الله ورحمته حكراً على أحد ولا أنها تأبى أن ينتفع بها جميع الناس، بل أنها وجدت في الأصل للجميع، إلاّ أن بخل اليهود لم يقف عند حد المال والثروة، بل تعداها لإحتكار الدين الإلهي، ونجدهم لحد الآن لا يقبلون غيرهم في دينهم، ولا يعلّمون الناس المعارف الدينية، بل وأكثر من ذلك يروّجون المنكرات والفحشاء في سائر الأقوام والشعوب ليتسنّى لهم تصديق خرافتهم بأنّهم شعب الله المختار وسائر الشعوب همج رعاع وخراف ضالة . لقد كانت الخطوة التي أقدم عليها المسيح (عليه السلام) بهذا الصدد في غاية الروعة والحكمة، فقد رأى مواقف اليهود السلبية من دعوته ولم يبق معه إلاّالثلة القليلة من الذين اتبعوه، فأمر الحواريين بالأنطلاق في أرجاء العالم الفسيح والتبلغ لدعوته، وأول رسول بعثه خارج دائرة اليهود وفلسطين كان إلى مدينة أنطاكية وحاكمها الروماني، والذي ورد ذكره في القرآن الكريم في سورة (يس)، تقول الرواية عن الإمام الصادق (عليه السلام» .(إنّ عيسى (عليه السلام) لما أراد وداع أصحابه جمعهم وأمرهم بضعفاء الخلق ونهاهم عن الجبابرة، فوجّه إثنين إلى أنطاكية فدخلا في يوم عيد لهم فوجداهم قد كشفوا عن الأصنام وهم يعبدونها فعجلاّ عليهم بالتعنيف فشدّا بالحديد وطرحا في السجن، فلما علم شمعون بذلك أتى أنطاكية حتى دخل عليهما في السجن وقال: ألم أنهكما عن الجبابرة، ثمّ خرج من عندهما وجلس مع الناس مع الضعفاء فأقبل يطرح كلامه الشيء بعد الشيء فأقبل

الضعيف يدفع كلامه إلى من هو أقوى منه وأخفوا كلامه إخفاء شديداً، فلم يزل يتراقى الكلام حتى إنتهى إلى الملك فقال: منذ متى هذا الرجل في مملكتي؟ قالوا منذ شهرين، فقال: عليّ به. فأتوه فلمّا نظر إليه وقعت عليه محبته فقال: لا أجلس إلاّ وهو معي، فرأى في منامه شيئاً، أفزعه، فسأل شمعون عنه فأجاب بجواب حسن فرح به، ثم ألقى عليه في المنام ما أهاله فأوّلها له بما ازداد به سروراً، فلم يزل يحادثه حتّى أستولى عليه ثم قال: إن في حبسك رجلين عابا عليك، قال: نعم، قال: فعليّ بهما، فلمّا أتى بهما قال: ما إلهكما الذي تعبدان؟ قالا: الله، قال: يسمعكما إذا سألتماه ويجيبكما إذا دعوتماه؟ قالا: نعم قال شمعون: فأنا أُريد أن أستبرئ ذلك منكما قالا: قل، قال: هل شفي لكما الأبرص؟ قالا نعم، قال فأتى بأبرص فقال سلاه إن يشفي هذا، قال: فمسحاه فبرئ، قال وأنا أفعل مثل ما فعلتما، فأتى بآخر فمسحه شمعون فبرئ قال: بقيت خصلة إن أجبتماني إليها آمنت بإلهكما، قالا: وما هي؟ قال: ميّت تحييانه؟ قالا: نعم، فاقبل على الملك وقال: ميّت يعنيك أمره؟ قال نعم ابني، قال: إذهب بنا إلى قبره فأنهما قد أمكناك من انفسهما. فتوجهوا إلى قبره فبسطا أيديهما فبسط شمعون يديه فما كان بأسرع من أن صدع القبر وقام الفتى فاقبل على أبيه فقال أبوه: ما حالك؟ قال كنت ميتاً فزعت فزعة فإذا ثلاثة قيام بين يدي الله باسطوا أيديهم يدعون الله أن يحيني وهما هذان وهذا، فقال شمعون: أنا لإلهكما من المؤمنين، فقال الملك: أنا بالذي آمنت به يا شمعون من المؤمنين، وقال وزراء الملك: ونحن بالذي آمن به سيدنا من المؤمنين. فلم يزل الضعيف يتبع القوي فلم يبق بأنطاكية أحد إلاّ آمن به .« ونجد في كتب التاريخ إن المسيح (عليه السلام) في آخر ساعات حياته إجتمع بالحواريين. وأمرهم بالتوجه إلى البلدان النائية كأيران وبلاد اليونان ونشر دعوته هناك، وبذلك إنكسر السد الأسرائيلي وفاضت مياه الرحمة الإلهيّة لتغمر سائر شعوب العالم . وبهذا العمل العظيم إنتصر

المسيح (عليه السلام) على علماء اليهود الذين سعوا عاجزين على تطويق دعوته وخنقها في المهد، وكانت أكثر الشعوب المستفيدة من هذه الدعوة الإلهية هي الشعوب الغربية التي لم يحالفها الحظ أن يبعث منها نبي واحد، وفتحت الولايات الرومانية قلوبها إلى هذا الدين الجديد ووجدت فيه ضالتها ومأواها لكثرة الحروب والنزاعات الدامية التي أنهكتهم وأبادت خيراتهم وقتلت شبانهم، مضافاً إلى ظلم السلاطين الرومان الذي لم يكن يدانيه ظلم في التاريخ، وقد تقدم ما كانت عليه حالة الشعوب الأوربية قبل بعث المسيح (عليه السلام) من طغيان السلاطين الرومان والأضطهاد الذي حاق بالشعوب الرومانية واليونانية من ظلمهم . من كتاب "منهاج الرسل"

الغزو السماوي

تأخذ ظاهرة الغزو الغربي وتداعياتها وإفرازاتها، على مستوى الفرد والمجتمع الشرقي، مساحات واسعة من اهتمام الكتاب والمثقفين في بلداننا الإسلامية. وقد يسلك بعضهم سبيل الإفراط في تعليق كافة الأزمات والمشكلات التي يعيشها المسلمون في العصر الراهن على مشجب الاستعمار لتفسير حالات التخلف الحضاري والتبعية الاقتصادية والسياسية للبلدان الغربية. وأرى أن هذه الظاهرة أو الانتكاسة، التي ما زال المسلمون يعيشون آثارها وتداعياتها السلبية على كافة الصعد والمستويات، تخفي في طياتها ظاهرة أعمق واخطر. ويمكن القول بأنها تمثل الأساس التحتاني لنجاح الغزو الغربي، ألا وهي ظاهرة الغزو السماوي أي الغزو الذي تعرضت له عقول المسلمين ونفوسهم من قبل وهم أفضلية السماء على الأرض، لأنها حسب تعبيرهم موطن الله ومصدر الرزق والمطر والمكان الذي ترتفع اليه الأرواح بعد الموت، وان الجنة والملائكة

والعرش واللوح والقضاء والقدر ووو.. كلها هناك، فنشأ من هذا التوهم الأخطر على الإطلاق؛ كتاب سماوي وتعاليم سماوية ودين سماوي وغير ذلك مما نقرأه ونسمعه دائما في كتابات علماء ومشايخ الدين. والمفارقة ان جميع علماء الدين وعقلاء المسلمين يذعنون لحقيقة أن الله ليس في السماء بل في كل مكان، وان المطر مصدره البحار في الأرض، وان الأرض هي موطن الخليفة الإلهي أي الإنسان وموطن تربية الإنسان ومهبط الوحي والنبوات فكيف تكون السماء أفضل من الأرض؟ الخطر في الغزو السماوي لا يتحدد في نهب ثروات المسلمين واستنزاف طاقاتهم المادية والفكرية في موارد موهومة كالحج والزيارات والطقوس الخاوية وتأليف الكتب الدينية وإنفاق الملايين على بناء الجوامع والحسينيات والفضائيات، بل يمتد إلى عقول الناس ونفوسهم فيما يعيشونه من حالات الخوف من النار والطمع في الجنة، وفيما ينتج من سلوكيات عصابية كان آخرها ظاهرة الإرهاب والطائفية وبث الكراهية والأحقاد بين المسلمين، اي ان هذا الغزو يتحرك في العمق ليكبل عقول الناس ويشل إرادة الحياة فيهم ويسهم في مسخ الانسان المسلم وتحوير القيم الأخلاقية وقلب الرذائل الى فضائل وقتل روح الابداع والحيوية فيه، بينما يقتصر تأثير الغزو الغربي أو الاستعمار على البعد المادي والاقتصادي والسياسي ولا ينفذ الى الأعماق ولا يرتدي مسوح القداسة والاحترام ولا يستطيع التأثير في نفوس الناس وتسخير عقولهم وإرادتهم. والأنكى من ذلك؛ يمهد هذا الغزو السماوي لعبودية الناس إلى مراجع الدين والمشايخ الذين يعيشون روح الطائفية والماضوية والدوغمائية والتعصب ويجرون الناس إلى الماضي ويهتمون بشكل سافر لحفظ امتيازاتهم ومكاسبهم الاجتماعية من خلال الحجر على عقول الناس ومحاربة العقلانية وكل فكر جديد على أساس أنه بدعة وحرام ولابد من العودة إلى الماضي وإنكار كل ما أنتجته البشرية من حضارة وحقوق الإنسان وحريات مدنية، ويتحركون

على صعيد تشويه الديمقراطية والحرية بدعوى أنها حرية حيوانية وتجر الى الفساد والتحلل الأخلاقي. وللخلاص من هذا الغزو الخطير لابد من استخدام العقلانية والتحرك على صعيد إعادة الإنسان إلى وضعه الطبيعي والدفاع عن كرامته وحريته الإنسانية كأصل ثابت، ورفض كل حكم فقهي يتعارض مع هذا الأصل، أي أن الدراسات الدينية التي كانت في الماضي تبدأ من الله واثبات وجوده والتوحيد ثم النبوة والمعاد وأخيرا تصل إلى الإنسان وحقوقه، يجب أن تنطلق أولا من الإنسان وحقوقه لتصل إلى الله ودينه، وهذا هو ما بدأه رجال الكنيسة في الآونة الأخيرة حيث بدأوا يعيدون النظر في دراساتهم اللاهوتية والانطلاق من الإنسان وكرامته وحقوقه.. والله الموفق.

القمار مع الله! قالوا: لو لم تكن هناك جنة ونار فقد تساوينا في الدنيا، ولو كانت موجودة فقد ربحنا وخسرتم، اي ربحنا الجنة وكان مصيركم الى النار لأنكم لا تعتقدون بها، أما مع عدم وجود آخرة فنحن سواء من حيث التمتع بملذات الدنيا، وكل عاقل يرى باحتمالية وجود سعادة لا متناهية وثواب عظيم على عمل قليل فانه يخاطر بذلك العمل من أجل الحصول على ربح عظيم وان كان محتملا كالزارع الذي يبذر مقدارا معينا من البذور باحتمال ان يجني اضعافها لاحقا وربما تتلف هذه البذور ولكن احتمال الربح العظيم يدفعه الى ذلك. وهذا الكلام ورد عن باسكال، وكذلك عن الامام الصادق في نقاشه مع ابن ابي الجارود. أقول: كيف أحرزتم أنكم في الجنة؟ وربما كان الحق مع المذهب الآخر، أو تصدر زلة في آخر العمر بدافع الحرص وحب الدنيا وتحبط أعمالكم وتسوء عاقبتكم وهناك ميزان الاعمال فربما زادت سيئاتكم او كانت اعمالكم الصالحة غير مقبولة لخلل في نياتكم فتكونون من اصحاب النار، وقد يصدر من احدنا عمل

مقبول عند الله فيغفر له ويدخله الجنة ونكون متساوين حسب الفرض. في الدنيا نحن غير متساويين ايضا، فالمتدين يتعب نفسه بالتكاليف الشاقة كالصلاة والصوم والحج والزيارات والخمس وغيرها ويترك الملذات كالغناء والرقص والملاهي والصداقة مع الجنس الآخر، بل الزواج مع اتباع الديانات الاخرى مع وجود حب بين الاثنين، بل قد يطلب منه الدين الجهاد او تفجير نفسه او الكراهية لأتباع المذاهب الأخرى، وليس على الوجدانيين شيء من ذلك. اذا لم يثبت وجود جنة ونار في عقل الشخص او لم يثبت وجود الله او ثبت له بطلان الديانات فهو قد عمل بعقله وقد جعل الله العقل حجة عليه والله أعدل من ان يعاقبه بعد ذلك بخلاف المؤمن الذي آمن تبعا لوالديه والمحيط الاجتماعي ولم يستعمل عقله في ذلك فهو أجدر بالعقاب الالهي، على فرض وجوده، وعندما خلق الله العقل في الانسان اراد منه استعماله وعدم تجميده فلو جمده والحال هذه واتبع في عقائده الآباء والأجداد فهو قد اذنب ولم يشكر نعمة الله عليه والله أجدر ان يعاقبه على ذلك لا أن يثيبه. العكس هو الصحيح، فما دام الانسان يسير في حياته الدنيا بوحي وجدانه ويتحلى بالفضائل ويترك الرذائل فهو من اهل الجنة لأن القرآن يقول: الا من اتى الله بقلب سليم. اي سليم من الحقد والحسد والانانية والتكالب على الدنيا وامثال ذلك. ومعلوم ان التدين لا يهتم لنقاء القلب بقدر اهتمامه بالقشور والطقوس فتكون النتيجة أن خسر الدنيا والآخرة ونكون قد ربحنا الدنيا والآخرة (حسب الفرض). ان هذه الفرضية كلها بمثابة لعب القمار مع الله، لأنها تنزل بمستوى العلاقة مع الله الى الحضيض وتجعل من هذه العلاقة تجارة او قمارا، فالمتدين يصلي ويصوم.. بدافع احتمال وجود جنة ونار لا بدافع الايمان بالله والحب له والشكر لنعمائه، اي لو لم يكن هذا الاحتمال موجودا لا صلى ولا صام ولا ترك الرذائل. أما الوجداني فهو يعمل

بالفضائل ويترك الرذائل لذاتها ويرتبط مع الله بدافع الحب له لا بدافع الخوف من النار والطمع في الجنة لأنه لا يؤمن بهما أساسا.

مالك الحزين والضفدع عندما كنا أطفالا في الصف الثاني الابتدائي، كنا نقرأ قصة مالك الحزين عندما كان يبحث في بركة ما عن شيء يأكله، فلما لم يجد ضالته أراد أن يغادر المكان فصاحت ضفدعة: ماذا تريد يا مالك الحزين؟ فقال: أريد ان أأكلك. فطار إليها وأكلها. ويشرح لنا المعلم كيف أن الكلام في غير محله قد يتسبب في هلاك الشخص. ونقرأ أيضا عن ثلاثة ثيران كانت تعيش في غابة مع أسد، والقصة معروفة وتنتهي بقول الثور البني: إنما أكلت يوم أكل الثور الأبيض. ويذكرنا المعلم بعد هذه القصة بأهمية التعاون وخطر الفرقة. والغريب في الأمر أن الناس يتداولون مثل هذه الحكايات ويذكرونها على المنابر وفي الكتب ولا أحد يعترض ويقول بأن هذه أكاذيب وغير واقعية ولا ينبغي قراءتها وتعليمها للأطفال، لأن الجميع لا يرونها أكاذيب بل يرونها نافعة لأنها تحقق لهم الهدف التربوي منها، أي أن معيار الصدق والكذب لا يتحدد في المطابقة للواقع وعدمه، كما في المذهب الأرسطي، بل يتعدى ذلك ليكون المعيار في القضايا التربوية والأخلاقية هو مطابقة الغرض وعدمه. فلو كانت القضية الخبرية أو القصة تتوافق مع الهدف والغاية فهي صحيحة وصادقة حتى لو لم تكن مطابقة للواقع الموضوعي في الخارج. ويمكن الزعم ان غالبية قصص القرآن وما ورد في الروايات من قصة خلق آدم وطرده من الجنة وتناوله من الشجرة الممنوعة وطرده من الجنة، والمعراج وما فيه من أفلام رعب رهيبة، وطوفان نوح وما فيه من قضايا مخالفة للعقل وظلم لسائر الأقوام والمجتمعات البشرية والحيوانات التي كانت بعيدة عن

قرية نوح، وقصة أصحاب الكهف، والاسكندر، وسد يأجوج ومأجوج، وقصة سليمان وكلام النمل والهدهد ووقوفه على عصاه سنة كاملة وهو ميت، ويونس الذي ابتلعه الحوت لأنه غضب من الله الذي لم ينزل عذابه على قومه، وقصة الفيل والطير الأبابيل، وأمثال ذلك مما يحشر في خانة الأساطير النافعة، كلها تكون صادقة وصحيحة على أساس هذا المعيار الأخير، وهو معيار الانسجام مع الهدف والغاية لا المعيار الأول، وهو المطابقة للواقع، لأنه حينئذ تكون كلها كاذبة، وبذلك نخلص القرآن من التورط في الكذب ونقر بأن هذه القصص والآيات القرآنية كلها صحيحة ولا باطل فيها. وهناك من علماء اللاهوت وفلاسفة الدين من ذهب . لحل مشكلة تعارض النص الديني مع العلم، أو تعارض النص الديني مع العقل الى أن جميع القضايا الخبرية الواردة في القرآن والسنة مما يخالف العقل والعلم، هي قضايا انشائية في روحها وان وردت بصياغة الخبر. ومعلوم ان القضية الخبرية هي ما يحتمل الصدق والكذب، أما القضية الانشائية كالاستفهام والأمر والنهي فلا تحتمل الصدق والكذب لأنها ليست اخبارا عن الواقع الخارجي، بل هي انشاء للمعنى في ذهن السامع ليتحرك باتجاه معين، أي ان الانشاء هو ما يخلق الارادة في نفس السامع ولهذا لا يندرج في مقولة الصدق والكذب. وعلى هذا الأساس تكون جميع المعارف الواردة في القرآن صحيحة وان كانت كقضية خبرية ليس لها حقيقة واقعية في الخارج. والعرب يستخدمون هذه الطريقة كثيرا كقضايا البيع والشراء فيأتون بالفعل الماضي بعت، زوجت، ويقصدون منه الانشاء لا الخبر، وحينئذ لا يمكن اطلاق الصدق والكذب على هذه القضايا. فعندما يحكي لنا القرآن قصة آدم وعصيانه واخراجه من الجنة فهو لا يقصد الاخبار عن واقع موضوعي، بل يريد القول انك ايها الانسان اذا عصيت وخالفت الباري تعالى فستطرد

من رحمة الله. هذا الأمر الانشائي ورد في القرآن بصياغة قصة خبرية لزيادة التأثير في نفوس العرب. وللحديث صلة.

حكم المرتد في الشريعة الاسلامية ان من اهم الاحكام التي نرى انّها بحاجة إلى دراسة واعية من قبل الفقهاء مع الاخذ بنظر الاعتبار تحديات الثقافة المعاصرة وضرورة تجسير العلاقة بين الشريعة والحياة المدنية الجديدة هو ((حكم المرتد)) حيث يرى الفقهاء أنّ حكمه القتل سواء كان فطرياً فيقتل بدن استتثناء، أو مليّاً (وهو من كان غير مسلم سابقاً ثم أسلم) فيقتل فيما إذا لم يتب من ارتداده، وهذا الحكم كما هو واضح يمثل تعدّياً صارخاً على حرية المعتقد والدين حيث يفضي إلى ارهاب فكري وسياسي يجهض كل محاولة للخروج بالإسلام إلى آفاق انسانية واسعة ويفرغه من محتواه الإنساني والأخلاقي، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ القرآن الكريم لا يتعرض لهذه المسالة اطلاقاً مع أنّه بيّن حكم ما هو دونها في الخطورة والأهمية كحد الزاني والسارق والقاذف وغيرهم، وفي المقابل نقرأ العديد من الآيات الكريمة التي تؤكد حرية الإنسان في المعتقد والدين من قبيل قوله تعالى: [فذكر إنما انت مُذكرلست عليهم بمسيطرِ] [لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي] [وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريؤون مما أعمل وأنا برئ مما تعملون] وغير ذلك من النصوص القرانية، نعلم جيداً أن ما ورد في القليل النادر من قتل المرتد في صدر الاسلام لا يمثل مصاديق كافية لاسباغ المشروعية الفقهية على هذا الحكم، ولا يصلح كدليل على جواز قتل المرتد في الحالات العادية، بل هناك الكثير من القرائن والشواهد التي تحف بالخبر تصرفه عن الشمولية وتحبسه في ذلك المورد ليكون قضية خارجية لا يصح إلغاء الخصوصية فيها.

والمصيبة الاعظم أن الفقهاء لم يكتفوا بفتوى قتل المرتد حتى ضموا اليه كل من ينكر ضرورة من ضرورات الدين!! ونعلم كم لهذا العنوان من مطاطية وضبابية واهتزاز في دائرة المصاديق والافراد.. ومن ذلك يقول آية الله العظمي الشيخ فاضل اللنكراني: ((س: لي صديق يشكك في وجوب الخمس ولا يدفع ما عليه من الحقوق الشرعية، وقد يستشم منه رائحة الإنكار، لطفاً بينوا لنا حكم هذه المسألة؟ ج: اصل وجوب الخمس في الجملة من ضروريات الاسلام، ومنكره كافر، والخلاصة ان الخمس احد الفرائض الالهية الواردة في القرآن الكريم والروايات المستفيضة، وقد ورد التأكيد عليه، وهو محل اتفاق جميع الشيعة بل عموم المسلمين، وان كان اختلاف فهو في بعض الخصوصيات من حيث المورد والمصرف، فإذا منع الشخص درهماً واحداً منه كان من زمرة الظالمين لرسول الله (ص) وذريته والغاصبين لحقهم، بل ان كل من ينكر وجوبه فهو من الكافرين، وعلى أية حال فما لم يثبت إنكار الشخص لاصل وجوب الخمس لا يمكن الحكم بكفره، وتترتب عليه احكام الاسلام ويكون طاهراً)). بل يسري هذا الحكم إلى كل من تعرض للمقدسات بإهانة أو هتك، (وعنوان المقدسات بدوره عنوان ضبابي وشمولي)، وإلى كل من تعرض لاهل البيت بالسب والشتم كما نقرأ في هذه الفتوى التي تكاد تكون اتفاقية بين فقهاء الشيعة: ((س: شخص اهان الرسول (ص) فما حكم هذا الشخص؟ ج: بشكل عام من شتم النبي أو احد الأئمة المعصومين فيجب على كل من سمعه أن يقتله، إلا إذا كان يخاف على نفسه أو ماله أو عرضه، أو يخاف على مسلم آخر، ففي هذه الصورة لا تكليف عليه)) !! مع العلم أن الروايات المستفيضة تؤكد أن الذي يسب الامام المعصوم في وجهه لم يلاق من الامام سوى العفو والاخلاق الكريمة إلى درجة أن الطرف الاخر ينقلب على نفسه وتتلاشى كل عناصر الحقد والكراهية في قلبه ليتحول من دائرة الظلمة والضلالة إلى دائرة الحق والنور، ثم يأتي هؤلاء العلماء ليدونوا هذه المواقف الاخلاقية

في كتبهم كشواهد تاريخية على سمو الروح والاخلاق لدى الأئمة الاطهار ولكنهم مع ذلك يفتون في فتاواهم بوجوب قتل الساب (لاحظ وجوب القتل لا جوازه) !! ولكن الامام المعصوم نفسه يمنع من أرادوا تأديب الساب عن التعرض له بسوء!! وهكذا نجد قيمة الانسان تتلاشي عند هؤلاء الفقهاء حتى يكون قتله وإراقة دمه أهون من قتل ذبابة!! ويتحرك الطرف الآخر المخالف ليفتي كذلك بكفر كل من سب الصحابة ووجوب قتله وسفك دمه، بل وجوب قتل كل شيعي يرى جواز سب الصحابة ولعنهم، والنتيجة هي سقوط مئات الضحايا في العراق ومساجد الباكستان على أيدي جيش الصحابة، لا لشيء إلا لأنهم من الشيعة!

القضاء الاسلامي في الميزان

يقرر الفقهاء أن دية الكتابي لا تتجاوز الـ درهماً، بينما دية الرجل المسلم (دينار ذهباً). مع ان هذا الحكم يتقاطع تماماً مع الاجواء الثقافية والسياسية الحاكمة على العالم المعاصر، فإذا قلنا بأن هذا الحكم الشرعي هو من قبيل الاحكام الحكومية كالجزية مثلاً والتي يمكن للحاكم الشرعي أن يتصرف بمقدارها بملاحظة الظروف والمستجدات، وأن غير المسلمين يشتركون مع المسلمين بحقوق متساوية في البلد الاسلامي، كما هو حال الاقليات المسلمة في البلدان غير الاسلامية، فلا تبقى مشكلة في البين، اما لو قلنا بمقولة الفقه التقليدي الذي يتحرك من موقع التمسك بأهداب النصوص دون ملاحظة المتغيرات الزمانية والمكانية فسنواجه إشكالية التوفيق بين المباديء الاسلامية العالمية، التي تشمل كل تطلعات الانسانية وطموحاتها، وبين هذه الأطر الضيقة التي تخاطب الاخرين بمنطق آيديولوجي مغلق يسعي إلى إلغاء الآخر لا الانفتاح معه في عملية

صياغة مفاهيم جديدة عن العدالة والحرية والانسانية والقيم الاخلاقية. اما بالنسبة إلى (المنهج) فكذلك نحتاج إلى إجراء بعض التعديلات على ما ورد في الموروث الفقهي. على سبيل المثال يؤكد الفقه تبعاً للنصوص الشريفة بأن القضاء يقوم على البينة واليمين، أي أنّ البيّنة على من ادّعى (وهي شاهدان عادلان) واليمين على من أنكر، ومن الواضح أنّ القضاء بهذه البساطة في الأُسلوب كان موافقاً تماماً لمقتضيات العدالة في تلك المجتمعات البسيطة التركيب، في مقابل تعسف الحكومات الجائرة من فراعنة وقياصرة وأكاسرة الذين كانوا يحكمون بما تملي عليهم أهواهم وبما يحقق مصالحهم ويحفظ لهم عروشهم ولم يكن أحد من الناس يتصور أنّ بالأمكان ايجاد وسائل وآليات لأثبات الحكم وحل الخصومات أفضل من ذلك. إلاّ أنه بعد تطور المجتمع البشري وابتكار مناهج جديدة في القضاء بإمكانها تحقيق العدالة بصورة أفضل من قبيل المحامي وهيئة المحلفين والمدعي العام ومحكمة الاستئناف وفرز أنواع الجرائم ووضع مقدار العقوبة على أيدي خبراء متخصصين وعلماء نفس وغير ذلك، فلا داعي للتمسك بالمنهج القديم بحجة أنّه من الدين وأنه حكم إلهي لا يجوز تخطّبه بحال.. وبعبارة أُخرى: ينبغي علينا أن نتحرك باتجاه الهدف من الشريعة وأحكامها، وهو تحقيق العدالة، ولا نتجمد على الوسائل والآليات، لأن لكل مجتمع ولكل زمان وسائله الخاصة المنسجمة مع ثقافته وتاريخه في مسألة القضاء والحكومة، ولا يعقل أن يتعبدنا الشارع بالأهداف والوسائل معاً، أي حتى لو وجد المسلمون وسائل أفضل لتحقيق النصر على أعداء الدين أو لنشر الأسلام في العالم فلا يعقل أن يتعبدنا الشارع باستخدام الوسائل القديمة من السيف والرمح وبناء الخنادق وأمثال ذلك، فالهدف هو المقصود، واختيار الوسيلة متروك للإنسان والمجتمع وثقافته وظروفه الخاصة، ولما كنا نعلم أنّ الغاية من ارسال الرسل هي: (لِيقومَ الناس بالقسط.. *كما يقول القرآن الكريم، فالمفروض الأخذ بكل

وسيلة لتحقيق هذا الهدف وعلى رأسها الاستفادة من الخبرات البشرية والطرق المجربة والإمكانات التي يوفرها التطور العلمي في المجتمعات المتقدمة، دون الانغلاق على الذات والتراث ورفض كل جديد بحجة أنه قانون بشري ومستورد من بلاد الكفر ولا ينبغي للمسلم استخدام هذه المناهج البشرية في تطبيق العدالة، فتكون النتيجة تخلف المجتمع الإسلامي حضارياً وثقافياً واقتصادياً عن المجتمعات البشرية الأُخري، وهذا يعني تكريس التبعية وكبت الطاقات وايقاف عملية التنمية الاجتماعية والترشيد السياسي لافراد الامة، ومعلوم أنّ المجتمعات في عالمنا الجديد تعيش في حالة من الصعود والتقدم العلمي والحضاري على جميع المستويات، ولا يمكن لشعب من الشعوب أن يعيش في معزل عن العالم ويوصد أبوابه ونوافذه بوجه الثقافة الجديدة وخاصة إذا إدّعي أنه يمتلك ثقافة أقوى وأفضل من الآخرين كما ندعي نحن المسلمون ذلك. وكنموذج لضرورة التغيير في المناهج المتداولة في القضاء مسأله الشهادة وعدد الشهود وأنها لابد وأن يكون رجلين أو اربع نساء أو اليمين في حال انعدام الشهود، فنحن نعلم أنّ هذه هي الوسيلة الفضلى لإثبات المطلوب في العصور الغابرة،أي أفضل من أخذ الناس بالظنة والتهمة في جريمة من الجرائم كالقتل، ولا تمثل غرضاً بحد ذاته وليس لها موضوعية غير التوصل بها إلى كشف القاتل، ولكن في النظم العلمية الحديثة وبسبب تطور الوسائل والأدوات والتجارب العلمية فانّ علم الجريمة والقضاء الجنائي استطاع أن يخطو خطوات كبيرة في هذا المجال مما يقلل الخطأ في عملية الكشف عن المجرم إلى الحدّ الأدنى، من بصمات الأصابع إلى أجهزة الكشف عن الكذب إلى استنطاق كل من له علاقة بالحدث وكذلك دور المحامي والمدعي العام والمعاونين وخبراء الطب العدلي إلى غير ذلك، فهل بعد هذا نبقى نستخدم تلك الوسائل القديمة التي لا تورث القاضي في أحسن الاحوال سوى الظن؟ وإذا كان الهدف هو العثور على القاتل فلماذا اشتراط

الإسلام في الشاهد، رجلين أو أربع نسوة؟ وعلى فرض أن الجريمة وقعت في مكان يقطنه غير المسلمين وشهد الواقعة عشرة منهم. أو لم تشهد الحدث سوى إمراة واحدة أو امرأتين فهل يذهب دم المقتول هدراً؟ إن القضاء الجنائي الحديث يستخدم المنهج الاستقرائي وتجميع القرائن للوصول إلى النتيجة وهي علم القاضي بصدور الجريمة من المتهم وعليه فامرأة واحدة أو حتى طفل صغير يشكل قرينة تضاف إلى القرائن الموجودة، وقد يدلي الفاسق بشهدته ويكون صادقاً، وقد يدلي العادل بشهادته ويكون كاذباً أو يكون قد اختلط عليه الحال. ويقول السيد الموسوي الاردبيلي الذي كان يرأس مجلس القضاء الأعلى في الجمهورية الإسلامية لمدة سنوات (وهو الآن أحد مراجع الدين في قم) في حديثه لمجلة ((نقد ونظر)) : إنني طيلة هذه المدة ورغم كثرة المراجعات في حوادث القتل والجرائم المهمة من قبل المحاكم الفرعية إلاّ أنني لم أعثر على مورد واحد منها تمت من خلال المنهج الفقهي القديم، أي استخدام شاهدين عدلين أو يمين. وبالنسبة إلى محكمة الاستئناف التي تعدّ من مستحدثات القضاء الغربي الجديد يقول (مهرپور) أحد أعضاء مجلس القضاء الأعلى في ايران: ((كان هدفنا هو أسلمة القوانين القضائية والجزائية في ايران وفق مباني الفقه الإسلامي واخراج الفقه وقوانينه من العزلة، فعملنا لعدّة سنوات على أن تكون القوانين منظمة على أساس القوانين الإسلامية وتم الانتهاء من قانون المجازات ووضعناه قيد التنفيذ، إلاّ أنا واجهنا مشكلة، وهي أنّ الموجود في الفقه لا يتجاوز ـ فقرة ذكر الفقهاء حكمها الشرعي وبقيت الكثير من الموارد لم يذكر لها حكماً شرعياً، فاضطررنا إلى العودة إلى القانون السابق (في زمان الشاه) للعمل على طبقه)).. ثم ذكر عدة موارد من هذا القبيل وقال: ((النموذج الواضح جداً لذلك هو مسألة ((محاكم الاستئناف)) ـ تجديد النظر . حيث يصرح الفقهاء بان حكم القاضي الأول نافذ المفعول ولا يجوز لأي قاضٍ آخر الحكم

بخلافه فلا معنى لإجراء محاكمة ثانية للنظر في حكم القاضي الاول، وكانت هذه المحاكم على الأُصول مخالفة للشرع ولذلك تقرر أن تلغى محاكم الاستئناف وأن يكون حكم القاضي قطعياً بدون حاجة إلى محكمة تجديد النظر، وتم العمل على طبق هذا القانون في محالكم الثورة والمحاكم المدنية، وكان في ذلك تسريع في الأعمال القضائية من جهة، إلاّ أننا واجهنا مشكلة بدأت تتضخم يوماً بعد آخر وأدركنا أن المجلس القضائي الأعلى قد تسرع في إلغاء محاكم الاستئناف والاكتفاء بالمحاكمة الأُولى.. ولما تكاثرت المشكلات رأينا ضرورة الرجوع إلى القانون الذي كان يعمل به في السابق، أي أنّ القضية تطرح أولاً على المحاكمة الابتدائية فيرى القاضي رأيه فيها ثم ترفع إلى المجلس القضائي الأعلى لتجديد النظر فيها، ورأينا أنّ الفقهاء القدماء كانوا يمارسون عملية الاستنباط بما يتناسب مع ذلك الزمان ولم يكونوا يأخذون بنظر الاعتبار متغيرات الزمان والمكان، ولكن في هذا الزمان نجد ضرورة لاجتهاد جديد يأخذ بنظر الاعتبار تغير الزمان والمكان وحتى أن مجلس صيانة الدستور اضطر أخيراً إلى تغيير نظرته السابقة واضطررنا إلى وضع مجلس أعلى منه هو مجلس تشخيص المصلحة)). هذا وقد استغرق هذا التحول سنتين أو ثلاثاً، فاذا علمنا أنّ نصف الأحكام الصادرة بالاعدام عندما ترفع إلى مجلس القضاء الأعلى يتم إلغاؤها واستبدالها بالسجن لعدّة سنوات (كما رأينا في حكم الشيخ اليوسفي والسيد هاشم آغاجري من رجال تيار الإصلاح في ايران) لعلمنا كم من الأشخاص تم اعدامهم في تلك السنوات وهم لا يستحقوق الأعدام!! إنّ كون القاضي عادلاً لا يعني بالضرورة عدم وقوعه في الخطأ والاشتباه، وهكذا حال الشاهدين، ولا سيما أن أكثر المعدومين في محاكم الثورة من المخالفين السياسيين، أي لا لجريمة قتل اقترفوها ليحكم عليهم السياسيون، بالقصاص، ومعلوم أنّ هذا العنوان (عدو الثورة) عنوان ضبابي تختلف فيه النظريات والآراء، فقد يكون الشخص قد قال

كلمة ضد ولاية الفقيه فيحسبه القاضي (ضد الانقلاب) أو ينتقد الإمام الخميني، فيحكم عليه بالاعدام وهو من المخلصين للإسلام والثورة، وقد رأينا وسمعنا أن الكثير من القضاة تم فصلهم عن جهاز القضاء لممارسات خاطئة من هذا القبيل ذهب ضحيتها ناس أبرياء!!

عمل المرأة داخل البيت! المحور: حقوق المراة ومساواتها الكاملة في كافة المجالات يطالعنا أتباع الإسلام الفقاهتي وأصحاب العقل التراثي بقراءاتهم التبجيلية لحقوق المرأة في الإسلام على مستوى العمل والكسب ولكن ليس بالضرورة أن يكون خارج البيت ولا حاجة لأن تتعب نفسها وتعرض كرامتها لمنزلقات الخضوع لمتطلبات الحياة ومشقات المعيشة، حتى أنّ بعض المتجددين إنزلق في هذه الدوّامة ومن بينهم السيد محمد حسين فضل الله حيث كتب يقول: «فالإسلام فتح للمرأة أُفقاً واسعاً يؤكد إنسانيتها بشكل لم تؤكده أية جماعة من الناس، أو أي مجتمع من المجتمعات، أو أي شريعة من الشرائع، فالمرأة في الإسلام ليست ربّة بيت بالمعنى الإلزامي لربّة البيت، لأنّ الإسلام لم يكلّفها بأي شأن من شؤون البيت، فهي ليست ملزمة بأن تقوم بأي عمل من أعمال البيت، بل إنّ الرجل مكلّف بأن يقدّم لها كل متطلبات حياتها الضرورية والكمالية من جهده، وقد بلغ الإسلام في هذا المجال حدّاً كبيراً بحيث جعل إرضاع ولدها غير ملزم لها، ومن الطبيعي أن تكون التربية في المجالات الأُخرى غير ملزمة لها في أي جانب. وقد اعتبر الإسلام عمل المرأة في البيت من الأعمال التي تستحق عليها الأجر، حتى الارضاع لو طلبت أجراً على إرضاع ولدها فعلى الزوج أن يدفع هذا الأجر لها» (تأملات اسلامية حول المرأة ص). ويتواصل هذا الخطاب التبجيلي بما حققه الإسلام

للمـرأة فـي كتابـات الإسـلاميين مصـحوباً بالنزعـة التقديسـية لهـذه المطلقـات الخاويـة والتهويمات الأيديولوجية، فيقول أحد أقطابهم وهو محمد قطب هذا الصدد: «وهنا يحق للإسلام أن يفخر بما أعطى المرأة من كيان اقتصادي مستقل، فصارت تملك وتتصرف وتنتفع بشخصها مباشرة بلا وكالة.. » (شبهات حول الاسلام ص). يا له من افتخار عظيم، وعظيم جدّاً.. ! ونسأل هذا العالم الجليل، اذن أين كانت خديجة بنت خويلد وثروتها الطائلة قبل الإسلام بحيث إنّ محمداً نفسه كان قبل البعثة أحد المتاجرين بأموالها؟! ألم تقر لها الجاهلية بحق الملكية والاستقلال الاقتصادي حتى وصلت إلى ما صلت إليه من الثراء.. فأين الفخر للإسلام بما أعطى للمرأة من كيان اقتصادي مستقل . كما يقول . وهل يعقل أن يعطي الإسلام أو أي مذهب ودين للإنسان ما هو حق فطري للإنسان؟! ألم تصل المرأة قبل الإسلام إلى أن تتسلم أعلى المناصب السياسية والاجتماعية! فهذه بلقيس ملكة سبأ، وكليوباطرا ملكة مصر، وبنت كسرى ملك الفرس التي تقلّدت زمام الملك بعد البعثة ويروى أنّ النبي قال حينها «ما أفلح قوم وليتهم إمرأة» حيث كان ناظراً إلى هذه المرأة، فبعد هذا هل يبقى معنى للفخر المزعوم؟! ثم إنّ هؤلاء الأُصوليين والتراثيين يتوغلون في خطابهم الديني بذهنية طوباوية حالمة ومنطق ايديولوجي ليدّعوا وبدون خجل أنّ من مفاخر الشريعة أنّها أعطت للمرأة الحق في أخذ الأُجرة على رضاع ابنها من أبيه!! في حين أنّ هذه الفتوى تستبطن أكبر إهانة للمرأة والأُم من خلال رؤية جاهلية مقيتة تقرر أنّ الطفل إنّما هو للأب وليست الأُم سوى وعاء للطفل وحاضنة له وحالها حال المرضعة الأُخرى التي تتقاضى الأجر على الارضاع، ولهذا يحق للرجل أخذ الطفل من أُمه ودفعه لمرضعة أُخرى إذا كان الأجر الذي تتقاضاه الأُم أكبر من أجر تلك المرضعة، ولكن ماذا عن حق الطفل؟ أليس هذا اللبن في ثدي الأُم من حقّه وأنّ الله تعالى خلق هذا اللبن له لا لغيره؟! أليس له الحق

في الارتواء من حنان أُمه وعاطفتها الجياشة بما هو محتاج إليه نفسياً وروحياً كاحتياجه البدني إلى اللبن والماء؟! هل تستطيع المرضعة الأُخرى أن تفيض على الطفل من حبّها وحنانها وترويه من عواطفها كما تصنع الأُم؟! ثم أليست الأُم بما لها من انشداد عاطفي عظيم للطفل تحتاج بدورها للطفل لتروي في إرضاعه وخدمته والسهر على راحته ورعايته عاطفة الأُمومة المقدسة؟! فلماذا كل هذا التهميش والاقصاء لحق الأُم وحق الطفل والاقتصار على حق طلب الأجر لارضاع الطفل بحيث يفهم منه أنّ الأُم والمرضعة الأُخرى سيان، فكما يحق للمرضعة أن تطلب أجراً على إرضاع الطفل فكذلك يحق للأُم أن تطلب الأجر من أبيه!! أخذ الأجر على عمل المرأة في البيت لا يقل إهانة للمرأة عما قبله حيث تتساوى الزوجة مع الخادمة في هذا الحق، وكما رأينا في باب الرضاع فإنّ الرجل له الحق في أن يأتي بخادمة للقيام بشؤون البيت من غسل الملابس وتنظيف البيت وطبخ الطعام إذا كان الأجر الذي تطلبه الزوجة من زوجها أكثر ممّا تطلبه الخادمة.. بل يحق للزوج أن يأتي بخادمة حتى لو لم تطلب الزوجة منه شيئاً أو يتزوج عليها ثانية، أو يطلقها.. فهل يعقل مع هذا الحال أن تتجرأ المرأة لتطلب أجراً من الزوج.. ! عندما يتشدق هؤلاء الكتّاب الإسلاميون بهذه الحقوق والامتيازات المذكورة في الفقه التقليدي للمرأة المسلمة فعليهم أن يضعوها مقابل الحقوق والامتيازات التي ذكرها الفقهاء للرجل ثم يتحركوا من موقع المفاخرة والتبجيل.. بديهي أنّ حقوق المرأة هذه (حق الأُجرة على الرضاع والعمل في البيت وحق التملك) إذا قيست بحقوق الرجل عليها تكون كالعصا مقابل البندقية بل مقابل دبابة، وما عسى أن تصنع العصا حينئذ؟ فمجرّد أن تتفوه المرأة بالمطالبة بالأُجرة أو تمتنع عن القيام بخدمة الرجل أو تهمل شؤون البيت فسوف يتحرك الرجل المقابل باستخدام حقوقه أو حق واحد وهو الزواج من أُخرى، أو الطلاق فهل يصح بعد هذا المفاخرة بمثل هذا الحق؟ ألا ينبغي أن نتأسف على الحالة

الثقافية المتدنّية التي وصل إليها العقل الفقهي حتى يعتبر مثل هذه الفتاوى الفقهية أو (العورات الفكرية) امتيازات مهمّة منحها الدين الإسلامي للمرأة بحيث يمكنها أن تتبجح بها أمام الغرب والتيار الفمنيستي العلماني؟ ثم كيف يقررون دائماً أنّ مسؤولية المرأة في دائرة البيت الزوجي هي القيام بأُمور البيت وتربية الأطفال ويعظّمون دور الأُم في الأُسرة ثم يقولون إنّ المرأة بالخيار في القيام بشؤون البيت وإرضاع الطفل وتربية الأطفال إن شاءت فعلت وإن شاءت تركت؟ ألا يعد هذا تناقضاً في الموقف؟! الحقيقة أنّ الإسلام لم يضع مثل هذه الأحكام الشرعية لصالح المرأة على أساس مقولة الحقوق الزوجية، بل لجبران موقعها الضعيف في الأُسرة والمساهمة في عملية إفهام الرجل المتسلط بأن الزوجة إنسانة حرّة ذات كرامة ذاتية ولا ينبغي له اعتبارها كالأمة والجارية، هذا من الناحية النفسية.. ومن الناحية الاقتصادية أيضاً، فالمرأة تحتاج في حياتها الخاصة إلى المال من الزوج لا من موقع الذلة والمهانة، بل من حقها أن يكون لها ما تحتاجه من المال في غير دائرة النفقة الواجبة، وعلى الرجل أن يخصص لها مضافاً إلى النفقة، مرتباً شهرياً لنفقاتها الخاصة من دون أن يكون له منّة وفضل في ذلك حيث يكون هذا المقدار من المال في مقابل خدماتها البيتية. وبعبارة أُخرى: هناك فرق بين الحق في دائرة الحقوق والحق في دائرة الأخلاق، وما ذكر من حكم شرعي في أخذ الأُجرة على الارضاع والعمل في البيت إنّما يصب في دائرة الحق الأخلاقي لا الحق الحقوقي، ولذلك لا يمكن وضعه في خانة حقوق الزوجة في مقابل حقوق الرجل لأنّه لا مقايسة بينهما.. والخلط بين هذين المعنيين لدى الفقهاء أفضى إلى مشاكل عويصة في محاكم الجمهورية الإسلامية حيث خرج الرجل والحال هذه مظلوماً، لأنّ كل من يقدم على الطلاق حتى وإن كانت له مبررات منطقية في ذلك سيفاجأ في المحكمة الإسلامية بمطالبة الزوجة لمبالغ باهظة كثمن لأتعابها في البيت وأُجرة المثل لخدمات عشر

سنوات أو أكثر في بيت الزوج مضافاً إلى المهر (الثقيل غالباً)، لأنّ المرأة تدعي أنّها لم تنو العمل المجاني في البيت، بل كان ذلك في مقابل أن تستمر الحياة الزوجية وأن لا يطلقها، ويكفي أن يدور في ذهنها هذا المعنى وإن لم تصرّح به (من قبيل الشرط الضمني). والفرق بين الحق الأخلاقي والحق الحقوقي، أنّ الأول من قبيل قولنا: «حقّ المسلم على أخيه المسلم أن يحب له ما يحب لنفسه وأن يكره له ما يكره لها». أو «من حق المسلم إذا مرض أن تعوده». أو «حق الفقير أن تتصدق عليه». فمثل هذه الحقوق لا تستلزم وجوباً وإلزاماً على الطرف المقابل، بخلاف الحق الحقوقي حيث يقابله وجوب على الطرف المقابل وهي مقولة (الحق . التكليف) فعندما يقال: «من حق البائع أن يأخذ الثمن» فإنّ هذا الحق يوجب على المشتري دفع الثمن، وعندما يقال: «من حقّ الزوجة النفقة» فهذا الحق للزوجة يوجب على الزوج دفع النفقة، وهكذا. وما نحن فيه من قبيل الحق الأخلاقي، لأنّ حقيقة عقد الزواج هو أن يقوم كل من الزوجين بما يسعه من أجل ديمومة الحياة المشتركة، فعندما يتفق الرجل والمرأة على بناء البيت الزوجي، فهذا يعني أنّ كل واحد منهما يلتزم بمجموعة من الواجبات والتعهدات ويتحمل قسطاً من مسؤولية الأُسرة بما يفرضه العرف الاجتماعي على كل واحد منهما، ومعلوم أنّ العرف في مجتمعاتنا الإسلامية كما يفرض النفقة على الزوج والسعي لتأمين الأُسرة مالياً، كذلك يفرض على الزوجة العمل في البيت والقيام بشؤونه الداخلية، وعليه فإنّ مثل هذا التعهد قد أُخذ ضمناً في عقد الزواج ولا داعي للتصريح به بعد كونه من أحكام العرف. نعم لو تغيّر العرف الاجتماعي، أمكن أن يقال بتغير هذا الحكم الشرعي، كما تقدم في الفصول السابقة من اختلاف العرف في هذا الزمان وخاصة في بلاد الغرب عن العرف الإسلامي في قديم الأزمان، حيث فقدت القوامة معناها في البلدان المتقدمة وأضحى

الزوجان يشتركان في كل شيء تقريباً ولذلك يمكن القول بتساوي الحقوق بينهما في كل شيء.

قاعدة نفي السبيل !

قالوا وقلنا: .. يقول القرآن: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) النساء أقول: لقد اتخذ فقهاء الاسلام من هذه الآية قاعدة فقهية تسمى بقاعدة نفي السبيل وتم تطبيقها على موارد كثيرة، والظاهر من معنى الآية ان الله لم ولن يجعل سبيلا وسلطانا للكافرين ومنهم اهل الكتاب بالغلبة على المؤمنين، سواء بالجعل التكويني كما هو الظاهر من الآية، ويكون المعنى ان الله قرر كقانون تكويني طبيعي ان الكافرين لا يتسلطون على المؤمنين في اي زمان، او بالجعل التشريعي، اي ان الآية تنهى المؤمنين من تسليط الكفار عليهم كما ذهب الى ذلك الفقهاء. ونلاحظ على هذا الكلام مايلي: اذا كان المقصود السلطة والغلبة في عالم التكوين فهذا المعنى خلاف الواقع، وقد اخبر القرآن عن انبياء ومؤمنين كانوا تحت سيطرة الكافرين ومنهم غالبية انبياء بني اسرائيل الذين كانوا يعيشون في فلسطين وكانت مستعمرة رومانية ويحكمها حاكم روماني. مضافا الى مانشهده في هذا العصر من غلبة امريكا واسرائيل وكذلك بعض الدول الغربية في عهد الاستعمار على البلدان الاسلامية. اما لو كان المقصود نفي السلطة في عالم التشريع، فسوف تترتب عليه احكام فقهية كثيرة ذكرها الفقهاء في كتبهم الفقهية، منها ماذكره الفقيه الكبير البجنوردي في كتابه القواعد الفقهية جص: *عدم جواز تملك الكافر للعبد المسلم بأي نحو من انحاء التملك سواء بالبيع او الهبة او الصلح او الاعارة وغيرها ويجوز العكس طبعا. *عدم جواز جعل الكافر متوليا لامور

الوقف كالعقارات والمشافي والمدارس الموقوفة لأن المتولي يحق له اخراج المريض او الطالب المسلم من المشفى او المدرسة وهو نوع من السبيل على المسلمين. *عدم جواز جعله قيما على صغار المسلمين كأن يجعل مديرا لميتم فيه اطفال مسلمين فتكون له الولاية عليهم، وكذلك لا يحق له تكفل احد هؤلاء الايتام في بيته. وهكذا الكلام في جعله مديرا لمدرسة او عميدا لكلية يدرس فيها طلاب مسلمون. *عدم جواز زواج المسلمة من مسيحي او غير المسلم بشكل عام، ولو كانت مسيحية واسلمت بطل زواجها من زوجها المسيحي ووجب عليها الانفصال عنه. *عدم جواز تولي غير المسلم اي منصب حكومي كالوزارة والقضاء والجيش والشرطة والدوائر العامة لأن في ذلك تسليط للكافر على المسلمين.. ولا تطيل الكلام في رد هذه الاحكام الفقهية التي أكل الدهر عليها وشرب، ولكن العجب من المشايخ واتباع الاحزاب الاسلامية الذين ينادون بلزوم تطبيق شرع الله وان الشريعة صالحة لكل زمان ومكان كيف يتعاملون مع هذه الفتاوى المتفق عليها لدى الفقهاء وخاصة في هذا العصر ووجود حكومات مدنية ودولة المواطنة وحقوق الانسان؟ اما لو قالوا بتجميدها وعدم العمل بالاحكام المخالفة لمقتضيات هذا العصر ولزوم مسايرة العصر وحقوق الانسان المعاصرة فلماذا يتمسكون باسم احزاب اسلامية كالاخوان المسلمين وحزب الدعوة الاسلامية و.. ؟ الا يدل ذلك ان غرضهم خداع العامة من الناس وكسب تعاطفهم واستغلال حبهم للدين والاسلام في اسباغ المشروعية لهم ولاعمالهم؟.

القراءة السطحية للنصوص

بقلم: الشيخ عباس يزداني ترجمة: أحمد القبانجي

إن القراءة السطحية للمتون الدينية والنصوص الاسلامية وترجيح هذا الفهم السطحي للنصوص على التعقّل والتجارب البشرية يعدّ من آفات الاجتهاد التي اتبليت به جميع الفرق الاسلامية، ويمكننا مشاهدة نماذج من هذه الرؤية والقراءة السطحية في القرون الأولى لعصر صدور النص، وحتى في هذا العصر وعلى رغم آثار وبركات التجارب البشرية والمعطيات العلمية نرى أن البعض قد اغمض عينيه عن تحرّي الحقائق في عالم الواقع فلم يدرك مدى الجعل والتحريف واشكال الوضع والكذب الموجود في الروايات حيث يتمسك بكلّ رواية من دون الأخذ بنظر الاعتبار اجواء الصدور والقرائن البيّنة والمنفصلة، أو يتحرك من خلال فهمه السطحي لمعارضة قوانين الطبيعة وسنن الخلق بقراءة ناقصة وسطحية لآية من القرآن أو رواية من الروايات، وكنموذج بسيط على هذه القراءة السطحية نرى في هذا العصر الذي لم يبق أيّ شك في بطلان الهيئة البطليموسية في الفلك أن أكبر عالم سنّي (ابن باز) عندما يسأل عن حركة الشمس والأرض فانه يجيب فائلاً: «الحمدلله والصلاة والسلام على رسول الله. أما بعد: فلقد شاع بين كثير من الكتاب والمؤلفين والمدرسين في هذا العصر ان الارض تدور والشمس ثابتة وراج هذا على كثير من الناس وكثر السؤال عنه فرأيت أن من الواجب أن أكتب في هذا كلمة موجزة ترشد القاريء الى أدلة بطلان هذا القول ومعرفة الحق في هذه المسألة. فأقول قد دلّ القرآن الكريم والاحاديث النبوية وإجماع علماء الاسلام والواقع المشاهد على أن الشمس جارية في فلكها كما سخرها الله سبحانه وتعالى وأن الارض ثابتة قارة قد بسطها الله لعباده وجعلها لهم فراشاً ومهداً وأرساها بالجبال لئلا

تميد بهم.. أوضحت فيما تقدم ان القول بدوران الارض اليومي والسنوي كله باطل وذكرت من الادلة النقلية والحسية وكلام اهل العلم من المفسرين وغيرهم من علماء الاسلام وعلماء الفلك ما يدل على سكون الارض واستقرارها وعدم دورانها وأن الشمس هي التي تجرى حولها كما نظمها الله عز وجل لمصالح العباد ومنافعهم ونقلت عن الامام القرطبي انه حكى في تفسيره عند قوله تعالى في سورة الرعد (وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهاراً) أن القول بسكون الارض هو قول المسلمين واهل الكتاب وذكرت أن هذا معناه حكاية الاجماع.. ». ثم يقول عن نظرية كوپرنيك وغاليلو واتباعهما: «وكل من قال هذا القول فقد قال كفراً وضلالاً لانه تكذيب لله وتكذيب للقرآن وتكذيب للرسول لانه عليه الصلوة والسلام قد صرّح في الاحاديث الصحيحة ان الشمس جارية وانها اذا غربت تذهب وتسجد بين يدي ربها تحت العرش كما ثبت في الصحيحين من حديث ابيذر وكل من كذّب الله سبحانه او كذب كتابه الكريم او كذب رسوله الامين فهو كافر ضالّ مضلّ يستتاب فان تاب وإلاّ قتل كافراً مرتداً ويكون ماله فيئاً لبيت مال المسلمين كما نص على هذا اهل العلم والايمان في باب حكم المرتد. وكما أن هذا القول الباطل مخالف للنصوص فهو مخالف للمشاهد المحسوس ومكابرة للمعقول والواقع، فلم يزل الناس مسلمهم وكافرهم يشاهدون كل بلد وجبل في جهته لم يتغير من ذلك شئ ولوكانت الارض تدور كما يزعمون لكانت البلدان والجبال والاشجار والانهار والبحار لا قرار لها ولشاهد الناس البلدان المغربية في المشرق والمشرقية في المغرب ولتغيرت القبلة على الناس حتى لايقر لها قرار. وبالجملة فهذا القول فاسد من وجوه كثيرة يطول تعدادها.. فقد اوضح الله في الايات المذكورة آنفاً انه القى الجبال في الارض لئلا تميد بهم، والميد هو الحركة والاضطراب والدوران كما نص على ذلك علماء التفسير.. ». وبالرغم من أن قضية أن الأرض ثابتة كانت هي النظرية السائدة

في الأوساط الاسلامية وبين علماء الاسلام أيضاً، ولكن من البعيد في العصر الحاضر وجود شخصٍ يعتقد بهذه العقيدة الباطلة، وهذا الأمر انما هو بسبب القراءة الاخبارية والرؤية السطحية للروايات ومن خصائص الحشوية. وخلاصة بيانات المفتي الأكبر لأهل السنة، «أي عبدالعزيز بن عبدالله بن باز» الذي عمل رئيساً لجميع مراكز البحث العلمي والافتاء والدعوة والارشاد في المملكة العربية السعودية لسنوات مديدة، وبعد وفاته تمّ تأسيس موقع ضخم له في شبكة الانترنت لترويج افكاره، ومما ورد في هذا الموقع من افكار ابن باز: إن نظرية حركة الارض ودورانها حول الشمس مخالفة للاحاديث والآيات القرآنية التي تقرر أن الشمس تجري وأنّ الجبال خلقها الله تعالى لتثبيت الارض كأوتاد. إن القول بحركة الأرض يستلزم وقوع الخلل في مكان المدن والجبال والأنهار بحيث تنتقل المدن الغربية الى المشرق والمدن الشرقية الى المغرب وسوف تتغير القبلة أيضاً. إن المفسرين بل اجماع علماء الاسلام على صحّة هذه الرؤية، إذن فكلّ من يقول بخلافهم فهو ضال ومضل. على هذا الأساس فانّ كل من يقول بخلاف ذلك فانه يتصدى لتكذيب الله ورسوله والكتاب الكريم وهو مرتد ويجب استتابه فان لم يتب يجب قتله ومصادرة امواله «ولابّد أن تعتد زوجته عدّة الوفاة ويستطيع الآخرون الزواج منها». إن القراءة السطحية سلبت عقله فلم يفكّر بأنه عندما يسافر الانسان بالطائرة ويرى أن الطائرة تحلّق في السماء بسرعة كبيرة ولكنّ حركة الطائرة لاتسبب اضطراباً وخللاً في مكان المسافرين وحالتهم ووضعهم بل حتى أنهم يتناولون الشاي والمشروبات الأخرى بدون أدنى حركة في الإناء، فلو كانت هذه الفتوى صحيحة فيجب أن يتغيّر مكان المسافرين في كلّ سفرة بالطائرة وقد يصبح مكان الطّيار في آخر كرسي في الطائرة. إن ابن باز اذا كان ينطلق في قراءته للآيات الكريمة بعيداً عن هذه الرؤية السطحية للآيات القرآنية فانه سوف لا يقع بمثل هذه المصائب والمنزلقات، فالقرآن يصف الأرض بأنها:

ذلول، مهد، وكفات مهاد وامثال ذلك، فالذلول يعني الابل المطيعة، والمهد يعني مكان نوم الطفل، والكفات بمعنى الطائر، وفي كل هذه الصفات يمكن استيحاء حركة الأرض منها. وقد جعلوا لهذا العالم السنّي موقعاً مجهّزاً في الانترنت حيث يعرضون فتاواه على صفحة هذا الموقع، ولابأس بالاشارة الى بعض فتاواه الأخرى الناشئة من آفة حذف العقلانية من القضايا الدينية والقراءة السطحية للنصوص الدينية: يجب على النساء تغطية وجوههّن وأبدانهنّ جميعاً، وعلى النساء وضع نقاب فيه فتحة بمقدار عين واحدة أو عينين للنظر. يحرم تصوير أو صناعة فيلم عن تغسيل وتكفين الميت سواءً كان لتعليم الآخرين أو لأخذ العبرة أو لغرضٍ آخر. يحرم تصوير الانسان أو الحيوانات حتى اذا كان لغرض التذكار، ويجوز التصوير للجمادات والجبال والأشجار فقط. يحرم حلق اللّحية ويحرم وضع الشارب. إن حلق اللحية حرام بأية صورة، فاذ أمر الأب ابنه بحلق لحيته أو أن ضابطاً في الجيش أمر جنوده بحلق لحاهم أو كان في مكانٍ يؤدي فيه وضع اللحية الى الفتنة والخطر فمع ذلك يجب على المكلّف المقاومة وعدم حلق اللحية. يحرم ملء جوف الطيور والحيوانات للاستفادة منها للزينة. يحرم اقامة التظاهرات والمشاركة فيها. وسئل ابن باز: هل يجوز أن يقال للممرضات «ملائكة الرحمة»؟ فكتب في الجواب: لا يجوز لأنّ الملائكة جنسٌ مذكر!! إن الله تعالى ردّ على تصور العرب الجاهلين في قولهم أن الملائكة بنات الله كما تقول الآية الشريفة، ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً﴾ ولكن ابن باز لم يتصوّر من هذه الآية أن الملائكة جنسٌ آخر لا مذكر ولا مؤنث. مضافاً الى أنه لوقلنا عن الممرضات إنهنّ ملائكة الرحمة فلايقصد من هذا الكلام سوى جانب الرحمة والعطف والمساعدة فيهنّ لا مسألة الجنس والحقيقة. ولا ينحصر هذا الاتجاه الحنبلي بابن باز فانّ علماء من المذهب الحنفي قد يتورطون في هذه السذاجة والسطحية رغم عقلانيتهم في بعض الموارد. إن حذف المنهج

العقلاني في فهم النصوص الدينية والقراءة السطحية لها أدت الى صدور فتاوى كثيرة تتقاطع مع العقل والفهم البشري بحيث يتعجب منها الانسان لدى سماعها، ولا يدري هل يضحك أو يبكي، فبعض علماء السنّة يقولون: اذا عقد شخص على امراة بحضور القاضي ثم طلقها في ذلك المجلس وبعد مضي ستة أشهر ولدت هذه المرأة طفلاً فانّ هذا الطفل يلحق بهذا الرجل حتى من دون حصول مواقعة، وكذلك قالوا بأنه لو فقد الزوج ويئست المرأة من العثور عليه فطلقّ القاضي هذه المرأة وتزوجت من رجلٍ آخر واولدت له عدة اطفال ثم ظهر الزوج الأول فانّ هؤلاء الاطفال يلحقون به أي أن الزوج الأول سيكون أباهم. ونموذج آخر على هذه الفتاوى: ورد في صحاح أهل السنة بسندٍ صحيح عن النبي الأكرم أنه قال: «اذا وقع الذباب في إناء احدكم فليغمه كلّه ثم ليطرحه فان في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء». وينقل المجلسي هذا الحديث أيضاً في بحار الأنوار في مكانين، وينقله الطبرسي أيضاً في مكارم الاخلاق، والحاج النوري في المستدرك في مكانين أيضاً. ويمكن أن يقال لماذا هذا الاستبعاد؟ فلعلّ هذا الأمرله جانبٌ من الحقيقة وليس هو كاجتماع التقيضين. ولكن لو كان كلّ موضوع مخالفٌ للعقل من هذا القبيل قد وردت فيه رواية صحيحة السند ولابد من قبوله أيضاً فلماذا نعترض على العقائد والافكار الخرافية لاتباع الاديان الأخرى، مثلاً لماذا نعترض على الجوكيين الهنود لأنهم يأكلون الغائط، لأنهم سيقولون إن هذه الرياضة وردت في كتبنا المعتبرة لمشايخنا القدماء وربمّا لا يكون جميع الناس يتقبلون هذا المعنى لقلة استعدادهم.

التجربة الدينية للنبي

بقلم: عبد الكريم سروش ترجمة: أحمد القبانجي

عندما ننظر من بعيد إلى نبي الإسلام بنظرة أرضية وبشرية، نراه رجلاً مديراً، مصلحاً، مؤيداً وموفقاً إلى أبعد الحدود، فهو الشخص الذي يُشيّد ذلك البناء العظيم لوحده، ولم يتجمد ذلك البناء بعد رحيله في نطاق المرحلة التاريخية بل إزداد نمواً واتساعاً في حركة التاريخ البشري وتحقق بذلك وعد الله له على رغم الصعوبات والتحديات الكثيرة. أجل فقد رحل النبي من هذه الدنيا، ولكنّ هدفه لم يمت بل ازداد قوّة ونشاطاً، وهذا هو معنى التأييد الإلهي للإنسان بحيث يقوم لوحده بهذا الأمر العظيم وينال ذلك التوفيق والنجاح المنقطع النظير. بيدَ أنّ التاريخ يحدثنا عن العديد من الشخصيات العالمية أحرزت مثل هذا التوفيق والنجاح بحيث أصبحت أفكارهم وتعاليمهم مدارس فكرية عالمية. على هذا الأساس لا يمكننا القول بأنّ هذه الخصوصية وهذا التوفيق من المعالم المقومة والملازمة للنبوة في حركة الرسالات، ولهذا السبب فإنّ الكبار من مفكّرينا وعلمائنا ركزوا على التجربة الوحيانية للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وذهبوا إلى أنّ النبي هو الشخص الذي نال مفاهيم وتعاليم جديدة من خلال مصدر خاص للمعرفة لا يسع الآخرون نيلها والكشف عنها بالطرق الطبيعية. إذن فالمقوم لشخصية ونبوة الأنبياء هو الوحي فقط. أو «التجربة الدينية» في الاصطلاح الجديد. وفي هذه التجربة يرى النبي وكأنّ شخصاً يحضر عنده ويحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية ويكلّفه بابلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس، ويحصل للنبي علم يقيني بهذا الأمر بحيث يشعر بالاطمئنان القلبي والشجاعة الفائقة التي تدفعه إلى استقبال جميع أشكال العناء والتعب والمرارة في هذا السبيل بهدف امتثال الأمر وأداء

الوظيفة الإلهية. إنّ نبيّاً كإبراهيم (عليه السلام) يرى في منامه «وهو عين تجربته الدينية» بأنّه يؤمر بذبح ابنه البريء، هذا العمل المخالف بصراحة للقواعد الأخلاقية من جهة، والمتقاطع مع عواطف الابوة من جهة أخرى بحيث لا يدور في خيال أي أب أن يستشعر الرضا بهذا العمل، ولا يتمكن أي شخص له مسحة من الأخلاق أن يقدم على ارتكاب مثل هذه الجريمة ويضغط على عنق الطفل البرىء بنيّة قتله بدون سبب ومسوغ. ولكنّ التجربة الوحيانية العميقة لإبراهيم خلقت في أعماق وجوده ذلك الاطمئنان الرائع بحيث أقدم على قتل ابنه بدون تردد. هكذا تكون التجربة الدينية للأنبياء وبهذه الدرجة من اليقين والوضوح والقوّة بحيث تشكل في واقعها جوهر النبوة. ومن هنا نرى الأنبياء يتحركون في خط الطاعة والمسؤولية ببركة هذه التجربة القلبية التي تمنحهم القوّة والعزم للقيام بالأعمال العظيمة في تاريخ البشرية. إنّ الفرق بين الأنبياء وبين غيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أنّ الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية ولا يشغلهم التنعم بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنّهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة ويتبدل النبي عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد، وكما يقول إقبال اللاهوري: . عندما يتوغل في الروح ينال روحاً جديدة.. . وعندما تتبدل روحه يتبدل العالم معه.. وينقل إقبال اللاهوري في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام» عن عبد القدوس الجانجهي (من المتصوفة الهنود) في بيانه للفارق بين تجربة المتصوفة وبين تجربة النبوة قوله: «إنّ النبي صعد إلى المعراج ورجع، ولو كنت مكانه لما رجعت». وهذا أفضل تعبير لبيان التفاوت بين هذين النوعين من التجربة حيث يبقى الصوفي مأنوساً بتجربته ولا يحب الخروج من إطارها، والحال أنّ النبي يحصل على شخصية جديدة بتجربته بحيث يصمم على بناء عالم جديد في واقع الحياة والتاريخ. وأرى من الضروري التأكيد على هذه النقطة، وهي أنّ نفس التجربة الدينية لا

تجعل من الشخص نبيّاً، ومجرّد رؤية الملك أو شهود عالم الغيب لا يحقق حالة النبوة في الإنسان. فالملك الإلهي ظهر لمريم وأهدى لها عيسى ولكنّ مريم لم تصبح نبيّة. والقرآن الكريم يبيّن هذه الحقيقة وكيفية لقاء الملك لمريم بأبلغ تعبير وكيف أنّ مريم خافت من رؤية الملك في أول الأمر ولكنّ الملك هدّأ من روعها وبشّرها بطفل. وقد ذكر المولوي في ديوانه الرائع «المثنوي» هذه الحادثة بخيال واسع وتصوير عميق حيث شرح الحوار الفرضي بين الملك ومريم ويقول على لسان الملك مخاطباً لمريم: . إنّكِ تهربين من وجودي إلى العدم . بينما أنا ملكٌ في عالم العدم أيضاً . يا مريم انظري إلى دوري المشكل . فإنني هلال تحت ظل البدر . لا تقولي لا طاقة لي يا بنت عمران . فإنّي جئت إليكِ من عالم القدرة فالمولوي يقول عن الملك بأنني زاخر بالسرّ، فأنا ظاهر وباطن في نفس الوقت، من عالم الشهادة ومن عالم الملكوت، أعيش في داخله وخارجه ويتعلق وجودي بالطبيعة وما وراء الطبيعة، ولهذا السبب ملكتكِ الحيرة والخوف. أجل فإنّ النبوة تتضمن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف، وهذا هو الشيء الذي تفتقده في تجارب العرفاء والمتصوفة. وهذه المأمورية السماوية انتهت بالخاتمية ولكنّ أصل التجربة والمكاشفة باق في حركة الشعور الداخلي للأفراد البشر على امتداد التاريخ. ويشير الغزالي في كتابه الرائع «المنقذ من الضلال»، الذي يمثّل شرحاً لسفره الروحاني، إلى هذه النقطة، أي التجربة الدينية بعنوان أنّها أهم مَعْلَم من معالم النبوة، حيث يقسم طلاب الحقيقة إلى أربعة أقسام: المتكلّمين، الفلاسفة، الباطنية، الصوفية. ويختار في نهاية سلوكه الروحاني والعقلي مسلك الصوفية ويصرّح بأنّه وصل إلى «حقيقة النبوة» من خلال حركته في طريق المتصوفة، ولذلك يفتح باباً في نهاية كتابه لبحث مقولة النبوة، ومع شدّة اختصاره للموضوع إلاّ أنّه عميق جدّاً. فيقول في البداية إنّ بعض المعارف يحصل عليها الإنسان في حين أنّها فوق العقل والتجربة، ويمثّل لذلك بخواص

الأدوية وأحكام النجوم التي يحصل عليها الإنسان بدون تجربة. ولا شك في أنّ إلهام النبي أو حدسه القوي قد منحه تلك المعارف السماوية. أحياناً يحتاج الشخص لصناعة دواء معين إلى أربعين أو مئة عنصر، فمن بإمكانه أن يجرب كل هذه الأمور؟ إذا كان هناك شك وترديد لدى الناس فهو في تشخيصهم النبي من بين المدّعين للنبوة. وهنا يقول العزالي: نحن، ومن أجل معرفة الفقهاء، ينبغي علينا إمّا السؤال من الفقهاء أو نكون فقهاء بأنفسنا لنتمكن بالتالي تشخيص من هو الفقيه. ومن أجل معرفة الرياضيين إمّا أن نسأل من أهل التخصص أنفسهم أو نكون نحن رياضيين ليمكننا تشخيص من هو الرياضي. وهكذا الحال في مجال النبوة، فنحن لا يمكننا تشخيص التجارب النبوية أو تمييز الأفكار الوحيانية وفوق العقلية، وبالتالي تشخيص من هو النبي، إلاّ بأن تكون لدينا ملكة التجارب النبوية والذوق الوجداني لذلك. أي أننا نتعرف على الأنبياء بنفس تلك الطريقة التي نتعرف بها على أصحاب الحرَف الأخرى. ولكننا نتساءل: من أي نوع هي التجارب النبوية؟ إنّ أدنى مرتبة للتجارب الدينية هي «الرؤية الصالحة» وهناك مراتب أسمى منها في المكاشفات والأذواق والمواجيد العرفانية (ومن خلال هذا الطريق نحصل على اليقين في مسألة النبوة لا من خلال انقلاب العصا إلى حية أو شق القمر، لأنّ هذه الطرق لو لم تقترن بشواهد أخرى فمن المحتمل أن تكون من جنس السحر والخيال) ولذلك لا يمكن الاعتماد، لإحراز نبوة النبي، على المعجزة أو الشواهد والاسناد التاريخية والاخبار المتواترة بل يجب في البداية معرفة حقيقة النبوة ثم معرفة مصداقها الخارجي. فمن يقول: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» أو يقول: «من أصبح وهمومه همّاً واحداً كفاه الله همّ الدنيا والآخرة». فهذا القائل نبي، وهذا الكلام له رائحة الوحي وينبع من سرّ التجربة الدينية العميقة للنبي حيث ثبت صدق هذا الكلام بالتجربة مرات عديدة. وفي نظر الغزالي فإنّ الأشخاص الذين يمتلكون التجربة العرفانية

فإنّ تجربتهم من جنس التجارب النبوية ولذلك يدركون معنى النبوة ويصدقون بذلك الكلام النابع من هذه التجربة ويفهمون ويعلمون مصدر هذا الكلام والمرتبة التي نالها المتكلّم. وعلى هذا الأساس فإنّ الطريق لمعرفة ماهية النبوة والتعرف على النبي مفتوح لكلّ إنسان. ومن العجيب أنّ النبي نفسه فتح هذا الطريق للآخرين. ربّما يتحرك بعض المعلمين من موقع الذاتية والأنانية للحيلولة دون وصول تلاميذهم إلى مستوى الاستاذ ويؤدي ذلك لاهتزاز رونقهم. ولكنّ الأنبياء فتحوا طريق التجربة النبوية على أقوامهم وأتباعهم ولم يشعروا بالخوف من مزاحمة المنافس لهم لعلو شأنهم ومرتبتهم. وما نجده من تعاليم وأوامر عبادية في الدين من قبيل: التهجد، الصوم، الصلاة، الزكاة، الانفاق، وفي مقدمتها (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ.. *هذه كلها تعاليم سماوية لأفراد البشر تفتح لهم باب التجارب العرفانية والنبوية، وتأخذ بيدهم إلى مرتبة نيل الحالة العرفانية والمواجيد النبوية. إنّ النبي (صلى الله عليه وآله) يعلم جيداً أنّ الأشخاص الذين يتحركون في هذا الاتجاه، ليس فقط لا يمثّلون عقبة في طريقه أو خطراً على مكانته الاجتماعية بل سيتعرفون عليه أكثر ويعظمونه ويعرفون قدره أكثر، ولهذا السبب نراه يهتم بتشويقهم لسلوك هذا الطريق. فعندما صعد النبي إلى المعراج، كان يريد للجميع هذا الصعود في مراتب الكمال على قدر مراتبهم ومكانتهم. وأساساً فإنّ شرط التبعية للنبي هو التبعية لتجاربه، لا فقط اتباع أوامره ونواهيه. فالشخص الذي يتحرك في خط الإقتداء بالنبي حقيقةً هو من يشاركه في أذواقه وكشوفاته القلبية أو من يكون متطفلاً على تجربته النبوية. فهذا الاقتداء والتبعية يمثّل حقيقة التدين العرفاني لا التدين الفقهي الذي يهتم بمراعاة الأوامر والنواهي الشرعية، ومن هنا نجد مولانا يهيب بأُمة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ويقول: . إنّ الكسالى قد ذهبوا فأوصدوا الباب . وليضحك الجميع من هؤلاء القوم الكسالى المملين. . وشدّوا العزم للصعود إلى المعراج

لأنّكم آل الرسول . وقبلوا وجه القمر لأنّكم صرتم على السطح. ومع ذلك فإنّ نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء، أي أنّه نال الكشف التام بحيث لا يتسنى لشخص آخر نيل مثل هذا الكشف أو الحصول على ذلك التكليف الإلهي. أجل فإنّ النبوة تعتبر نوعاً من التجربة والكشف، ومن يحصل على مثل هذه الكشف والتجربة فمن الطبيعي أن يريد للآخرين مسلكاً جديداً ويسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد تبعاً لشخصيته الجديدة.

الفلسفة الوجودية

بقلم: مصطفى ملكيان ترجمة: أحمد القبانجي

سلامي وتحياتي إلى الأخوات والإخوة الحضور وأتمنى أن تكون هذه الساعة التي أقضيها معكم ساعة مفيدة ونافعة، وبما أنّ الفرصة ضيقة فأجد نفسي مضطراً لحذف بعض المقدمات وأحياناً أكتفي بطرح ذي المقدمة بشكل إجمالي، وإحدى النقاط التي يعرفها جميع الأشخاص المطلعين على تاريخ الفلسفة الغربية وبخاصة في القرن الأخير هي وجود اتجاهين أو مدرستين فلسفيتين مهمتين من بين المدارس الفلسفية الكثيرة في الغرب، وهاتان المدرستان مشهورتان أكثر من المدارس الأخرى وتترتب عليهما آثار ومعطيات كثيرة، أحدهما الفلسفة الوضعية المنطقية، وتشمل فلسفة التحليل اللساني، التي تتبناها ثلّة من الفلاسفة الذين اتجهوا نحو المنطق الصوري الجديد، والأخرى الفلسفة الوجودية، ولا أروم في هذا البحث طرح مقارنة بين هاتين المدرستين، وكما تعلمون توجد نقاط خلاف كثيرة بين هاتين المدرستين وكل واحدة منهما تحاول بشكل جاد نقد الأخرى وتخطئتها مع أنّ كل واحدة من هاتين المدرستين تملكان نقاط قوة وامتيازات مهمة. وموضوعنا في هذا البحث هو الفلسفة الوجودية، وينبغي القول إجمالاً

بأنّ الفلسفة الوجودية لا تتضمن تعاليم معينة ومشخصة بحيث يتفق عليها جميع فلاسفة هذه المدرسة، ومن هذه الجهة فإنّ بعض مؤرخي الفلسفة قالوا إنّ الفلسفة الوجودية تعتبر في الغالب «اتجاهاً» لا «معرفة»، بمعنى أنّ هذه الفلسفة تتحرك في إطار إتجاه خاص للمسائل الفلسفية وترصد الهواجس والحالات النفسية والعاطفية التي يعيشها الإنسان في حركة الحياة، مثلاً لو كنت أشعر بعقدة الذنب أو أخاف من الموت، أو أعيش حالات اليأس والاحباط، أو أي مشكلة من المشكلات الروحية والعاطفية التي يعيشها الإنسان في الحياته، فعندما أدخل صف الفلسفة وأخرج منه أرى أنّ مشكلتي باقية كما كانت ولم تتحل، فالفلسفة حالها حال الرياضيات والفيزياء والكيمياء حيث يكتسب الطالب في الصف معلومات كثيرة ولكنّه عندما يخرج من درس الرياضيات مثلاً يجد أنّ حالة اليأس التي كان يعيشها لم ترتفع أو أنّه لم يتمكن من التخلص من عقدة الذنب، ومع الأسف فإنّ دروس الفلسفة أضحت مثل هذا الدروس بحيث إنّ الإنسان عندما يدخل إلى الصف في درس الفلسفة ويخرج منه يرى أنّ مشكلاته المحسوسة في الحياة اليومية لازالت باقية، وبتعبير آخر ينبغي القول إنّ الفلسفة فقدت تواصلها مع حياتنا اليومية، أي أنّها باتت بالنسبة لي ولك كدرس الكيمياء مثلاً، فالطالب في دروس الفلسفة حاله حال الطالب في دروس الكيمياء والميكانيك أو علم الأحياء، والفرق الوحيد بينهما أنّ الطلاب لا يهدف من دراسة الكيمياء والفيزياء والأحياء حل مشاكل حياته، ولكن الأشخاص الذين يتوجهون لدراسة الفلسفة فإنّ إحدى غاياتهم من هذا الدرس حل مشاكلهم اليومية في واقع الحياة الاجتماعية والفردية، والمفارقة أنّ دروس الفلسفة تعدنا بالكثير من الحلول لمشاكلنا المعاصرة، والحال أننا ندخل لدروس الفلسفة ونخرج منها دون أن نشعر بتغيير ملموس في حالاتنا، سوى أننا نكتسب معلومات كثيرة ونشعر أنّ أذهاننا قد امتلأت. الفلسفة الوجودية، حالة من الميل للخلاص من هذه التوترات

النفسانية والأزمات الفكرية، وبعبارة أخرى، إنّها بمثابة توجه وميل للأشخاص الذين يرومون العثور على أجوبة للمسائل والمشكلات التي يعيشونها في واقع الحياة، وعلى هذا الأساس فإنّ الفلسفة ينبغي أن تتواصل مع مشاكلنا اليومية في الحياة من موقع العمق، لا المشكلات الانتزاعية التي لا تمثّل بالنسبة لي ولك أية مشكلة، وهي المشكلات التي طرحها الفلاسفة أنفسهم وتحركوا من موقع الجواب عنها، فإذا كان الحال كذلك، فينبغي القول إنّ الفلسفة الوجودية هي الفلسفة التي تدفع الإنسان بإتجاه هذه الغاية وتهدف للبحث في حالات الهم والغم وأشكال القلق والاضطراب، وحالات اليأس والاخفاق، العقد النفسانية، حالات الخوف والتشويش التي نعيشها في هذه الحياة، والعلاقات غير المتجانسة مع الآخرين، هذه كلها من المواضيع التي تريد الفلسفة الوجودية حلّها في حياة الأشخاص، وبذلك تتواصل هذه الفلسفة مع الحياة الشخصية لي ولك. وعلى ضوء ذلك لو قلنا إنّ الفلسفة الوجودية تتضمن هذا الاتجاه، أي الاتجاه الذي يعمل على جعل الفلسفة تعيش العمق الإنساني في خصائصه الذاتية، ففي مثل هذه الحالة لابدّ من القول بأنّ الفلسفة الوجودية تملك سابقة تاريخية ممتدة في عمق مطاوي التاريخ، وبهذا المعنى ينبغي القول إنّ أهم الفلاسفة الوجوديين في العالم القديم هو سقراط، فسقراط بهذا المعنى كان وجودياً بالمعنى الدقيق للكلمة، وكذلك أجوستين القديس العارف والمتكلّم والفيلسوف المسيحي المعروف في القرن الرابع للميلاد، كان وجودياً أيضاً بهذا المعنى، وهكذا الحال في ابيكتاتوس، وماكوس اورليوس، وهما من فلاسفة المدرسة الرواقية، فيلسوفان وجوديان بهذا المعنى، ويكفي مطالعة أفكار ماركوس اورليوس لنرى أنّه لم يطرح أية مسألة من المسائل الفلسفية المتعارفة، ونقرأ في كتاباته أنّك عندما تشعر بحالة اليأس فما هو العامل الذي جعلك تشعر بهذه الحالة، وما هو السبب؟ وإذا كنت تشعر بالكآبة فما هو العامل لهذا الشعور؟ وإذا كنت تشعر بالألم، بأنّ

الآخرين لا يفهمونك فلماذا تشعر بهذا الألم وكيف يمكنك التخلص منه؟ والشخص الذي يتولى الإجابة عن هذه الأسئلة هو فيلسوف وجودي، ومن هذه الجهة أيضاً فإنّ باسكال فيلسوف وجودي أيضاً، حتى الأشخاص الذين لم يكونوا من زمرة الفلاسفة، مثل دوستافيسكي الكاتب الروسي المعروف هو وجودي بهذا المعنى، وهكذا الحال في نيتشه وآلبر كامو، والسيدة سيمون وي، هؤلاء تناولوا في كتاباتهم وآرائهم الفلسفية العقد والمآزق النفسية التي نعيشها أنا وأنت، وبهذه الصورة لا معنى للقول بأنّ كي يركجورد، هو نقطة البداية للفلسفة الوجودية، غاية الأمر أنّ كي يركجورد في الواقع أصحر بهذه المسائل التي كانت مذكورة في مطاوي كلمات القدماء بشكل تاريخي وضمني، وعندما يقال إنّ العارف الدانماركي «كي يركجورد» الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع عشر هو المؤسس للوجودية، فالصحيح إنّه أول من صرّح في كتاباته بالفلسفة الوجودية لا أنّه أول من طرح المسائل النفسانية والمشكلات الروحية التي نعيشها، ومن جهة أخرى بما أنّ غالبية المشكلات التي نعيشها ونواجهها في واقع الحياة تنبعث من روح الإنسان ونفسه، فيمكن القول بهذا المعنى أنّ الوجودية هي فلسفة روح الإنسان، وفي الواقع أنّ هذه الفلسفة تعمد إلى اختراق روح الإنسان واستشراف نوازعه وحالاته النفسانية. والآن قد نجد من اللازم طرح هذا السؤال، وهو هل يوجد عنصر مشترك بين كل هؤلاء الفلاسفة الوجوديين الرسميين وغير الرسميين، أم لا؟ وكما ألمحنا آنفاً لا توجد نقطة مشتركة يتفق عليها كل هؤلاء الفلاسفة، ولكنّهم بحثوا في مدوّناتهم وآرائهم مسائل مشتركة، وطبعاً ثمة فرق كبير بين «البحث في المسائل المشتركة» و«بين اعطاء أجوبة مشتركة»، فالوجوديون لم يطرحوا أي جواب مشترك لأي مسألة، لكنّهم بحثوا مسائل مشتركة، ودار سجال ونقاش في هذه المسائل فيما بينهم، ويلخصها المؤرخون لهذه الفلسفة بعدّة مسائل، وأجد نفسي مضطراً لطرح هذه المسائل بشكل اجمالي، ولا يسعني

المجال للبحث فيها من موقع النقد والمناقشة، إلاّ عندما أجد نفسي ملزماً لابداء رأي معين تجاه هذه المسائل مسألة «فردانية الإنسان» إنّ أوّل مسألة مورد بحث واهتمام جميع الفلاسفة الوجوديين، هي مسألة الفرد، أي الإنسان المتفرد، فالفلاسفة الوجوديون يقولون بأجمعهم أننا يجب أن ندرس قضية الإنسان كفرد في إطاره الطبيعي، وعندما يقولون بلزوم البحث في الإنسان الفرد، فإنّهم في الواقع ينفون أمرين: أحدهما النظم الفلسفية التي كانت سائدة ومتداولة قبلهم، والآخر، حالة إنصهار وغرق الإنسان الفرد في الجمهور، وهنا أقوم بتوضيح هذين الأمرين. الأمر الأوّل: نفي النظم الفلسفية المتقدمة وفيه مقدّمتان: المقدمة الأُولى: تقول الفلسفة الوجودية: إذا أراد المرء معرفة ظاهرة معينة يجب أن يتوغل بنفسه في تلك الظاهرة تماماً، مثلاً، إذا شاركت في مراسيم العشاء الإلهي للمسيحيين، فبما أنّك غير مسيحي حسب الفرض فعندماترى هذه المراسم، لا يمكنك أبداً أن تستوحي المقصود منها بشكل صحيح، لأنّك فارغ القلب منها، فأنت لست متوغلاً فيها بشكل عميق، والإنسان المسيحي الذي يشارك في مراسم العشاء الإلهي فإنّه يعيش هذه المراسم بوضوح تام، لأنّه يعيش هذه التجربة من موقع العمق، مثلاً عندما يسكت فإنّه سكوته يملك معنى مفهوماً، وعندما يبكي فإنّ بكاءه قابل للفهم، وعندما يتناول من الخبز والشراب فإنّ هذه الحركة مفهومة بالنسبة له، ولكنّها بالنسبة للشخص المسلم لا تملك معنى، وعلى ضوء ذلك فالشخص المسيحي إذا اشترك في مراسيم عاشوراء ومارس الشعائر الحسينية، فربّما لا يفهم ما نقوم به من بكاء ولطم على الصدور، لأنّه فارغ الذهن عن مضمونها ولأنّه غير متوغل فيها وغير متورط في ملابساتها، ومن هذه الجهة فلو أردنا معرفة ظاهرة معينة يجب أن نكون «عاملين» لا «ناظرين»، يجب أن نتوغل في عمق هذه الظاهرة ونبتلي بها، مثلاً الشخص الذي يعيش مصيبة فقدان ولده، فإنّه يدرك من موقع العمق معنى ألم المصاب بفقدان الولد،

فمهما حاولت إظهار مواساتك له ومهما سعيت للوصول إلى أُفق هذه المحنة للشخص المصاب، فلا تستطيع ذلك، يجب أن نبتلي أولاً بهذه المصيبة لكي نفهم ما يعيشه الآخرون من ألم ومعاناة في هذه المحنة، إذاً يجب أن نكون «عاملين» لا «ناظرين»، فلا ينبغي أن أكون «خالي القلب» بل يجب «نبتلي» بتلك الظاهرة. المقدمة الثانية: إنّ جميع النظم الفلسفية تنظر للإنسان من موقع «فراغ القلب»، وأساساً فإنّ خلق وصياغة نظام فلسفي يعني التعامل مع الإنسان من موقع «فراغ القلب والذهن»، فالنظام الفلسفي لا يعني أنّ بعض هذه النظم صحيح وبعضهم غير صحيح، فبمجرّد أن تتحرك على صعيد صياغة نظام فلسفي فأنت في تلك اللحظة «فارغ القلب والذهن» وبمحض أن تكون فارغ القلب فأنت لا تعرف الإنسان، وجميع النظم الفلسفية تبتلي بهذه المشكلة من افلاطون إلى هيجل، وعلى هذا الأساس فإنّ أول خطوة في هذا الإتجاه، ترك جميع النظم الفلسفية والتوجه لما يصطلح عليه «الإنسان بلحمه ودمه»، إنّ النظم الفلسفية لا تدرس في مطالعتها الإنسان الموجود بلحمه ودمه، بل تبحث عن الإنسان الانتزاعي الموجود في أذهان الفلاسفة، ومن الطبيعي أن يطرح الفلاسفة مسائل فيما يتصل بهذا الإنسان الانتزاعي والذهني. الأمر الثاني: نفي ذوبان الفرد في الجمهور والتقابل الثاني، تقابل الفرد مع «الجمهور» أو «تهميش الفرد لصالح الجمهور، وفيه أيضاً مقدمتان. المقدمة الأُولى: ماذا تعني حالة ذوبان الفرد في الجمهور أو تهميش الفرد؟ أنا وأنتم نعيش في حياتنا وفي كل موقع بما نستوحيه من واقع الحياة وبشكل معلوم لنا، أي نحن نعيش مفهوماً معيناً ونتحرك بمقتضى ذلك المفهوم والمعنى، مثلاً عندما أكون في البيت أقول: أنا أب، ومن هذه الجهة يجب أن أتعامل بوصفي أباً، وعندما أكون في المدرسة والصف أقول أنا معلم، ويجب أن أتحرك من موقع المعلم، أي أتعامل مع الآخرين بما يتوقع من المعلمين، وعندما أُريد شراء شيء من السوق يجب أن أتعامل كمشتري،

وعندما أُريد بيع جنس معين، يجب أن أتعامل كبائع، مثلاً هل ذهبتم يوماً للضيافة وتعاملتم مع الآخرين بصفتكم صاحب الدار؟ عندما تكون ضيفاً فينبغي أن تتعامل بما يتوقع من الضيف، إنّ أي جندي لا يتعامل مع الآخرين كمعلم، ولا يتعامل المعلم في الصف كجندي، ومن هذا المنطلق فعندما نعيش أوضاع وحالات معينة فإننا نختزن حمولة معينة، وبعد ذلك نتعامل بمقتضى من يحمل هذه الحمولة والمضمون، فلا يمكنني إطلاقاً كمعلم أن أتحرك في تعاملي مع الطلاب من غير موقع المعلم، نحن لا نتعامل أبداً مع الآخرين بدون مقتضيات هذه الحمولة، أي لا نكون فارغي القلب من مقتضيات الحالة التي نعيشها مع الآخرين، وهذا يعني أننا نعيش دوماً حالة التهميش والشكلية في سلوكياتنا، أي نلصق بأنفسنا عنواناً أو صفة معينة ونتحرك في سلوكياتنا وفق هذا العنوان وتلك الصفة كما هو المتوقع لأصحاب هذا العنوان والصفة، وهذه الحالة في نظر الوجوديين حالة سلبية وسلوك غير صحيح، وهذا يعني تماماً أننا أعرضنا عن ذواتنا وتحركنا لتحقيق شيء لا يمثّلنا ولا ينطلق من ذواتنا الحقيقية، وبعبارة أخرى أننا لا نعيش كما هو حال «ذاتنا» بل نعيش كما يريد منّا الآخرون. المقدمة الثانية: أننا تدريجياً نتحول إلى جمهور وتذوب ذواتنا في الجماعة، فماذا يعني ذوبان الشخص في الجماعة؟ لنفترض أننا وضعنا على المائدة عدّة أنواع من الأطعمة ولكل واحد منها رائحة خاصة، فبعد مدّة تتلاحم هذه الروائح ويملك كل طعام منها رائحة الجميع ويفقد رائحته الخاصة، وبهذه الصورة يقل اختلاف روائح هذه الأطعمة، ونحن عندما نعيش في حياتنا وبمقتضى العناوين الشكلية، وشيئاً فشيئاً نتخذ صفة تلك العناوين ونبتعد عن ذواتنا، مع أننا عندما جئنا إلى هذه الدنيا في اليوم الأول كنّا نملك رائحة خاصة بنا، والتعبير الادق أنّ كل واحد منّا يملك خصوصية معينة، ولكن تدريجياً ومن خلال الاختلاط مع الآخرين نكتسب لونهم ورائحتهم ونفقد بذلك خصوصياتنا

الذاتية، ونصبح بالتالي مجمعاً لألوان شتى فيما ينتقل إلينا منهم، ويطلق على هذه الحالة «الحالة الوسطية»، وبذلك نعيش الحد الوسط لجميع أفراد المجتمع الذي نعيش فيه، وتدريجياً نفقد حالة «التفرد» ونبتلي بالانخراط في حركة التيار والانصهار بالجو العام الذي يحيل الفرد ظلاً باهتاً للجماعة، وهو حالة تهميش الذات التي يرفضها الوجوديون. وعلى ضوء ذلك فعندما يقول الوجوديون: يجب أن تهتم بذاتك كفرد، فهذا يعني أولاً أنّ الفلاسفة لا يمنحونك معرفة صحيحة عن ذاتك وإنسانيتك، وينبغي عليك أن تتعرف على نفسك بنفسك، الثاني: يجب عليك أن تتحرك لتكون ذاتك وأن تصوغ شخصيتك، لا كما يريد منك الآخرون، لأنّ شخصيتك في هذه الحالة ستكون شخصيتك تابعة لهم وتصطبغ بلونهم، وبهذه المضمون نرى من الحق والانصاف أن نعد الكاتب الروسي المعروف «داستيوفسكي» من الفلاسفة الوجوديين رغم أنّه ليس من الوجوديين رسمياً، حيث يؤكد في كتاباته وبخاصة في قصصه التي دوّنها في مرحلة الاختفاء، ويشير فيها إلى هذه النقطة الأساسية وهي لزوم حفظ فرديتك وشخصيتك وعدم الذوبان في الآخرين. أمّا فيما يقال إنّ الفلاسفة الوجوديين يخطئون النظم الفلسفية لإستخدامها مقاييس العقل في محاكمة الأفكار وعدم الامتداد في العمق الإنساني كما يدعي بذلك بعض أنصار الوجوديين وبالتالي ينتقدون الفلسفة الوجودية من هذه الجهة، فأنا لا أرى ذلك صحيحاً، فالوجوديون لا يقولون لا ينبغي الاستفادة من العقل بل يقولون يجب معرفة حدود العقل، والكثير من الفلاسفة الوجوديين، وعلى رأسهم كارل ياسبرس الفيلسوف الألماني، يؤكدون أننا يجب استخدام عقولنا وأذهاننا في الرياضيات والعلوم التجريبية وفي مجال الاستدلال، ولكن الكلام في أنّ استخدام مقاييس العقل قد لا يكون مجدياً في بعض الحالات ولا ينبغي أن نتحرك في جميع المجالات كما هو الحال في الرياضيات والعلوم التجريبية، فإذا أردنا البحث في المسائل الوجودية للإنسان على غرار

مسائل الرياضيات فسوف لا نصل إلى نتيجة ولا نحصل على ثمرة الاستبطان المسألة الأخرى المشتركة بين الوجوديين، بحث «الاستبطان»، وفي هذه المسألة يقترب الوجوديون من الفلسفة الظاهراتية لـ «ادموند هوسرل وبرنتانو» وأمثالهما، فالمدرسة الظاهراتية، وإن امتدت بجذورها إلى آراء ونظريات ديكارت الفيلسوف الفرنسي المعروف، ولكنّ هذه الفلسفة تعود إلى ابداع فيلسوفين كبيرين أحدهما «فرانس برنتانو» والآخر «ادموند هوسرل» وكليهما ألمانيان، والمذهب الظاهراتي في الواقع من ابداع هذين الفيلسوفين، ولا أستطيع أن أتحدث هنا بشكل تفصيلي عن المذهب الظاهراتي ولكن اقدّم بعض الأمثلة لبيان التقارب والارتباط بين هذا المذهب والفلسفة الوجودية، وأيضاً من جهة أنّ جميع الفلاسفة بعد كي ير كجورد . الذي لا يرتبط بالظاهراتية أبداً، استخدموا المنهج الظاهراتي في أُطروحاتهم وآرائهم. لنفترض وجود حبل على مقربة منك ولكنك تصورت في لحظة أنّ هذا الحبل ثعبان، ألا تشعر بالخوف حينئذ، طبعاً ستشعر بالخوف وتقوم من مكانك لتهرب وتبتعد عنه، وهكذا تهرب من الحبل الذي تتصور أنّه ثعبان، ولو انعكست الحالة وشاهدت ثعباناً على مقربة منك ولكنك توهمت أنّه قطعة من الحبل، فمن الطبيعي أن لا تشعر بالخوف منه، وهذا يبيّن أننا لا نخاف من الأشياء في واقعها، بل بما يبدو لنا ولأذهاننا من الموجود الخارجي، أي أننا نخاف من كل ما يبدو لنا أنّه ثعبان، وهكذا الحال في جميع الأمور والموارد، فلو كانت القضية صادقة ولكنك تصورت أنّها كاذبة فإنّك لا تصدق بها، والعكس صحيح، فلو كانت القضية كاذبة ولكنك تصورت أنّها صادقة فسوف تصدق بها، إذاً التصديق لا يتعلق واقعاً بالقضية «الصادقة»، بل بالقضية التي يبدو لنا أنّها صادقة. مثال آخر: لو كان الشخص مخلصاً لوطنه ولكنّك تصورت أنّه خائن للوطن، فسوف تعاديه وتغضب منه، وإذا كان الشخص في الواقع خائناً لوطنه ولكنك تصورت أنّه مخلص وخادم للوطنه

فإنك تعتبره صديقاً وتحبّه، إذاً فنحن لا نتواصل ولا نتعامل مع المخلص والخادم الواقعي بل نتعامل مع ما نتصور أنّه خادم ومخلص، وهذا يعني أنّه ربّما يكون الإنسان مخلصاً في الواقع ولكنّنا نبغضه لأنّنا نتصور أنّه خائن، وكم من الخائنين في الواقع يكونون محبوبين في نظر الناس لأنّهم يتصورون أنّهم مخلصين، فالظاهراتية بلغة بسيطة تعني أنّ حالات الحبّ والبغض والأمل والخوف التي نعيشها في واقعنا النفساني لا تتعلق بالأمور الواقعية أساساً، بل بما يبدو لنا من الأشياء وما يظهر لنا منها، فلو ظننت أنك فقدت مالك، ولكنك في الواقع لم تفقدها، فسوف تتألم من ذلك، ولو أنّك فقدت مالك واقعاً ولكنّك لم تكن تعلم بأنّك فقدت مالك فسوف لا تتألم، ومن هذه المنطلق فإنّ الفقدان الواقعي للمال لا يؤلمك بقدر ما يؤلمك شعورك وتصورك بفقدان المال، وتؤكد ظاهراتية برنتانو وهوسرل على هذا الأمر، وهو أنّ جميع الأمور تحدث بهذه الصورة، وأنّه لا يوجد شيء في واقعه يتسبب في حالات الحب، والبغض، والأمل، والخوف، والقلق وما إلى ذلك، بل من جهة ما يبدو لنا من الأشياء، إذاً فنحن في الواقع لا نعرف الآخرين بما هم عليه، بل بما يظهر لنا منهم، فلكل موجود، وجود «واقعي» لا يتعلق به علمنا، وله «ظاهر» وهو المتعلق لعلمنا ومعرفتنا، ولكن علمي بذاتي ليس كذلك، لأنّ «الوجود» و«الظاهر» يتطابقان تماماً، إذاً تعاملي مع ذاتي يختلف عن تعاملي مع الآخرين، لأنني لا أعرف الآخرين إلاّ من خلال «ما يظهر لي منهم»، ولكن علمي بذاتي يتعلق بوجودي الواقعي. ومن هذه الجهة فإنني أملك نوعاً من المعرفة بذاتي، ونوعاً آخر من المعرفة بالآخرين، وذلك يستلزم أولاً: أنّ هذه الرؤية مؤثرة في مجال الحكم على الآخرين وتقييمهم، وثانياً: مؤثرة في باب كيفية إيجاد علاقة وارتباط مع الآخرين، فمثل هذه الرؤية موثرة في كلا الموردين، بحيث نرى أنّ الفلاسفة الوجوديين بعد كي ير كجورد وبخاصة الفيلسوف الألماني هيدجر، استفاد بشكل واسع من هذا

المفهوم، والفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر وصديقته السيدة سيمون دوبوار استفادا من هذا المعنى في كتاباتهم وأعمالهم الأدبية، ولاسيما في مجال بيان مفهوم «العشق» و«الكراهية»، ففي الواقع أنّ العاشق، ليس عاشقاً للمعشوق بل عاشقاً لرؤية خاصة عن معشوقه، والشخص الذي يبغض شخصاً آخر فإنّه لا يبغضه في واقع الأمر بل يبغض رؤية خاصة عنه، وبما صاغه في ذهنه من الطرف الآخر، وقد تعمق جان بول سارتر، وأكثر منه السيدة سيمون دوبوار في هذين المفهومين. أمّا كي ير كجورد فلم يبحث في مجال الظاهراتية، ولكنّه في الواقع توصل إليها من طريق آخر، وذلك أولاً: من طريقة نقده للفيلسوف الألماني المعروف هيجل، وثانياً: من خلال ميله للمذهب البروتستانتي، لأنّ المذهب البروتستانتي يؤكد على فردية الإنسان وعدم إمكانية معرفة الناس، ومن هذا الطريق توصل كي ير كجورد إلى هذا المعنى، ولكن الآخرين استفادوا من آليات الفلسفة الظاهراتية في تشخيصهم لهذه الحقيقة. وهنا أود أن أُشير إلى هذه النقطة، وهي إمكانية نقد هذه الرؤية، فجميع هذه الأمثلة صحيحة، ولكن مع ذلك لم يثبت المطلوب لحدّ الآن بسبب أنّنا ربّما لا نخاف من الحية الواقعية بل نخاف ممّا ظهر لنا بشكل حية، ولكن هل هذا الكلام يصدق أيضاً في مورد العطش؟ هل أنني أرتوي من الماء الواقعي أو ما يبدو لي أنّه ماء؟ ولو أردنا التحدّث بلسان العرف فسوف نواجه مشكلة في هذا المورد، ولا أُريد القول إنّ كلام المذهب الظاهراتي باطل، ولكن على الأقل لا يمكن إثباته بيسر وسهولة، وعلى أية حال فالفلاسفة الوجوديون استفادوا بشكل واسع من هذه الرؤية الظاهراتية والتي يعبّر عنها بالاستبطان ([])، أي أنّ الإنسان يبقى في إطار ذاته ولا أحد بإمكانه اخراجه من هذا الإطار وكشفه على الملأ، فكل إنسان يبقى خافياً عن الآخرين في إطار ذاته عبثية العالم الأمر الآخر الذي يؤكد عليه الوجوديون، أنّ «العالم عبثي»، وقد طرح هيدجر ذات السؤال الذي طرحه الفيلسوف الألماني «لايب

نيتس» سابقاً، وأدخله في ميدان الفلسفة الوجودية، وهو: لماذا يوجد الشيء؟ لماذا لم يكن ذلك الشيء أو الأشياء غير موجودة؟ لابدّ من وجود سبب لـ «وجود» الأشياء وخروجها من «العدم»، أي لماذا الآن توجد حالة بأن تكون الأشياء موجودة؟ «وربّما يقول شخص برؤية عرفانية أنّ «الشيء» موجود، وربّما يقول شخص آخر: كلا، فثمة «أشياء» موجودة، وقد طرح لايب نيتس أول مرّة هذا السؤال، وهو: ما هو المرجح ليكون الوجود غالباً على العدم؟ وبما أنّ لايب نيتس كان موحداً فكان يجيب عن هذا السؤال أنّ الشي موجود مسبقاً، وهذا هو البرهان المعروف في مجال إثبات وجود الله من خلال وجود العالم ومعرفته، فيقال: بما أنّ الله موجود، وعندما يكون موجوداً لا يمكن أن يكون العالم عدماً في عدم، ومن الطبيعي أن توجد «الأشياء»، ولكن بما أنّ هيدجر كان ملحداً، فإنّه لا يستطيع قبول هذا الجواب، ولم يكن هناك جواب آخر أيضاً، ومن هذه الجهة طرح مفهوم «Absurdity» بمعنى خواء العالم وعبثيته، فلا يوجد أي دليل على أنّ العالم موجود، ولا يمكن إقامة دليل على وجود العالم، والقول بأنّ العالم موجود،. مضافاً إلى عدم إمكانية إقامة الدليل على أصل وجود العالم، لا يمكن إقامة الدليل على كيفية وجوده، فمرّة نتحدّث عن لماذا الشيء موجود، ومرّة أخرى نتحدّث عن لماذا توجد الأشياء بالكيفية الموجودة الآن؟ ولماذا لم توجد بشكل آخر؟ وهذا السؤال لم يكن مطروحاً بالنسبة لكي ير كجورد، إن هيدجر هو الذي طرح هذا السؤال وقال: إنّ الأشياء لا تملك أي دليل على أصل وجودها ولا على الكيفية التي توجد فيها، والآن إذا أراد شخص أن يواجه العالم بمثل هذه الرؤية التي طرحها هيدجر، فمن الطبيعي أن يشعر بحالات روحية خاصة، وعلى حد قول هيدجر حالة «الحيرة» أو «الضياع»، والحالة الأخرى، «القلق»، وكل إنسان يدرك عبثية العالم يصاب بهاتين الحالتين. ولكن النقطة المهمة هي، بالرغم من أنّ عبثية العالم بالنسبة لهيدجر والوجوديين تبعث على

الحيرة والقلق، ولكن مع ذلك فعبثية العالم أمر مطلوب، وذلك لأنّه لو كان لوجود العالم أو كيفية وجوده دليل، فسوف نفقد «حريتنا» واختيارنا، ومن هذا المنطلق فرغم عبثية العالم وما يتسبب ذلك من حالات الحيرة والقلق في نفوسنا، ولكن هذا المعنى يمنحنا الاختيار والحرية، ويعتقد هؤلاء الوجوديون أنّ كل شيء عندما يملك دليلاً على وجوده أو على كيفية وجوده فسوف يسلب منّا الحرية والاختيار، ولكن العالم عندما يكون عبثياً وبدون دليل، فذلك يفسح لنا المجال والميدان بأن نتحرك بحرية وتنفتح على الحياة بعيداً عن المفاهيم الميتافيزيقية التي تكبل الإنسان وتشل فيه إرادة المواجهة. وهذه المقولة في نظري غير صحيحة، ليست فقط في نظري بل في نظر الكثير من المنتقدين للفلسفة الوجودية، فوجود سبب وعلة للأشياء لا يؤدي لجبر الإنسان أبداً، ولكن هذا ما يعتقده هؤلاء الوجوديون، وبما أنّهم يعتقدون بهذا المفهوم فهم من جهة يعيشون الحيوية والنشاط بما يتصورونه من عبثية العالم وجميع الموجودات. وهذا التصور لدى الوجوديين، كما ذكر ذلك أحد شرّاح هذه الفلسفة، يبتني على هذا الأصل، وهو عندما يدخل الإنسان حانوتاً ويجد فيه كل شيء مرتباً ومنظماً ومحسوباً، فهذا يعني تكبيل الحركة والقدرة على التصرف، ولكن إذا دخل حانوتاً لا يوجد من يسأل منه ماذا أخذت بيدك من بضاعة، هل دفعت ثمنها أم لا؟ فإنّه حرّ، ومن هذه الجهة فالعالم إذا كان عبثياً، فأنا حرّ، ولكن إذا كانت لكل شيء علة وسبب فسوف أكون منفعلاً وأفقد بذلك حريتي واختياري الحرية واختيار الإنسان وهذه النقطة تقودنا إلى مسألة رابعة، ولعلها من أهم المسائل التي يتفق عليها الوجوديون، وهي مسألة حرية الإنسان واختياره، فلا يوجد مذهب وفلسفة تؤكد وتهتم على حرية الإنسان واختياره كالفلسفة الوجودية، وينقل عن سارتر أنّ الشخص الذي يولد مشلولاً، ولم يكسب السباق في مسابقة العَدو فهو مقصر، وهذا في الواقع يبيّن الحرية اللامتناهية التي يعتقد بها سارتر للإنسان، أي أنّ الإنسان يستطيع في الواقع أن

يوفّر مقتضيات الإزدهار في حياته أعلى ممّا هو متوفّر له ويستطيع أن يعمل أعمالاً يسحق فيها قوانين الطبيعة الثابتة ولا يعتني بها، وبالنسبة لحرية الإنسان واختياره ثمة ثلاث نقاط أساسية مشتركة بين الفلاسفة الوجوديين، وهذه النقاط الثلاثة مترابطة، وخاصة النقطة الأُولى والثانية: أ) إنّ جميع أفراد البشر مجبورون على الحرية أول نقطة هي أنّ أي إنسان لا مفرّ أمامه سوى «الاختيار»، فعقلي وعقلك يحكمان بأننا أحياناً لا نملك الحرية والاختيار، ولكن الوجوديين يؤكدون أننا عندما لا نختار فإنّ هذا بذاته يعدّ اختياراً، فعندما نقرر عدم اختيار هذا المورد أو ذاك فحسب الظاهر إننا لم نختر أيّاً منهما، وهذا بدوره اختيار أيضاً، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نختار أي شيء سوى عدم الاختيار، وبإمكاننا التملص من كل شيء سوى الاختيار، ونحن بإمكاننا عمل أي شيء ولكننا في مجال الاختيار لا نستطيع شيئاً، ومن هذه الجهة فالاختيار في واقع الأمر «لابدّ منه» ولا أحد من أفراد البشر وفي أي لحظة من عمره يستطيع القول إنني في هذه اللحظة لا أملك اختياراً، فالإنسان يتحرك دائماً في خط الاختيار، أي أنّ الاختيار موجود في كل مورد حتى في أصغر الأعمال. ب) لا يوجد أي اختيار يبتني على دليل وأساس عقلي النقطة الثانية، أننا في ذات الوقت الذي نختار فيه أي شيء فلا ينبغي أن نتصور أنّ هذا الاختيار ينطلق من خلفيات عقلية وبرهانية، إذن فاختيارنا لا يملك دليلاً عقلياً، وفي نظرنا أنّ أي شخص يقوم باختيار أي شيء، سواءً في اختياره لنوع الحذاء أوالشغل أو الدين و.. الخ، فإنّه يملك ملاكات وعوامل، ولكن الوجوديين يقولون إنّ تلك الملاكات تقع في دائرة اختيارنا، فنحن نقوم باختيار تلك الملاكات والمعايير، فلو قلتم إنّ اختيارنا لتلك الملاكات يقوم على أساس معين، فيقولون إنّ ذلك الأساس للملاكات بدوره يقع في دائرة الاختيار، وفي الواقع أنّ جميع أعمالنا تتم من خلال اختيارنا، فلو قال أحد: إنني أتناول هذا القدح من الماء لأروي عطشي، فنفس هذا

الارواء للعطش هو اختيار لك، رغم أنّه يبدو بحسب الظاهر أمراً تكوينياً، وعلى هذا الأساس لا يوجد أي مبني عقلي لأعمال الإنسان وسلوكياته، وبعبارة أخرى إذا قال شخص: إنني أُقدم الدليل على عملي، فإنّ دليله هذا هو ما اختاره لنفسه من دليل، وبالتالي فإنّ الملاك والدليل أيضاً اختياري، ولا يمكنك القول إنني أنظر للعالم بشكل حيادي وأستوحي الملاكات وأقوم على أساسها بعملية الاختيار. وفي الواقع إنّ الوجوديين يعتقدون بأنّك لم تعرف شيئاً، وأنّك تختار ما يرغب فيه قلبك، وحتى الملاكات والأدلة تختارها أنت، وعلى أساسها تقوم باختيار أمور أخرى، وهنا تختلف مقولات جان بول سارتر، عن كي ير كجورد، فكي ير كجورد يقول إنّ أي لحظة من لحظات حياتنا لا تخلو من اختيار، وهذا الاختيار الرئيسي يمهد الأرضية لكافة الاختيارات الأخرى، ولكن سارتر لا يقول بذلك، بل يقول إنّك في كل رمشة عين تقوم باختيار مستقل، وهذان الأمران مختلفان كثيراً، حيث يعتقد كي ير كجورد أنّ كل إنسان يمكنه أن يعيش في ثلاث مراحل: . المرحلة الأُولى: العلم «الجمالي»، والأشخاص الذين يعيشون هذه المرحلة هم الأشخاص الذين يتحركون في كل عمل لغرض كسب اللذة منه، ومن هذه الجهة فإنّ أي عمل من أعمالهم غير قابل للاستدلال إلاّ من خلال إعادته إلى أصل اللذة، فلو أنّه تحرك لكسب المال، فمن أجل أنّ المال يمنحه اللذة، وهكذا إذا تحرك نحو الشهرة وكسب المحبوبية، والقدرة وما إلى ذلك، فكلها تهدف لكسب اللذة المرحلة الثانية: يطلق عليها بـ «المرحلة الأخلاقية» وفيها لا يعيش الإنسان على أساس كسب اللذة، بل يختار أصلاً أو عدة أصول أخلاقية ويقول: ينبغي أنّ أعيش بشكل أحترم فيه هذه الأصول ولا أسحقها، وبالتالي يشعر أنّ حياته تمثّل مجموعة من هذه الأصول المترابطة، وطبعاً فإنّه يعيش الاحترام لهذه الأصول، سواءً اكتسب اللذة أم لا، وسواءً حصل على السرور أو الحزن، فليس مهماً له، والآن ربّما يختار شخص هذا

الأصل وهو «أن أعيش وأسلك في حياتي بحيث أرغب في أن يتعامل معي الآخرون بهذه الصورة» أو «أن أعيش بحيث أُخرج جميع قابلياتي وملكاتي الباطنية» وفي نظر كي ير كجورد إذا عاش الشخص هذه الحالة فربّما لا يشعر بالآلام البدنية التي يعيشها الآخرون، يعني إذا أصابني الألم الذي أصاب الآخرين فمع ذلك أشعر بأنني عندما أتحمل هذا الألم فإنني أحفظ تلك الأصول الأخلاقية ولا أقوم بسحقها، فنفس هذا الألم لا يمثّل مصدر ألم لي أبداً، أو هو ألم قليل، فالشخص الذي يعيش ألم عدم النوم، فإنّه يتألم بسبب أنّ عدم النوم لا معنى له، ولكن إذا كان الشخص يدرك معنى لعدم نومه، أي يقول إنني لا أنام لكي أصل إلى الهدف الفلاني، فهذا المعنى لعدم النوم يقلل من ألم السهر، والشخص الذي يتلقى صفعات وركلات، ولكن يشعر أنّ هذه الصفعات والركلات من أجل حفظ أحد أصوله الأخلاقية فإنّه يشعر بالألم أقل من الشخص الذي يتلقى الضرب بدون معنى، هذه الأصول يضعها الشخص بنفسه لنفسه ولا أحد غيره يستطيع وضع هذه الأصول الأخلاقية له إلاّ فيما لو كانت هذه الأصول مترسخة في روحه وواقعه النفساني، وإلاّ فإنّ الشخص الذي لا يعتقد بأصل أخلاقي لا يضحي بنفسه لأي أصل أخلاقي يتلقاه من الآخرين المرحلة الثالثة: «المرحلة الدينية» والإنسان في هذه المرحلة لا يتحرك على صعيد مراعاة القوانين الأخلاقية، بل يعيش الامتثال لأوامر الله، وهنا يوجد شيء يمنح لحياة الإنسان معنى، لأنّ ذلك الموجود الذي يطلق عليه اسم «الله» يشعر بالرضا من حياتنا ويشعر بالغبطة لما نعيشه في حياتنا. إنّ الحياة الدينية «المرحلة الثالثة»، تختلف من جهات مع الحياة الأخلاقية «المرحلة الثانية»، أحدها: عندما نعيش الالتزم بالأصول الأخلاقية، وأنّ الإنسان نفسه هو الذي وضع تلك الأصول: فهو في الواقع يأمر نفسه على نفسه، أمّا في المرحلة الدينية فلسنا نحن الحاكمين على أنفسنا، بل هناك موجود آخر يسمى «الله» أو «الروح الكونية» أو ما

أشبه ذلك، هو الذي يحكم علينا. والتفاوت الآخر: إننا عندما نعيش المرحلة الدينية فلا يبعد أنّ الله يأمرنا أن نسلك خلاف الأخلاق، ولكن في المرحلة الأخلاقية لا يمكن أن نقبل بأي أمر يخالف أصولنا الأخلاقية، وفي المرحلة الدينية ربّما نستقبل الحكم المخالف للأخلاق بانفتاح وانشراح، مثلاً في قصة النبي إبراهيم (عليه السلام) والتضحية بابنه إسماعيل (عليه السلام) فالنبي إبراهيم كان يعيش المرحلة الدينية، لأنّ الأمر الإلهي في قتل اسماعيل مخالف للأخلاق، سواءً من جهة الأب أو من جهة الابن، فمن جهة فإنّ النبي إبراهيم (عليه السلام) كان بإمكانه القول: ألا يوجد طريق آخر للوصول إلى الله إلاّ من خلال سحق أشدّ العواطف الإنسانية، وهي الحبّ والعاطفة الشديدة للابن؟ وثانياً: أنني أُريد أن اتقرب منك «الله» فلماذا أقتل شخصاً آخر؟ فلو قلت: أُقتل نفسك، فربّما كان ذلك معقولاً «مع غض النظر عن الإشكال الأوّل» ولكن أن أقوم بقتل شخص آخر فهو خلاف الأخلاق، ومن جهة الابن فإنّ هذا العمل مخالف للأخلاق أيضاً، أي أنّ اسماعيل أو اسحاق «حسب الخلاف بين تراث اليهود والإسلام» بإمكانه أن يعترض ويقول: إلهي، بأي ذنب تأمر بقتلي؟ فأنا بريء وذنبي فقط يتمثّل في أنّ أبي يطلب لقاء الله، فلو كان لدي أب لا يعيش هذه الرغبة بلقاء الله فسوف أبقى حياً، ومن هذه الجهة فهذا العمل خلاف الأخلاق، يقول كي ير كجورد، لا إبراهيم ولا إسماعيل اعترض على الله، لأنّ أي واحد منهما لا يعيش المرحلة الأخلاقية، كلاهما يعيشان المرحلة الدينية، والشخص الذي يعيش المرحلة الدينية فإنّ المهم لديه رضا الله سواءً اقترن ذلك بحفظ الأصول الأخلاقية أم سحقها. هذه المراحل الثلاثة المذكورة أعلاه مترتبة حسب نظر كي يركجورد، فالأولى هي مرحلة العلم الجمالي، وبعدها المرحلة الأخلاقية، والمرحلة الثالثة هي المرحلة الدينية، وفي المرحلة الأُولى فإنّ «اللذة» هي الحاكمة، وفي المرحلة الثانية «الانضباط» والمرحلة الثالثة «العشق». والآن أنا الذي

«اختار» في أي مرحلة من هذه المراحل الثالث أعيش، وعندما أقبل بأي واحدة منها فإنني أرفض قبول الأعمال التي تنضوي في المرحلتين الأُولتين باختياري، بل إنني أختار أي عمل بنحو من الأنحاء، من هذه الجهة يختلف جان بول سارتر عن كي ير كجورد، فسارتر يقول: ليس فقط أننا نختار المرحلة، بل إنّ كل عمل نعمله ينطوي فيه عنصر الاختيار. ج) أعمال الإنسان لا تخضع لنظام العليّة النقطة الثالثة: والمشكوك فيها، هي أنّ الوجوديين يقولون إنّ أعمال الإنسان لا تخضع لأي علة ولا تنضوي تحت نظام العلّة والمعلول، لأنّه لو كانت ثمة علّة فلا معنى لاختيارنا، فإمّا نقبل بأصل العليّة، وفي هذه الصورة نفقد اختيارنا، أو نقبل بالاختيار وبالتالي نقول إنّ أصل العليّة على الأقل مستثنى في مورد الإنسان، ولا يسري على أفراد البشر، ومن هذه الجهة فإنّ جميع الوجوديين بعد كي ير كجورد يذهبون إلى أنّ أصل العليّة صادق في جميع الموارد باستثناء ما يتعلق بالإنسان، وفي الواقع ثمة مسبقة في هذا المورد وهي أنّ كل شخص يقبل أصل العليّة فإنّه يقول بالجبر في مورد الإنسان، في حين أنني أعتقد عدم وجود أي ملازمة بين هذين الأمرين، ويمكن القبول بأصل العلية في سلوكيات الإنسان وفي ذات الوقت لا يكون الإنسان مجبوراً، وهذه المسألة مورد اتفاق الوجوديين، رغم أنّهم يختلفون في تقريرها ورؤيتها الأوضاع والأحوال: حديّة أو استثنائية المسألة التالية، ما يطلق عليه «الأوضاع والأحوال الحديّة» أو «الأوضاع والأحوال الاستثنائية» والتي يؤكد عليها الوجوديون، فهم يعتقدون بأنّ الإنسان عندما يعيش حياته في إطارها الطبيعي فهذا يعني عدم وجود أي أمر استثنائي في حياته، فنحن نأكل ونشرب وننام و.. الخ ولا توجد أي حادثة استثنائية، وعدم وقوع حادثة استثنائية يعني أننا لا نعرف ذواتنا، ومن أجل أن نعرف ذواتنا يجب أن تقع في حياتنا حادثة استثنائية، وهذه الحوادث الاستثنائية هي التي تعرفنا على ذواتنا، وتوضيح ذلك أنّ الحياة اليومية ترسخ

في ذواتنا ثلاث خصوصيات: الأُولى: أننا في حياتنا اليومية نعيش حالة «الذوبان في الجماعة»، ونتلون بلون الجماعة، فنحن عادة نتزوج كما يتزوج الآخرون ونأكل وننام و.. كالآخرين. الخصوصية الثانية: نحن في حياتنا اليومية نشعر بالراحة في التلون بلون الجماعة، ومن هذه الجهة عندما يعيش الإنسان في حياته اليومية لوحده فإنّه يشعر بالقلق، وهذا الشعور بالقلق والاضطراب ناتج من عدم انخراطه في الجماعة، ومن هذه الجهة نشعر بالأمن عندما نعيش مع الآخرين ونكون مثلهم، فنحن نقوم بالأعمال التي يقوم بها الآخرون، لأننا نتصور أننا شركاء في المصير مع الآخرين، ولذلك نشعر بالأمن في أعمالنا المماثلة لأعمالهم. الخصوصية الثالثة: بما أننا نعيش مثل الآخرين في حياتنا اليومية، فإننا لا نعرف ذواتنا أبداً، ونبتلي بخداع «الذات» لأنّ الإنسان إنّما يعرف نفسه فيما إذا اختلف عن الآخرين «تعرف الأشياء بأضدادها» أو «تعرف الأشياء بأغيارها» فأنت لا تتعرّف على كرسي معين إلاّ إذا كان يختلف عن الكراسي الأخرى، وبذلك ندرك أنّ هذا الكرسي أجمل، وأنّ الكرسي الآخر أقوى وأكثر دواماً، ولكن بما أنّ الحياة اليومية تستلزم أن نعيش بلون الجماعة، فتدريجياً سنكون مثلهم وبالتالي لا نعرف ذواتنا، نعم، ربّما تحصل لدينا معرفة معينة ولكنّها معرفة متوسطة، وفي الواقع أنّها معرفة لجميع الأفراد، وبالتالي فهي معرفة ناقصة، فنحن بداية جعلنا أنفسنا مثل سائر الأفراد ثم قمنا بمعرفة العنصر المشترك والمشاع بين جميع الأفراد. ويعتقد الوجوديون أنّ الحياة اليومية تتسم بهذه الخصوصيات الثلاث، ولو أردنا معرفة ذواتنا فيجب أن تحدث لنا حادثة استثنائية في حياتنا، ومن خلال مواجهتنا لتلك الحادثة الاستثنائية نعرف ذواتنا فيما نراه من ردّة فعلنا، نحن نجلس في هذا المكان ويبدو أننا متماثلون، ولكن يكفي أن تحدث زلزلة مثلاً ليتبيّن الإنسان الجبان والإنسان الشجاع، والإنسان الذي يفكر بنفسه عن الإنسان الذي يفكر بغيره، ولكن في الحياة

اليومية وبما أننا نعيش وضعية متماثلة فلا تتبيّن خصوصيات الأفراد. إنّ الأوضاع الحدّية أو الاستثنائية، هي الأوضاع التي تعرفنا على ذواتنا، وتخرجنا عن سياق حياتنا اليومية، وهذه المسألة مورد قبول جميع الوجوديين، ولكنهم تحدّثوا عنها بتعابير مختلفة وقسموها إلى أقسام متنوعة: يقول كي ير كجورد: إنّ أهم الأوضاع الاستثنائية، الشعور بالحزن الذي لا يعرف الإنسان سببه، نحن في حياتنا عندما نشعر بالحزن فعادة ندرك سببه، قليلاً أم كثيراً، يقول كي ير كجورد: أحياناً تعرض حالة في حياة الشخص يشعر فيها بالحزن ولا يدرك سببه مهما تمعن في ذلك، ويرى كي ير كجورد، أنّ هذا الحزن أو بتعبير الوجوديين «القلق» يمثّل «المعصية الأُولى»، ولا نبحث هنا في صحة أو سقم هذا الكلام، ولكن كي ير كجورد يقول: إنّ هذا الحزن هو أحد الأوضاع الحدّية والحالات الاستثنائية، وهيدجر يقبل بهذه الحالة من الحزن، ويقول: نحن نعيش بعض أشكال الحزن والغم بدون سبب حسب الظاهر، ولكن هذا لا يعني أنّ هذا الحزن بسبب المعصية الأُولى، بل إنّه مقتضى ماهية هذا العالم وهذه الحياة، فالعالم صنع بهذه الصورة بحيث إنّ الإنسان يستشعر بالحزن والغم، وكأنّ العالم لا يتسق مع وجودنا وليس من سنخنا، وبذلك يشعر كل شخص بالحزن في هذا العالم، أمّا جان بول سارتر فيرى أنّ هذا الحزن بسبب أننا لا نعلم بمستقبلنا ولا نعلم بما سيقع علينا. ويطلق على مجموعة هذه الأوضاع والأحوال التي نتعرف فيها على أنفسنا، أنّها أوضاع وأحوال استثنائية أو حديّة، وفقط ياسبرس له تعبير خاص يختلف عن سائر الوجوديين، ويطلق عليها «المواقع الحدودية» ويعتقد أنّ هذه المواقع أربعة لا أكثر، أحدها «الشعور بالاقتراب من الموت» فعندما يشعر الإنسان بمثل هذه الحالة تتجلى ذاته لنفسه ويتعرّف عليها أفضل وكذلك يتعرف على الآخرين، والآخر «الشعور بالذنب»، فعندما يشعر الإنسان بهذه الحالة يتعرّف أكثر على ذاته الواقعية، والحالة الثالثة «الأمل» حيث يقول:

إننا نتعرّف على ذواتنا في حال «اليأس» والاخفاق، وذلك من خلال ردّة الفعل التي نقوم بها في حالات اليأس، والرابعة يطلق عليها القلق. ويقول هيدجر: إنّ المواقع الحدودية تقتصر فقط على حالة الاقتراب من الموت، فالأشخاص الذين لا يفكرون بموتهم، لا يعرفون ذواتهم أبداً، ولو أردتم معرفة ذواتكم فانظروا إلى الأوضاع والأحوال التي يعيشها الإنسان على مقربة من الموت. ومن هذه الجهة يعتقد بعض الوجوديين مثل ياسبرس وهيدجر بأنّ الاشتراك في جبهات القتال نافع لمعرفة الإنسان لذاته، ففي تلك المواقع يرى الإنسان نفسه كالحلاج، وجاء في القرآن الكريم ما يؤيد هذا المعنى: (فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَة مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ.. *([])، وهنا لا أروم نسبة هذا المعنى للقرآن ولكن القرآن يقول للمسلمين: لماذا لا تتوجهون لجبهات القتال لتتفقهوا في الدين، وقد بحث المفسّرون في هذا الآية ما يتصل بالتفقه في الدين من خلال المشاركة في جبهات القتال، وهذا المعنى يقترب كثيراً ممّا يقوله الوجوديون، فعندما يجد الإنسان نفسه على مقربة من الموت، فربّما يشعر بوجود الله أكثر، ويحس بضعفه وعجزه واعتصامه وتوكله على الله. والكثير من الوجوديين يطلق مصطلح المواقع الحدودية على حالات أخرى، مثلاً «العشق» بوصفه أحد هذه المواقع، فالإنسان عندما يكون عاشقاً فإنّه يعرف الله بشكل أفضل ممّا لو كان خالي القلب، وبعضهم يؤكد على حالة «اليأس»، والفيلسوف الوجودي الاسباني «انامونو» يؤكد في مسألة المواقع الحدودية على على الموت أحياناً، وأحياناً أخرى على «العشق» انتقال الخطاب للآخرين أمّا النقطة الأخرى التي وقعت مورد تأكيد الوجوديين، هي: كيف نوصل خطابنا للآخرين؟ والإنسان لو لم يكن وجودياً فربّما يستطيع تأليف كتاب ويبيّن آراءه فيه، حاله حال سائر الفلاسفة في المدارس الفلسفية الأخرى الذين يؤلفون الكتب ويستدلون على آرائهم لاقناع الآخرين، والوجوديون الذين لا يعتقدون بالاستدلال الفلسفي «وهيدجر فقط

من بين الوجوديين أوجد نظاماً فلسفياً» فيواجهون مشكلة في هذا المورد، والآن عندما يقول الوجوديون أنّ كل شخص يجب أن يعرف نفسه، فما هو الخطاب الذي يمكنك أن تقول له؟ وعلى حدّ تعبير كي ير كجورد لو أتيت بدليل وأردت من المخاطب أن يقبل بدليلك، فما هو السبب الذي يقوده للقبول بدليلك؟ عندما يقبل بالدليل فإنّه يقبل الصغرى والكبرى في عملية الاستدلال، وهذا القبول بالصغرى والكبرى كما يعتقد كي ير كجورد يمثّل بذاته نوعاً من «الاختيار»، فيمكنه أن يختاره أو يتركه، وعلى هذا الأساس كيف يمكنك أن تطرح دليلاً لإقناع الآخرين؟ لأنّه بإمكانه أن لا يقبل الدليل، وبما أنّك وجودي فأنت تقول له: إنّ قبولك بالدليل تابع لاختيارك، ومن هذه الجهة فالطريق للاستدلال موصد حسب الظاهر، وهنا «باستثناء هيدجر» يقترح الوجوديون منهجين أو طريقين وبضميمة منهج هيدجر تكون لدينا ثلاثة مناهج مقترحة: الطريقة الأُولى: وهي الطريقة التي اختارها كي ير كجورد وتبعه على ذلك آخرون، وهي أننا نستدل للآخرين بهذه الصورة، وهي أنّك أيّها المخاطب إذا قبلت بهذه المقدمة وتلك المقدمة، فينبغي أن تعلم بأنّ قبولك هذه المقدمة ينتج النتيجة الفلانية، فعملنا هو الاشارة والتنبيه إلى أنّ الشخص إذا قبل بتلك المقدمات فسوف تنتج هذه النتيجة، ولكن بما أنّ قبوله للمقدمات تابع لاختياره، فلا يمكن القول إننا قد أثبتنا لك النتيجة الفلانية، لأنّ الطرف الآخر يقول: إنّما يمكن إثبات المسألة الفلانية فيما لو قبلت بالمقدمات، والحال أنني لا أقبل مثلاً بالمقدمة الأُولى، ومن هذه الجهة يقول كي ير كجورد في كتبه أنّ هذه النقطة تمثّل نقطة البداية في حركتنا لإفهام الآخرين، بمعنى أنّ عملنا هو عرض مقدمات الدليل، فكل من يقبل بهذه المقدمات فإنّها تنتج النتيجة الفلانية، والشخص الذي لا يقبل بتلك المقدمات فعدم قبوله لا يؤدي إلى مشكلة، وقد سلك كي ير كجورد طريقاً آخر مختصاً به، وذلك أنّه كان لا يكتب اسمه في حياته على كتبه حتى لا يقول شخص أنّك

متناقض، فأنت تقول في كتابك الفلاني بكذا وكذا، وبينما تقول في كتابك الآخر رأياً مخالفاً، ولذلك كان يكتب كتبه بأسماء مختلفة، وطبعاً كان يعرض آراء مختلفة كثيرة في كتبه، والشخص الذي يقبل بالمقدمات المذكورة فإنّه يحصل على نتائج معينة، وإذا قبل بالمقدمات الأخرى المذكورة في كتاب آخر فيحصل على نتائج أخرى، ولا أحد غير كي ير كجورد سلك هذا المسلك. الطريقة الثانية: والتي سلكها غالبية الوجوديين الفرنسيين، وهي أننا أساساً لا نقوم بعملية استدلال، بل نبيّن آراءنا من خلال القصة والمسرحية وغيرها، وخصوصية القصّة أنّها لا تتضمن عملية استدلال، ولكن المؤلف يجعل من بطل القصّة في حالة بحيث يشعر القارىء أنّ كل شخص يواجه مثل هذه الحالة فإنّه سيسلك هذه الطريقة ويقوم بذلك العمل، والأشخاص من قبيل سيمون دوبوار أو جان بول سارتر كانوا مجدين في مسألة تأليف القصص والمسرحيات لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ كل شخص وجودي يجب أن يتحرك على هذا المستوى ويوحون للطرف المقابل أنّك ربّما واجهت في حياتك هذه الحالة، وعندما تواجه هذه الحالة فسوف تختار ما يختاره أبطال هذه القصّة، أي أنّ الشخصيات في القصّة ليسوا على خطأ في عملهم، وبالتالي يمكننا أن لا نقبل بعملهم، ولكن عندما أحصل على تصوير وتمثيل للواقعة فذلك من شأنه أن يكون نافعاً أكثر. الطريقة الثالثة: وليس هناك طريقة أخرى سوى طريقة هيدجر، وهيدجر لا يرى نفسه من الفلاسفة الوجوديين بمعنى من المعاني، من جهة أنّه يقبل ما رفضه سائر الفلاسفة الوجوديين، وهو: بناء نظام فلسفي. توصيات الفلسفة الوجودية وإذا أردنا الحديث عن الوجودية بشكل عام، فيمكن القول إنّ الفلسفة الوجودية، اتجاه يتضمن ثلاث توصيات مهمة: . «كن ذاتك» «اهتم بذاتك» «اعرف ذاتك». وكل شخص يجد في نفسه هذه الميول الثلاثة فيمكن القول بأنّة وجودي. أمّا «كن ذاتك» يعني لنفترض أننا نعيش في فراغ وخلأ، فهناك لا تأكل الطعام الذي لا تحبّه، ولا تذهب

إلى المكان الذي لا ترغب فيه، فعلينا واقعاً أن نعيش كذلك، أي إذا لم نرغب في طعام فلا نأكله، ولا نقول بما أنني كنت في ضيافة أحد الأشخاص فأنا مضطر إلى تناول ذلك الطعام، أو أنني كنت لا أعتقد بالرأي الفلاني، ولكن رأيت أنّ الشخص الفلاني يستاء من ذلك، فلماذا نتحرك على مستوى ارضاء الآخرين بمثل هذه الأعمال ولكننا في ذات الوقت لا نرضي أنفسنا، فمثل هذا العمل عبثي، والنقطة الأُولى في هذا المورد أنّ تحصيل رضا الآخرين غير ممكن، وكما يقول أميرالمؤمنين علي (عليه السلام) : «رضى الناس غاية لا تدرك»، فتحقيق رضا الناس غاية لا تدرك، وعندما لا نتمكن من ارضاء جميع الناس عنّا، فيجب أن نختار، فنرضي البعض ولا نهتم لعدم رضا البعض الآخر، وعندما تصل النوبة للاختيار فالواحب ارضاء أنفسنا أولاً وأنّ ذواتنا أجدر من الآخرين لإرضائها، ومن هذه الجهة ينبغي أن نتحرك في حياتنا وسلوكياتنا بحيث لا يختلف حالنا عند وجود الآخرين أو عدم وجودهم هذه هي الرسالة الأُولى للوجوديين. النقطة الثانية: «إهتم بذاتك» أي ينبغي أن ترى في كل لحظة ما هو نفعك؟ وهذا المعنى لا يعني فقط النفع المادي، بل النفع بمعناه العام، فلو أنّك قصرت النظر على نفعك ومصلحتك، فحينئذ يقال عنك أنّك وجودي. أمّا النقطة الثالثة: «اعرف ذاتك» لأنّ معرفة النفس لا تتحقق في ظل الذوبان في الجماعة أو التلون بلونهم، تعال وفكر في نفسك بعيداً عن أقوال الفلاسفة وبعيداً عن الحياة اليومية لتقف على مكامن وأبعاد نفسك بشكل كامل، ومن هذه الجهة لا ينبغي أن تتهرب من المواقع الحدودية، بل ينبغي أن تستغلها وتستثمرها لمعرفة ذاتك، فأنّك لو فررت من مواجهة الحالات الاستثنائية والمواقع الحدودية فسوف تعيش الغربة عن ذاتك. وهذه الموارد المذكورة تمثّل خصوصيات الفلسفة الوجودية، بمعنى أنّ الشخص الذي يجد في نفسه هذه العناصر يمكن أن يقال عنه إنّه وجودي. وثمة تياران بين الفلاسفة الوجوديين: إلحادي، وإلهي، وأكتفي هنا

بالإشارة فقط، أمّا وجود مدرسة فلسفية تستوعب الإلحاد والإيمان فمن جهة عدم وجود آراء ونظريات مشتركة بين هؤلاء الفلاسفة، وإلاّ فلو كانت ثمة آراء ونظريات مشتركة فلا يمكن تصور وجود هذين الشقين في مذهب واحد بل يتمّ البحث في المسائل المشتركة فقط، ومن بين الفلاسفة الوجوديين الإلهيين يعتبر كي ير كجورد الأب الروحي والعارف والمتكلّم في أجواء هذه الفلسفة، وهو فيلسوف بمعنى من المعاني، ويعتبر من الوجوديين المتطرفين، وفي القرن العشرين يعتبر الفيلسوف الألماني «ياسبرس» من جملة الفلاسفة الوجوديين الإلهيين، وخصوصية ياسبرس هي أنّه استخدم الفكر الوجودي في علاج الأمراض النفسانية، أمّا جابريل مارسل فيعتبر أيضاً من المفكرين الإلهيين في الفلسفة الوجودية، وقد اشتهر مارسل بانتقاداته اللاذعة لالحاد فيلسوفين وجوديين آخرين: أحدهما جان بول سارتر، والآخر، آلبركامو، فقد وجّه مارسل انتقادات قوية إلى هذين الفيلسوفين الوجوديين، وأيضاً من الفلاسفة الوجوديين المتألهين السيدة سيمون وي، فهذه السيدة فارقت الحياة في شبابها في حكومة النازيين والحقيقة أنّها انتحرت اعتراضاً على أعمال النازيين، وتعتبر من الفلاسفة والعرفاء الوجوديين المهمين. ومن الفلاسفة الإلهيين غير الرسميين للفلسفة الوجودية «دوستايفسكي، باسكال، وأجوستين القديس، وسقراط» هؤلاء من الفلاسفة المتألهين الوجوديين بمعنى من المعاني. ومن بين الفلاسفة الوجوديين الملحدين: آلبر كامو، وبعده جان بول سارتر، وسيمون دوبوار، وطبعاً فجان بول سارتر أكثر اصالة من سيمون دوبوار، وكما تقدم أنّ جابريل مارسل انتقد بشدّة هذين المفكرين. وبالنسبة لهيدجر فإنّ فكره يقتضي الالحاد، ولكنه قال مرّة لا ينبغي اعتباري ملحداً، وقال بأنني أعتقد بإله غير إله الأديان والملائكة، ولكن هيدجر يعتبر عادة في كتب تاريخ الفلسفة من رموز الفرقة الالحادية للفلسفة الوجودية. وآخر نقطة نحب إثارتها في هذا الباب هو أنني أعتقد أنّ طرح مسائل الفلسفة الوجودية في غاية

الأهمية والقيمة ولكن أجوبتهم عن هذه المسائل مختلفة جدّاً فيما بينهم، وكذلك يمكن مناقشة هذه الأجوبة ونقدها، والمسألة المهمة هي قولهم إنّنا يجب علينا معرفة ذواتنا أولاً بدلاً من التعرف على العالم والغفلة عن أنفسنا، وهذه هي مقولة سقراط الذي قال: «إعرف نفسك»، فما قيمة أن تعرف العالم ولا تعرف نفسك، وهذا هو الخطاب الأصلي للوجوديين، والذي يمنح القوّة والمكانة لبحوث الوجوديين. ـــ. الأسئلة والأجوبة س يتحدّث البعض عن الفلسفة الوجودية بأنّها فلسفة ميتة، ويبدو أنّ فلسفة هذا العصر هي الفلسفة البراجماتية أو «النفعية»، وفي مثل هذه الحالة، أيّها المطروح في هذه الأيّام على المستوى العالمي؟ ج بالنسبة إلى الفلسفة الفاعلة والسائدة في هذه الأيّام، يمكن القول إنّ الفلسفة الوجودية هي إحدى هذه الفلسفات الأكثر انتشاراً، وليست فلسفة ميتة وبخاصة أنّها ترتبط بشكل وثيق بـ «فلسفة الإنسان الجديد» في حال التكون والصيرورة والتي تمتد بجذورها إلى الفلسفة الوجودية، فما يقال من أنّ الفلسفة الوجودية فلسفة ميتة، لا يخضع للتقييم الدقيق في نظري. س يقول آلبركامو: «أنا لا أشعر باليأس ولكنني محروم من الأمل»، ويقول سارتر: «إنّ الحرية غير محدودة اطلاقاً، إمّا الحرمان من الأمل أو الحرية، فكيف يمكن حلّ هذا التناقض؟ وهل أنّهما يشتركان في العقيدة؟». ج بالنسبة لكلام البركامو: يبدو أنّه دقيق جدّاً، يقول كامو: لا تتصوروا أنّ الأمل حاله حال العلم، فالعلم موجود في الجامعات، والشخص بإمكانه أن يتوجه إلى الجامعة ليحصل على العلم، والشخص الذي لا يذهب للجامعة فلا يحصل على العلم، ويقصد إنّكم لا ينبغي أن تتصوروا أنّ الأمل ينبعث من مكان خاص وأنّ بعض الناس ذهبوا إلى هناك واقتبسوا الأمل وبعضهم لم يذهبوا ولم يحصلوا على الأمل، الأشخاص الذين يعيشون حالات اليأس لم يوفقوا للحصول على الأمل لا أنّهم جاءوا ولم يحصلوا عليه، والحقيقة كذلك، وقد قلت في مناسبات أخرى أننا لا ينبغي أن نذمّ الشخص الذي ينتحر، نعم، قد

يحسب هذا العمل من وجهة نظر دينية ومذهبية أنّه ذنب وإثم، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الشخص الذي يقتل نفسه فإنّه لا يجد الأمل في حياته، فالانتحار يعني عدم وجود الأمل بالحياة، ولا ينبغي القول إنّه يجب عليه أن يتوجه للحصول على الأمل، فالأمل ليس سلعة يشتريها الإنسان، وبما أنّه ليس كذلك فالشخص الذي لا يملك الأمل فإنّه لم يعثر عليه، وبذلك يكون كلام كامو صادقاً، وقد يتصور البعض أحياناً أنّ الأمل والعشق وأمثال ذلك من قبيل البضاعة والسلعة التي يشتريها الإنسان من الحانوت، والشخص الذي لا يشتريها ولا يحصل عليها وينتحر فنقول إنّه يجب عليه أن يحصل عليها ويشتريها ولا ينتحر. وما ينقل عن سارتر صحيح أيضاً، ولكن العجيب أنّ السؤال المذكور يفترض وجود تناقض، أي أنّه يتصور أنّ مقولة سارتر في أنّ الحرية مطلقة وغير محدودة أبداً، تتعارض مع مقولة كامو الذي يقول: «أنا لا أعيش اليأس ولكنني محروم من الأمل»، وفي الواقع عندما نتحدّث عن «الحرية» فهذه الحرية ناظرة إلى العمل لا «النتيجة» فأنا حر أن أتناول هذا الماء أو لا أتناوله، فهل أنا حرّ في الشعور بالارتواء أم لا؟ هنا لست حرّاً، ومن هذا المنطلق لا يوجد تناقض بين هاتين المقولتين، فمقصودهم من الحرية، فيما يخص موقفنا من العالم لا ما يلقي العالم إلينا ويؤثر فينا، فما يؤثر فينا هو من قبيل المعطيات وهي ليست باختيارنا. س لو فرض أنّ بعض المفكّرين لا يعتقدون بواجب الوجود، فهل يمكن عدّهم من الملحدين؟ ج الملحد يقصد به معنيان، فتارة نقصد بالملحد الشخص الذي لا يقبل بوجود إله المذاهب والأديان التقليدية، مثلاً لا يقبل بإله الإسلام أو الهندوسية، والمعنى الآخر للالحاد، هو أنّ الشخص لا يقبل بوجود الله أساساً، ولا يقبل بوجود قوّة ما وراء عالم الطبيعة، وبالنسبة لهيدجر فهو يقول: إنني أنكر إله الأديان والمذاهب تماماً، ولكنّه يقول أيضاً: لا تعتبروني ملحداً، أي أنني أعتقد بإله آخر، وأعتقد بموجود متعال، ومن هذه الجهة فهو

ملحد بالمعنى الأوّل، وليس ملحداً بالمعنى الثاني. س ما هي حقيقة الاختلاف بين أفراد البشر في هذه الفلسفة؟ فالوجوديون الذين يصرّون على لزوم معرفة الإنسان لنفسه بشكل مستقل عن المجتمع، ماذا يقولون عن التفاوت بين أفراد البشر في الفطرة والأصل؟ ألا يوجد عنصر مشترك بين البشر، بحيث يؤدي في النهاية إلى حالة الذوبان في الجماعة؟ ج كلاّ، ربّما سمعتم بسبب تسمية الوجوديين بهذا الإسم، فهم يقولون: «إنّ وجود الإنسان متقدم على ماهيته، وفي سائر الموجودات فإنّ الماهية متقدمة على الوجود» يقول الوجوديون: إنّ النجّار قبل صناعته للكرسي يملك تصوراً دقيقاً في ذهنه عن شكل الكرسي وماهيته، ومن هذه الجهة يقول مثلاً بعد صناعته للكرسي: إنّ هذا الكرسي لم يصنع بشكل جيد، أي إنّه غير مطابق لتلك الصورة الذهنية المسبقة، أو يقول: إنّ هذا الكرسي هو ما كنت أُريد صناعته، أي أنّه مطابق للصورة الذهنية للكرسي في ذهني، فبالنسبة لسائر الموجودات غير الإنسان فإنّ الماهية متقدّمة على وجودها، أي أنّ كيفية وجودها متقدم على وجودها، يقول الوجوديون: ولكن هذه المسألة بالنسبة للإنسان على العكس من ذلك، وهذا يعني أنّه لا شيء متقدم على وجود الإنسان، أي لا يوجد أي تصور قبل وجود الإنسان كما هو الحال في تصور وجود الكرسي في ذهن النجّار، فقبل وجود الإنسان لا توجد أي صورة ذهنية في مكان معين له بحيث يتمّ تحقيقها في الواقع الخارجي بعد ذلك، وهكذا ينكر الوجوديون طبيعة الإنسان بشكل عام، فكل شيء غير الإنسان يملك طبيعة، ولكن الإنسان لا يملك طبيعة وماهية خاصة، والإنسان يستطيع بناء ذاته كيفما أراد، ولو أنّ الوجوديين ذهبوا إلى وجود طبيعة للإنسان، فسوف يختل نظامهم في مورد الحرية والاختيار، لأنّه إذا كنّا نملك طبيعة ثابتة... فإنّ تلك الطبيعة الثابتة تحدد من حريتنا، وتقلص من اختياراتنا، وتحديد الحرية والاختيار مخالف لما يذهب إليه الوجوديون في مورد الإنسان وحريته،

ومن أجل أن تكون حريتنا غير محدودة، وكذلك لا تكون اختيارات معينة مسبقاً، فنحن مضطرون إلى إنكار القول بوجود طبيعة للإنسان، فكل شخص يخلق عالمه الخاص به. س إنّ جان بول سارتر يقبل بآراء ماركس، ومع الالتفات إلى هذه المسألة كيف ينكر سارتر أصل العليّة؟ ج إنّ سارتر يعدّ ماركسياً من حيث التوجه السياسي، وثمة ثلاثة اتجاهات أساسية بين الوجوديين في المجال السياسي: . الاتجاه الليبرالي المطالب بالحرية، ويمثّل ياسبرس هذا الاتجاه بين الوجوديين الاتجاه الماركسي والذي يمثّله جان بول سارتر وسيمون دوبوار الاتجاه الشعبي، وهذا الاتجاه في الواقع يتحرك على مستوى ذوق العامة من الناس، ويمثّل هيدجر المصداق البارز لهذا الاتجاه. أمّا بالنسبة للسؤال المطروح في هذا المورد، وهو أنّ الشخص إذا اعتقد بمدرسة الماركسية، فكيف يرفض قبول أصل العليّة كما هو الحال في مقولات سارتر؟ أولاً: أنّ سارتر لم يكن ماركسياً في جميع مراحل حياته، فسارتر مرّ بمرحلة قبل الماركسية، ومنذ الحرب العالمية الثانية فصاعداً مرّ بمرحلة أخرى، وفي العقد السادس تقريباً مرّ سارتر بمرحلة ثالثة، وفي هذه المرحلة كان ماركسياً وفي ذات والوقت كان مادياً «المادية الماركسية»، وهذه المرحلة تمثّل المرحلة الوسطى في حياته. أمّا بالنسبة للسؤال عن وجود تناقض في قبول الماركسية ونفي أصل العليّة، فأنتم تتصورون أنّ كل من يقبل ماركس فإنّه يقبل المنهج الماركسي، ولكن يمكن قبول الماركسية مع عدم قبول المنهج الماركسي، إنّ قبول الماركسية لا يعني لزوم قبول المنهج الماركسي، فالإنسان بإمكانه أن يقبل مناهج مختلفة للوصول إلى النتائج التي توصل إليها ماركس، ومن هذه الجهة فكل شخص توصل إلى ما توصل إليه ماركس من نتائج لا يعني بالضرورة أنّه يقبل منهجية ماركس. وأساساً ثمة تناقض في آثار وأعمال سارتر وكذلك في أعمال الآخرين أيضاً، فربّما كان ذلك من جملة هذه التناقضات في كلامه. س هل ثمة نقطة مشتركة أساسية

بين الإسلام والوجودية؟ ج أرى وجود نقاط مشتركة ويمكن اختزالها في ثلاث نقاط: الأُولى: إنّ الإسلام بدوره يؤكد على «معرفة الذات» وبذلك يشترك مع الوجودية في هذا الشأن، وقد ورد في النصوص الدينية أنّ «معرفة النفس أنفع المعارف» ولكن للأسف لم نطرح رؤية صحيحة في هذا الشأن، والكثير ممّا ورد في الوجودية في باب معرفة الإنسان ورد كذلك في الإسلام، ولكنّها لم تظهر بالشكل المطلوب. النقطة الثانية: «تأثير العمل في بناء شخصية الإنسان» وهذا المعنى ورد التأكيد عليه في الإسلام، وأنّ جوهر شخصية الإنسان تكمن في عمله، والعمل لا يعد أمراً فرعياً وهامشياً وتبعياً، بل يمثّل الأصل والجوهر، ومن هذه الجهة نرى أنّ الإسلام يولي أهمية بالغة للعمل في بناء شخصية الإنسان كما ورد في النصوص الدينية. النقطة الثالثة: «الالتفات إلى تفرد الإنسان بين الناس» يقول الإمام الفخر الرازي: لو لم ترد في القرآن سوى هذه الآية (وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّة.. *([])، لكفى، ويقول: إنّ رسالة القرآن تتضمن هذا المعنى وأنّ أفراد البشر يأتون فردى، وعلى هذا الأساس لا ينبغي اتخاذ موقف فيما يتصل بأي إنسان، واللازم أن نضع أنفسنا موضع ذلك الشخص، وأعتقد أنّ الالتفات لفردانيتنا في دائرة المفاهيم الإسلامية وأننا نحاسب كفرد، يعني أننا يجب أن نعمل كفرد، وهذه النقطة مشتركة، وطبعاً فثمة اختلاف كبير في طرح الحلول بين الوجودية والإسلام. س هل يمكن الاستفادة من الفلسفة الوجودية في تفسير النصوص الإسلامية؟ ج نعم. س بالنسبة لفلسفة السيدة سيمون وي نرجو تقديم توضيحات أكثر وبخاصة فيما يتصل بأساس فكرها وفلسفتها وفيما يتعلق بـ «الأوضاع الحديّة»؟ ج بالنسبة للسيدة سيمون وي للأسف لم يترجم لها أي شيء من أعمالها إلى الفارسية، وفي العقد السابع من القرن العشرين ترجمت بعض أعمالها إلى اللغة الانجليزية، وبالنسبة لفلسفتها لا أستطيع بيانها بشكل تفصيلي، ولكن بالنسبة للأوضاع الحدودية في نظر

السيدة سيمون وي فإنّها تعتقد بوجود ثلاثة أوضاع حدودية: «العشق، الموت، واليأس» ومن هذه الجهة تقترب من آراء ياسبرس، والنقطة التي أود الفات النظر إليها فيما يتصل بالسيدّة سيمون وي هي أنّ فلسفتها تميل إلى العرفان أكثر من الفلسفة، ومن هذه الجهة لا تعد فيلسوفاً رسمياً وتقليدياً، وقد ذكر أخوها في مقابلة مع أحد علماء الغرب فيما يتصل بأُخته أنّه قال: إنّ أُخته لم تكن تهتم كثيراً لقراءة الكتب الفلسفية، ولكنّها في نظري تملك فكراً ثاقباً وتهتم بالمسائل من موقع العمق والتمعن، وأنا رأيت كتبها المهمة وخاصة كتاب «نافذة إلى الله» وأعتقد أنّ السيدة وي تعد أحد أكثر المفكرين المتعمقين في القرن العشرين، لكن عمرها كان قصيراً (*ولم تسنح لها الفرصة لتقديم أعمالها الفلسفية، وخاصة أنّها كانت تشترك في الأمور السياسية وتشترك في جميع المحافل الإنسانوية ضد الحرب والاحتلال في أسبانيا في زمان فرانكو، في ايطاليا في عهد موسوليني، وفي ألمانيا في عهد هيتلر. س إذا كان التلون بلون الجماعة يتسبب في حالات الأمن وتسلية الخاطر للإنسان، إذاً لماذا تكون هذه الحالة ذميمة؟ ألا يدل ذلك أنّ الإنسان لا يتحمل القلق الناشىء من الفردية والوحدة؟ ج إحدى النقاط التي يؤكد عليها الوجوديون، وخاصة كي ير كجورد، هي أنّه يقول: نحن حمقى وكذلك جبناء، أمّا كوننا حمقى فمن جهة أننا لا نعرف أنفسنا، وأمّا من جهة كوننا جبناء فذلك بسبب أننا لا نملك الشجاعة اللازمة لمعرفة أنفسنا، يقول كي ير كجورد: لا أحد يملك الشجاعة الكافية لمواجهة نفسه، وهذا هو أحد الإشكالات التي تؤخذ على سقراط، ونعلم أنّ كي ير كجورد منجذب بشدّة لسقراط ويقول إنّ قدوتي سقراط، وأحياناً يعبّر عنه «شيخي» وذلك أنّ سقراط يظنّ أننا نحن البشر لا نعرف أنفسنا، ومن هذه الجهة كان سقراط يسعى دوماً لتعريف الإنسان بنفسه، ولكنه لا يعلم أنّنا ليس فقط لا نعرف أنفسنا، بل لا نملك الشجاعة على معرفة أنفسنا، وأساساً فإنّ البشر فقدوا الشجاعة الكافية لمعرفة

أنفسهم، والسؤال المطروح آنفاً: «إنّ الإنسان لا يتحمل حالات القلق والاضطراب الناشئة من الفردية» وهذه هي رؤية الوجوديين، أمّا قولك: «إذا كانت حالة التلون بلون الجماعة موجبة لتسلي الخاطر فلماذا تكون مذمومة؟» فينبغي الالتفات إلى أنّ «الإنسان في المجتمع ومع الناس» يختلف في نظر الوجوديين عن «الفرد في الخلوه»، فالشعور بالأمن إنّما يحصل للإنسان فيما إذا كان مع الناس، ولكنه يفقد استقلاله من خلال انصهاره بالجو العام ممّا يحيله شبحاً للمجموع، وفي المقابل عندما يشعر بالوحدة فإنّه يشعر بفقدانه الغاية والهدف. س ذكرتم أنّ «التفرّد» إذا كان يعني «الجرأة على النقد والاعتراض» فهو مذموم في الإسلام، من جهة أنّ تعاليم الأديان تطرح مفهوم «الوجود لله».. ج نعم، نستطيع أن نكون مسلمين، ولكن بشرط أنّ إسلامنا على حدّ تعبير كي ير كجورد يصل للمرحلة الثالثة «المرحلة الدينية»، وأمّا سائر الناس فهم متدينون بالهوية فقط، والشخص الذي يصل إلى المرحلة الدينية فهو في نظر كي ير كجورد يتحرك في حياته من أجل الله، ولكن «من أجل الله» يعود لنفعه في نهاية المطاف، لأنّ رضا السيّد يعني أنّ هذا السيّد لا يريد الأذى والضرر بالإنسان، ولكن هذا الإنسان لا يكتسب رضا المعشوق من جهة أنّه لا يؤذيه، وفي القسم الأوّل فالظاهر أنّ المراد من كون هذه الحالة مذمومة، من الجهة الحقوقية، ولكن ما يترتب على الجهة الحقوقية يختلف عمّا يترتب عليها من الجهة النفسانية، ولا ينبغي توهم توحدهما، فالأُمّة التي تضع لنفسها قواعد ومقررات لتحفظ تكاتف أفرادها وانشداد أبنائها، فبهذا المعنى يكون الاعتراض مذموماً في الإسلام، ولكن إذا ارتد شخص عن الإسلام وقام الحاكم الإسلامي بقتله فهذا لا يعني أنّ هذا الشخص مذموم ومنبوذ من الناحية الفردية، فالشخص الذي يتحرك من خط الالحاد عن جهالة، فربّما يصدر عليه الحكم بالإعدام، ولكن هل يسقط بذلك في جهة المقام المعنوي؟ إنّ المباني العقائدية غير واضحة لهذا

الشخص، وفي الواقع أنّ الشخص الملحد هو الذي يتحرك في خط الاعتراض والانكار مع وضوح المباني والحق لديه وفي ذات الوقت ينكر هذا الحق، أي الجاحد للحق، ومن هذه الجهة يجب التمييز بين الآثار والتداعيات الحقوقية لأعمالنا، والآثار والتداعيات المترتبة على شخصياتنا. س إذا كان الشخص معتقداً بالله والمعاد فقط وتنزل من المرحلة الدينية إلى الالتزام بالمرحلة الأخلاقية فهل يبقى متديناً ويكون مورد رضا الله أم لا؟ ج إذا كان هذا السؤال عن دين الإسلام فالجواب بالإيجاب، أمّا إذا كان الكلام عن عقيدة ونظر كي ير كجورد فكلا، فالمتدين عاشق، وليس ملتزماً بالأخلاق، فهو يتحرك وفق نظر المعشوق ويعمل كلما أراد منه المعشوق ولا يبالي هل أنّ أوامر المعشوق تتوافق مع القوانين الأخلاقية أم لا. س يقول الوجوديون «كن ذاتك» و«إهتم بذاتك» و«اعرف ذاتك» فلو أنّ الإنسان توصل إلى هذه النتيجة وهي أنّه إذا كان ذاته فسوف يحصل على السعادة المادية والمعنوية، إذن فما الحاجة للأديان السماوية التي تقرر أنّ الله غالب على كل شيء، وكيف يستطيع الإنسان أن يكون وجودياً ومتديناً في ذات الوقت، هل يستطيع الوجودي أن يكون رجلاً إلهياً؟ ج إنّ الوجودية المؤمنة تعتقد بوجود الله، أمّا بالنسبة للقسم الأول من السؤال فالسؤال عن كيفية أن يكون الإنسان ذاته وفي الوقت عينه مطيعاً لأوامر الله، فأعتقد أنّ هذا الأمر ممكن، ولكن فيما إذا وصل الإنسان إلى المرحلة الدينية، أي يصل إلى مرحلة يقول فيها إنّ رضا الله فقط هو غايتي وما يفرحني فقط هو تحقيق رضا الله، فبهذا المعنى يكون الشخص وجودياً وفي ذات الوقت مطيعاً لأوامر الله ونواهيه، وبعبارة أخرى إذا كان المراد من «اطاعة الله» الطاعة التعبدية، فهذه الحالة لا تنسجم مع المفاهيم الوجودية، ولكن إذا كان المراد الاطاعة «العاشقية» فهذه الحالة تنسجم مع الوجودية، أي أنّ ارتباط الإنسان بالله لا يكون من قبيل الارتباط السيد والعبد، ولا تكون رؤية الإنسان لنفسه أنّه عبد، فذلك لا يتسق مع

الوجودية، لأنّ هذا يعني أنني مثلاً أحب أن أتعامل بالربا ولكن أمتنع منه لأنّ الله نهى عن الربا، وهذا لا يتفق مع الوجودية، ولكن إذا كان المقصود العبادة من موقع العشق، أي أنّ الفرد يتحرك في حياته من مواقع «ما يريده المعشوق» وهدفه فقط تحقيق رضا المعشوق، ومن هذه الجهة يطيع أوامره، ففي هذه الصورة يمكن أن يكون الإنسان متديناً وفي ذات الوقت وجودياً.

الديمقراطية والمعنوية

بقلم: مصطفى ملكيان ترجمة: أحمد القبانجي

في هذا المحفل الذي أُقيم لاحياء ذكرى المجدد الديني الكبير المعاصر المرحوم المهندس بازرجان أتقدم بتحية إكبار وإجلال لروح لذلك الرجل الكبير، وأُقدم سلامي وتحياتي للأخوات والإخوة الأعزاء، وأستغل هذه الفرصة للحديث عن العلاقة بين الديمقراطية والمعنوية، التي أعتقد بها وأُؤكد عليها، وأطرح بعض النقاط التي تتناغم مع الاطار الفكري للمرحوم المهندس بازرجان. الواقع أنّ الموضوع الذي أروم بحثه وطرحه يمثّل امتداداً لمحاضرات ألقيتها في أمكنة أخرى، فقلت في مورد إننا نشعر بالالتزام المعرفي والالتزام الأخلاقي بالنظام السياسي الديمقراطي، يعني إذا كنّا نحن وعلم المعرفة، أي محض طلب الحقيقة، وأيضاً إذا كنّا نحن والقيم الأخلاقية، أي محض طلب العدالة، فكلاهما- طلب الحقيقة وطلب العدالة - يقتضيان اختيار النظام السياسي الديمقراطي، وقلت هناك إننا إجمالاً في جميع الموارد التي لا يتيسر فيها إثبات رأي مقبول لدى الجميع، بمعنى أنّه لا يمكننا الاستدلال لإثبات صحة أو عدم صحة موضوع معين، ففي جميع هذه الموارد التي يقال عنها بلغة معرفية أنّها معتقدات أُوبجكتيفية

objectiv، وسوبجكتفية subjectiv بالقوّة، ليس أمامنا سوى آراء الناس لاتخاذ قرارات جمعية، أي أننا في جميع الموارد التي يكون القرار والرأي مبنياً على القرارات الجمعية، وكان ذلك الرأي غير قابل لإثبات العقلاني، فليس أمامنا سوى اتخاذ مبنى القرار الجماعي المقبول لدى الناس، والتسليم بهذا القرار والرأي، وهذه هي الفلسفة الوجودية للديمقراطية والتسويغ المعرفي والأخلاقي لها، وكل نظام آخر لا يملك التسويغ والدليل، لا من الجهة الأخلاقية، ولا من الجهة المعرفية، ولكن ما أُريد طرحه في هذا المجلس هو أنّ النظام الديمقراطي في ذات الوقت الذي يعد أفضل نظام سياسي للحكومة أبدعه البشر لحدّ الآن، فإنّه لا يخلو من إشكال أيضاً، وفي المقابل ينبغي القول إنّ النظام الديمقراطي هو أفضل نظام توصل إليه البشر في حياته السياسية. إنّ جميع أرباب الفكر والنظر، والأشخاص الذين يعملون في حقل الفلسفة السياسية وكذلك الأشخاص الذين يعملون في فلسفة الحقوق وعلماء النفس الاجتماعي، يعلمون جيداً أنّ النظام الديمقراطي يتضمن سلسلة من النواقص والثغرات، وأزعم أنّ هذه النواقص والثغرات يمكن جبرانها بالنزعة المعنوية للناس الذين يقبلون بالنظام الديمقراطي، وبعبارة أخرى، إذا انفصلت الديمقراطية عن المعنوية فإنّ هذه النواقص والمعايب ستكون واردة، وإذا اقترنت الديمقراطية بما يسمى بالمعنوية، ففي هذه الصورة يمكن تطهير النظام الديمقراطي من تلك الثغرات والنواقص المتوقعة. ومن هذا المنطلق عندما نبحث موضوع الديمقراطية والمعنوية، فالمسألة المطروحة أمامنا، هي أنّ الديمقراطية لا تخلو من عيوب ونواقص رغم أنّها أفضل نظام متصور للمجتمع البشري، ولكن في ذات الوقت إذا اقترنت مع معنوية الناس فمن الممكن تقليل هذه العيوب والنواقص إلى أدنى مرتبة وربّما تصل إلى الصفر، وبعبارة أخرى أنّ النظام الديمقراطي إذا اعتبر شرطاً لازماً لسعادة الناس وفلاحهم، فإنّه ليس شرطاً كافياً، فالمجتمع البشري عندما يعيش

النظام الديمقراطي الواقعي فإنّه يوفّر لنفسه الشرط اللازم للسعادة والفلاح، ولكن هذا الشرط اللازم لا يعني أنّه شرط كاف، وأزعم أنّه من أجل تحقيق الشرط الكافي لهذه المسألة، أي الشرط الكافي للسعادة والفلاح، يجب أنّ نعيش النزعة المعنوية، أو المصطلح الذي سأذكره لاحقاً. وعلى هذا الأساس يمكن القول إننا في ذات الوقت الذي نلتزم فيه بالديمقراطية، فإنّ هذه الديمقراطية وليدة طلب الحقيقة وطلب العدالة، وفي الوقت نفسه فإنّ هذه الديمقراطية عندما تتحقق في فضاء المجتمع، فإنّها تحتاج أيضاً إلى أبيها وأُمّها، بمعنى أنّها تحتاج للعقلانية وتحتاج أيضاً للمعنوية، وهذا النمط من التفكير يقودنا إلى رؤية أخرى وهي أنّ جميع الأشخاص الذين يقبلون بالديمقراطية بوصفها نظاماً سياسياً مثالياً، فإنّهم في الواقع يحتاجون إلى مؤسسات ديمقراطية، وعندما نطرح الديمقراطية والمعنوية فإننا في الواقع لا نحتاج فقط للمؤسسات الديمقراطية في الواقع المجتمعي، بل نحتاج إلى الجانب «الخفي» من الديمقراطية، أي لابدّ أن نعيش الديمقراطية في باطننا وضمائرنا لا المؤسسات الخارجية فقط، فباطننا ونفوسنا وضمائرنا يجب أن تكون نفوس وضمائر ديمقراطية، فالمؤسسة الديمقراطية تعني مؤسسة أخلاقية، وتعني مؤسسة معنوية، والأشخاص الذين يعيشون في باطنهم الديمقراطية يعني أنّهم يشعرون في باطنهم بالمحبّة والمودّة للناس، ومن هذه الجهة نحن نحتاج إلى دراسة مضمون كلا الأمرين والحديث بشكل مختلف عن الديمقراطية والمعنوية. وبهذه الرؤية أطرح بعض النقاط التي تمثّل، بالإضافة إلى كونها شرطاً لازماً للنظام الديمقراطي، شرطاً كافياً لتحقيق الفلاح والسعادة للناس، وهذه النقاط كلها تدور حول محور الأمور المعنوية، والمراد من المعنوية هنا أننا نحتاج إلى سلسلة من الرياضات الباطنية، فبالإضافة إلى وجود مؤسسات الديمقراطية في مجتمعنا يجب أن توجد في باطننا سلسلة من الرياضات الأخلاقية والمعنوية، فلو كانت جميع المؤسسات

ديمقراطية ولكننا لم نتحوّل في باطننا بالكيفية التي سأطرحها ولم نقبل في ذواتنا بهذه المتغيرات، فإننا لا نستطيع أولاً: أن نقيم مؤسسات ديمقراطية بالمعنى الواقعي للكلمة، وثانياً: لا نستطيع مشاهدة بقاء ودوام هذه المؤسسات الديمقراطية، وهنا أستعرض هذه النقاط بالوقت المتاح لي: النقطة الأُولى، التي نحتاجها تماماً في النظام الديمقراطي، هي أن الناس في ظلّ هذا النظام لا ينبغي أن يتصوروا أنّهم يؤدون وظيفتهم الخيرة بالنسبة لحق المجتمع وسائر المواطنين من خلال الأدلاء بأصواتهم والمشاركة في الانتخابات فقط، في الواقع أنّ هذا التوهم متوفّر في أذهان الكثير من الناس وهو أننا عندما ندلي بأصواتنا في انتخابات مجلس الشورى «البرلمان» أو انتخابات رئاسة الجمهورية أو الانتخابات المماثلة، فإننا في الواقع أدينا وظيفتنا في مقابل المواطنين، وبالتالي أوكلنا المسؤولية إلى نوّاب المجلس، هذا خطأ كبير، في النظام الديمقراطي لا يتمّ أداء الواجب تجاه المواطنين من خلال الاشتراك في الانتخابات فقط، بل مضافاً إلى ذلك يجب أن أعيش هاجس الناس في المجتمع وحالاتهم وكيفية معيشتهم، فلا يكفي القول بأنني أديت واجبي في الإدلاء بصوتي وبعد ذلك يجب على نوّاب المجلس أداء مسؤوليتهم فيما يتصل بسن القوانين والمقررات أو عمل المسؤولين في الجهاز التنفيذي، وهذا النقص موجود في النظم الديمقراطية والغربية المعاصرة، فنحن لا نستطيع، بمجرّد التصويت، إبراز شفقتنا ومحبّتنا الباطنية لحال المواطنين في المجتمع ونكتفي بهذا المقدار ونحوّل المسؤولية إلى عهدة المسؤولين، وهذه النقطة في غاية الأهميّة، فالاهتمام بجميع الشؤون، وليس فقط في المسائل الخاصة، هي وظيفة الإنسان المعنوي وتمثّل نوعاً من حبّ الخير للناس، وطبعاً يستلزم أن يعيش الإنسان نوعاً من الشفقة العامة. ويمكن بيان هذا الموضوع بلغة أخرى، فنحن في النظام الديمقراطي لا ينبغي أن نهتم بأنفسنا وزوجاتنا وأبنائنا من الذين نتحمل المسؤولية المباشرة عنه، بل ينبغي توسيع

دائرة المحبّة في النظام الديمقراطي أكثر فأكثر، أمّا القول بأنّ واجبي يتمثّل فقط في المسائل الفردية والعائلية فهذا مخالف للأخلاق والمعنوية، إنّ توسعة دائرة المحبّة لتستوعب أفراداً أبعد من ذلك هي وظيفة أي إنسان أخلاقي ومعنوي. النقطة الثانية، التي ينبغي غرسها في ذواتنا وباطننا، هي أن نسعى لتقليص النزعة الطفولية في ذواتنا، وأقصد بالنزعة الطفولية، التفكير بالمصالح الفورية والآنية، وعدم التفكير بالمصالح والمنافع على المدى الطويل، وعلى حدّ تعبير علماء النفس أنّ الشخص في هذه الحالة يفقد الاحساس بالمقارنة وإيجاد النسبة، يقول علماء النفس أنّ الأطفال لا يملكون شيئاً يسمى بايجاد النسبة. فالأطفال لا يملكون القدرة على إيجاد النسبة بين الأمور بشكل صحيح، ولا يستطيعون تشخيص المهم والأهم، فيرجحون النفع الصغير على النفع الأكبر، ولا يمكنهم إيجاد نسبة بين النفع الصغير والكبير، فينبغي علينا إيجاد وتوطيد هذا الحس بإيجاد حالة النسبة والمقارنة، وهذا يعني أنّه لا ينبغي أن نتحرك في النظام الديمقراطي وراء المنافع الآنية والفورية العاجلة ونسيان المنافع الأكبر، فأحياناً يتوجب علينا التضحية بالمنافع الآنية والعاجلة لصالح المنافع الأكبر على المدى البعيد، يجب على الناس وكذلك على نوّاب المجلس مراعاة هذه النقطة وترشيدها في ذواتهم وهي أن يعيشوا دوماً المقارنة وإيجاد النسبة بين السيء والأسوء وبين الحسن والأحسن، وبين المنافع الآنية والعاجلة والمنافع الآجلة والبعيدة المدى، والأشخاص الذين لا يملكون هذه الحالة الأخلاقية الباطنية يوقعون أنفسهم وكذلك نوّابهم بهذه المتاهة وينظرون إلى المنافع الآنية ويغفلون عن المسائل البعيدة المدى. النقطة الثالثة، التي ينبغي علينا غرسها في ذواتنا هي التحرر الفكري، فجميع الأفراد في النظام الديمقراطي يجب أن يربوا أنفسهم على أجواء الحرية الفكرية بشكل تدريجي، فحرية الفكر تمنع وقوع الكثير من الآفات التي نشاهدها في النظم الديمقراطية، فربّما يحدث في النظام الديمقراطي

غسيل للأدمغة وغرس تصديقات ومعتقدات زائفة بأساليب ديمقراطية تماماً، وبالتالي يعيش الناس بعقائد خاطئة، وتصورات موهومة وخرافية، فبالإمكان غرس مثل هذه العقائد والتصورات في أدمغة الناس من خلال أجهزة الارتباطات الجمعية، وبمنهج ديمقراطي، فمجرّد أن تكون المناهج ديمقراطية فإنّ ذلك لا يضمن أن تكون التصديقات والمعتقدات صحيحة، وإنّما نستطيع الحيلولة دون عملية غسيل الأدمغة ولا نكون مجرّد تابعين مستسلمين لما يلقى إلينا، فيما لو إمتلكنا حرية الفكر وزرعنا هذه الحالة في أنفسنا، وحرية الفكر هذه تحول دون غسيل الأدمغة أو غرس التصديقات الخاطئة في أذهان الناس، مضافاً إلى أنّها تحول دون إيجاد التزام أخلاقي معين بالنسبة الأشخاص الذين لا يستحقون مثل هذا الالتزام من قِبلنا، وكذلك تحول دون وقوعنا في أسر حالات التقليد لمن لا يستحقون تقليدهم. في النظام الديمقراطي، رغم أنّ الغالبية هي الأساس للقرارات، ولكنّها لا تستدعي أن يكون رأي الغالبية على حقّ، إنّ اتخاذ رأي الغالبية أساساً للقرارات، بسبب أنّه لا يوجد طريق أفضل من ذلك لاتخاذ القرارات الجمعية، ونحن لا ينبغي أن نتلون بلون الجماعة وننصهر بالجو العام بحيث نغدو ظلاً باهتاً للجماعة ونتصور أنّ ذلك يملك قيمة إيجابية، فالأشخاص الذين لا يملكون حرية الفكر يشعرون بنوع من التماهي والتماشي مع أفكار العامة ويعدّون التلون بلون الجماعة فضيلة، إنّ الطريق الوحيد لمنع تزريق المعلومات الخاطئة في أدمغة الناس أنّ يتحرك الجميع على صعيد كسب حرية الفكر، وحرية الفكر تعني فقط أن يتحرك الإنسان في مقام العمل على أساس فهمه وتشخيصه، ويقبل أو يرفض الآراء، وعندما تضعف هذه الحالة في أفراد المجتمع فسوف تتبدل النظم الديمقراطية تدريجياً إلى نظم يحكمها أفراد قلائل يتولون تزريق أفكارهم في أذهان الناس ويتحدّثون بالنيابة عن الناس، وهكذا نسقط في الدور الذي أردنا الهروب منه، وتتكشف سوأة النظام الاستبدادي، وذلك أن يقوم

شخص واحد بتولي انتاج ثقافة الناس وتلقينهم بما يفكر به هو، فعندما يتولى بعض الأفراد صناعة الثقافة والمعلومات ويلقونها في أذهان الناس ويقولون لهم إنّ هذه الأفكار هي مبنى حياتكم وسلوكياتكم، فمثل هذا النظام استبدادي وإن كان ديمقراطياً في الظاهر، إنّ حرية الفكر التي ينادي بها جميع المعنويون في العالم تقول بأنّكم يجب أن تعيشوا حياة أصيلة لا حياة مجازية، والحياة التي تقتبسون فيها أفكاركم من الآخرين لمجرّد أنّ الجميع أو الغالبية من الناس يعتقدون بها، هي مخالفة للحياة الأصيلة، والمعنويون يشتركون في هذه الخصوصية، وهي أنّهم يملكون نوعاً من الاعتماد على فهمهم وتشخيصهم، وعندما أتبعكم في أفكاركم والناس تتبع بعضها البعض في الأفكار والعقائد ويغرق الجمهور في حالات الانفعال بالانخراط في حركة التيار، فمثل هذه الحالة من شأنها أن تشل في الأفراد إرادة المواجهة ولا تنسجم مع روح المجتمع الذي يسير في خط الرقي والتقدم والإزدهار. النقطة الرابعة، يجب غرس نوع من طلب الحقيقة في باطننا، ولا ينبغي أن نتصور أننا عندما نعيش في مجتمع ديمقراطي فإننا غير مكلّفين بالحركة في خط طلب الحقيقة، إنّ مسيرة طلب الحقيقة في باطن الفرد تعني مجابهة التعصب للرأي ورفض حالات الذاتية والعجب، لابدّ من التصدي لحالات التعصب والجزمية والجمود، وكل إنسان يطلب الحقيقة فهو أولاً يعيش بعيداً عن النرجسية، أي أنّه لا يقول إنّ الفكر الفلاني مطابق لفكري إذاً فهو فكر صحيح ومعتبر، ومن جهة أخرى لا يعيش طالب الحقيقة حالات الجزمية والجمود، أي لا يقول إنني وصلت في هذه المسألة لهذا الرأي وبعد ذلك لا أُريد سماع رأي آخر، ولا يقول إنني أبقى وفياً إلى ما أملكه من آراء، يجب كسر مثل هذا الوفاء للمعتقدات والآراء، وكلنا يعيش، قليلاً أو كثيراً حالة التعصب والجزمية والانغلاق على الذات، وهذه الحالة لا تتناسب مع النظام الديمقراطي الذي يعيش فيه أفراد المجتمع الانفتاح في آفاق الحياة

على مختلف الآراء والعقائد بعيداً عن كل أشكال الجزم والجمود والانكماش. النقطة الخامسة، والتي أُعبر عنها بعدم العنف، كما يقول غاندي: إنّه لا يكفي أن نجتنب العنف في الخارج، ينبغي أن نعتقد بالقبح الأخلاقي للعنف، وعندما نعتقد بقبح العنف أخلاقياً فإننا نلتزم بأمرين: أحدهما: فيما لو أردنا اقناع الطرف المقابل برأي معين فالطريق لذلك هو الاستدلال والحوار فقط ولا يمكن سلوك طريق آخر لإقناع الطرف المقابل، وهذه نقطة مهمة جدّاً، والآخر، الالتزام بالصدق وعدم استخدام أساليب الخداع والمراوغة يجب أن نعلم بأنّ باب الحوار والاستدلال إذا أُوصد، فلا يبقى أمامنا سوى طريقين: أحدهما العنف والآخر الخداع، والأشخاص الذين لا يريدون أن يصل بهم الأمر لاستخدام العنف والخداع فيجب سلوك طريق الاستدلال والحوار والصدق مع الآخرين، إنّ جميع الفاشيين، سواءً الفاشيين الذي تولوا السلطة في ألمانيا أو ايطاليا أو اسبانيا أو الفاشيين في البلدان الماركسية، يملكون خصوصيات مشتركة فيما بينهم، وذلك أنّهم يتحركون في تواصلهم مع الناس بآلية الخداع والمكر إذا استطاعوا لذلك سبيلاً، وإلاّ فيستخدمون آليات العنف معهم، إذاً لا يكفي أن نقيم نظاماً ديمقراطياً في فضاء المجتمع، فأن نكون في باطننا وذواتنا من أرباب الاستدلال والحوار الباطني أهم بكثير من إقامة نظام ديمقراطي في الخارج، وفي ذات الوت نعيش في الباطن حالة الاستبداد، ونتعامل مع الآخرين العنف. ونحن غالباً في المناقشة والحوار نستمع حسب الظاهر لكلام الطرف المقابل، فعندما تتحدّث بصوت عال وأنا حسب الظاهر أتخذ جانب السكوت والاستماع، ولكنني أتوفر في باطني على أجوبة لكلامك فإنني في هذا الحال لا أُصغي لك، وعندما تتحدّث وأنا ألتزم السكوت، فلا ينبغي أن يكون سكوتي باللسان فقط بل نوع من السكوت الذهني، وليس السكوت الذهني فقط بل نوع من السكوت النفساني، وفي هذه الصورة فقط يمكنني أن أُصغي لكلامك لأستطيع فهمه

جدّاً، وإلاّ فعندما تتكلّم وأنا أتحدّث مع نفسي في الباطن وأتهيأ للهجوم وطرح الأجوبة عن أسئلتك وانتقاداتك، فنحن لسنا في حوار، بل نقوم بعملية تبديل المواقع، فتارة تتحدّث بصوت عال وأنا بصوت منخفض، ثم يتبدل الموقع فأتحدّث أنا بصوت عال وأنت بصوت منخفض، والحوار إنّما يتحقق فيما إذا تحدّث كل من الطرفين بالمعنى الواقعي للكلمة، والآخر يسكت بالمعنى الواقعي للكلمة. النقطة السادسة، المهمة جدّاً، هي أنّه يجب علينا أداء واجباتنا ومسؤولياتنا بأفضل وجه، وتسليط عدسة الرقابة على أنفسنا قبل الآخرين، ففي النظام الديمقراطي لا يصح أن نسلط الأضواء على الآخرين فقط لنرى هل أنّهم عملوا بمسؤولياتهم وأدوا واجباتهم أم لا، دون أن نسلط الضوء على أنفسنا وهل أننا أدينا ما علينا من واجبات ومسؤوليات بشكل جيد؟ إنّ المشكلة الكبيرة التي نعيشها تتمثّل في أنّ الشخص الذي يتولى مسؤولية معينة، بدلاً من مراقبة نفسه والتدبر في أنّه هل قام بواجباته بشكل جيد أم لا، فإنّه ينظر إلى الآخرين وإلى أعمالهم هل أدوا أعمالهم بشكل جيد أم لا؟ يجب أن نتعلم أنّ المجتمع بالمعنى الواقعي للكلمة ليس سوى أفراد البشر ولا يملك هوية أخرى غير هؤلاء الأفراد، وهذا يعني أنّه لا ينبغي أن يهمل الأفراد أعمالهم ونتوقع بعد ذلك أن تسير الأمور في المجتمع على ما يرام، يجب أن نتعلم أنّ المجتمع ليس سوى مجموعة الأفراد، وإذا حصر الأفراد في هذا المجتمع اهتمامهم بالنظر إلى أعمال الآخرين ولم يتساءلوا من أنفسهم هل أديت واجبي والمسؤولية الملقاة عليّ أم لا، فإنّ مثل المجتمع لا يصل إلى نتيجة مطلوبة، وهذه النقطة تقودنا إلى النقطة التالية. النقطة السابعة، أنّ أفراد المجتمع الديمقراطي يجب أن يملكوا حالة الرقابة الباطنية على أنفسهم، فالمجتمع يحتاج دوماً إلى أفراد الشرطة، وأفراد الشرطة بدورهم يحتاجون من يراقبهم ويراقب أعمالهم، وهؤلاء المراقبين يحتاجون إلى مراقبين لأعمالهم وهكذا دواليك، فمثل هذا المجتمع حتى لو كان ديمقراطياً في العمق، فانّه لا يمثّل

المجتمع المطلوب والمثالي، أنّ المجتمع الديمقراطي الناجح هو الذي يعيش فيه الأفراد الرقابة على أنفسهم، ولا نكتفي فقط بالرقابة الباطنية بل نتشدد في مراقبة طباعنا وأعمالنا، وهذه المسألة تختلف عن مسألة التماهل واللامبالاة، نحن لا أُريد أن نتشدد تجاه الآخرين ونتساهل بالنسبة لأنفسنا، نحن في الغالب نداري أنفسنا ونتساهل في الحكم عليها وبعكس ذلك نتشدد بالنسبة للآخرين، ولكن الصحيح عكس ذلك، فيجب أن نتشدد في التعامل مع أنفسنا ولا نغفر خطايانا وفي ذات الوقت نتسامح مع الآخرين، وهذا الأمر ليس بالهيّن، وللأسف لا نملك مثل هذه الحالة، إنّ جميع الأشخاص الذين يتحركون على صعيد الاصلاح الاجتماعي يؤكدون في كلماتهم على ضرورة التشدد في محاسبة الذات والتسامح مع الآخرين، وهذا الشيء أعلى من مجرّد الرقابة الباطنية، فالرقابة الباطنية لنا يجب أن تكون أكثر وأشد من الرقابة الخارجية. النقطة الثامنة، التي يجب تقويتها في أنفسنا، أننا يجب علينا أن نصحح رؤيتنا عن العمل، فالمجتمعات التي يكون فيها العمل وسيلة فقط لكسب المال، فإنّ هذه المجتمعات مهما كانت ديمقراطية فإنّها لا تتحرك في خط النمو والازدهار، وقد ذكرت قبل سنتين فيما يتصل بالمسائل الأقتصادية وقلت: إننا إذا أردنا ترشيد وضعنا الاقتصادي في بلدنا فيجب الاهتمام بالتعاليم العرفانية، وقلت للأصدقاء في تلك الجلسة أنّكم ربّما تتصورون أنني ساذج جدّاً في هذا الكلام، وسوف تقولون: كيف يمكن حل المسائل الاقتصادية الحساسة في البلد بتعاليم العرفاء، ما هي علاقة العرفان بالاقتصاد؟ قلت هناك: ما هو مركز اهتمام في المسائل الاقتصادية؟ هل تتصورون أنّ المجتمع الذي يعيش التقدم والازدهار في مسائله الاقتصادية هو الذي يملك منابع طبيعية كثيرة، من النفط، والغاز، والنحاس، والذهب والفضة وما إلى ذلك، هل يعني ذلك قوة الاقتصاد؟ وهل يعني وجود أهل الخبرة من النخبة يتخذون مواقع المشاورة لصياغة البرامج اللازمة ويرسمون المخططات للنظام

الاقتصادي؟ كل هذا لا يكفي رغم أنّ كلا هذين الأمرين ضروري في موقعه، ولكن النقطة المهمة هنا، إذا كان المجتمع يملك منابع طبيعية وفيرة وفي ذلك المجتمع يوجد خبراء ومشاورون اقتصاديون على أعلى مستويات، ولكن الناس لا يرون قيمة للعمل ويعتقدون أنّ العمل وسيلة فقط لكسب المال، فإنّ مثل هذا المجتمع لا يجد طريقه للرقي ولازدهار، إذا أردنا النجاح والازدهار فينبغي إشاعة تعاليم جلال الدين الرومي الذي يقول: الشخص الذي يأخذ مني المال ويعطني العمل فأنا أقبل ذلك، لأنّه يعتقد بوجود قيمة لعمله لا أنّ العمل مجرّد وسيلة لكسب المال، مثلاً لو أعلنتم في الراديو والتلفزيون أننا في هذا الشهر ندفع حقوق الموظفين في الدوائر الحكومية، سواءً عملوا في الدوائر أم لا، فسوف نرى ما هي النسبة المئوية من الموظفين الذين يحضرون إلى دوائرهم ويزاولون أعمالهم، لماذا؟ بسبب أنّه يعملون في وظيفتهم ليكسبوا المال، فعندما تدفع لهم المال، فلماذا يزاولون أعمالهم؟ وهذا يعني أنّ العمل وسيلة لكسب المال، ومفهومه أنّه ما لم تدفع المال فلا يتحرك الاقتصاد في طريق النمو، نحن ننظر إلى العمل على أساس أنّه تكليف ينبغي اسقاطه عن عهدتنا بأية قيمة، فلو أننا حصلنا على مال بعمل أقل فسوف نرحب بذلك ونقبله، وحتى لو حصلنا على المال بدون عمل فسوف نرحب أكثر، وطبيعي أننا في مثل هذا الجو الثقافي لا نستطيع الحركة في خط الرشد والنمو، يجب علينا تلقين أنفسنا بأنّ العمل جوهر الإنسان، سواءً كان عملاً بدنياً أو ذهنياً أو روحياً، فالعمل لا ينحصر بالعمل البدني فقط، وهذه هي جوهرة الإنسان، ولو ترتب عليه نتيجة فرعية تسمى كسب المال فهو، وإذا لم يترتب عليه ذلك فيبقى العمل يملك قيمة ذاتية. هذه النقاط الثمان يجب غرسها في أنفسنا وتحريك مفاهيمها في فضاء المجتمع وفي ثقافته الديمقراطية، ولا ينبغي أن نتصور أننا إذا عشنا رحاب النظام الديمقراطي في مجتمعنا فإننا لا نحتاج بعدها إلى هذه الأمور المعنوية.

هل الدين معيار للعدالة أو العدالة معيار للدين؟

بقلم: الشيخ عباس يزداني ترجمة: أحمد القبانجي

إنّ هدف جميع الانبياء والكتب السماوية هو اقامة العدل وتحقيق الاعتدال بين الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية، ولكن هل أن الدين هو معيار العدالة أو أن العدالة هي المعيار للدين؟ وببيانٍ آخر: هل أن الدين يأمر بكلّ عدل، أو أن كلما يأمر به الدين فهو عدل؟ هل أن الانسان يدرك مصاديق والعدل الظلم بواسطة الشريعة والنصوص الدينية، أو أن مصاديق العدل والظلم يعرفها كلّ انسان وليست تعاليم الدين في ذلك سوى ارشادا لما حكم به العقل؟ وببيانٍ علمي: هل أن العدالة تقع في سلسلة علل الأحكام أو في سلسلة معاليل الأحكام؟ من المعلوم أن الشيعة «مثل المعتزلة» يعتقدون بأنّ العدالة هي معيار الدين ولكنّ فقهاء الشيعة على رغم رؤيتهم الكلامية هذه يتحركون على الضد منها في استنتاجاتهم وفتاواهم الفقهية. مثلاً: يقول هؤلاء الفقهاء في مقام الجواب عن هذا السؤال، وهو: كيف تبيحون طلاق الرجل لزوجته بدون عذر معقول أو أنكم لاتجيزون اشتراك الزوجة في تشييع جنازة ابيها ودفنه وحضور مجلس التأبين اذا منعها الزوج من ذلك؟ فيقولون إن المرأة ليس لها حقٌ حتى يكون الزوج ظالماً لها، فلو ثبت أن للمرأة حقوقاً، مثلاً حقّها في اشباع رغبتها الجنسية من قبل الزوج وكانت تعيش معه ولم يستجب الزوج لرغبتها ففي هذه الصورة يكون ظالماً لها، ولكن لم يثبت مثل هذا الحق للزوجة، لأنّ حق الزوج والزوجة يجب أن نأخذه من الشرع فيكون بتعيين الله تعالى، فلو قال الله تعالى أن المرأة ليس لها حقٌّ على الزوج فلا يعترض على الزوج بهذه الصورة، لأنّ الزوج في حال منعها قد استخدم حقّه القانوني في ذلك!! ولعلّ

القاريء المحترم يندهش من هذا الجواب الذي يحكي عن تكبيل العقل وجموده. مثال آخر: يقول الفقهاء: يحق للرجل فسخ عقد النكاح بسبب العمى والبرص أو الشلل في الزوجة، ولكن اذا كانت مثل هذه العيوب في الزوج فلا يحقّ للزوجة الاعتراض على ذلك وفسخ العقد؟ فنحن نسأل: كيف يعقل أن الله تعالى يقرر مثل هذه الاحكام الشرعية؟ ويجيب هؤلاء الفقهاء: إن الله قد قرر مثل هذه الاحكام في الشريعة. ونسأل: كيف يحق للرجل أن يجبر زوجته على الجماع في أى وقت أراد حتى لو كانت في اثناء الصلاة ولكنّ الزوجة لا يحقّ لها ذلك الاّ ثلاث مرّات في السنة وبمقدار قليل جداً لا مجال لبيانه هنا؟ فيجيب الفقهاء: لأنّ الله أمر بذلك! ونسأل: كيف يجوز للرجل أن يكذب على زوجته دون العكس؟ في الواقع نحن ندرك إجحاف مثل هذه الاحكام وانحرافها عن جادّة العدل ونعلم بوجود خطأ في عملية استنباط مثل هذه الاحكام الشرعية، فعندما نتساءل: كيف يعقل أن يصدر الله تعالى مثل هذه الاحكام؟ ففي الجواب يقرر هؤلاء الفقهاء عدم وجود أيّ خطأ واشتباه في عملية الاستنباط، بل بما أن الله حكم بذلك فنحن نفهم أن المرأة ليس لها حقٌ أساساً حتى يقال بسلب حقّها من قبل الزوج!! هل ينبغي أن تكون الحقوق والحاجات الطبيعية لافراد البشر مقررة من قبل الله تعالى وبواسطة الاحكام الشرعية، أو أن الله تعالى بمجرد أن خلق للانسان معدة وفم فانّ هذا يعني أن للانسان حق الغذاء، وبمجرد وجود العطش فهو دليلٌ على أن له الحق في شرب الماء؟ يقولون: كلاّ، يجب أن نعلم أن الله تعالى هل أجاز له الأكل والشرب؟ وماهو مقدار ذلك؟ فلو أن الشارع قرر أن الانسان يشبع من الطعام اذا تناول الطعام مرّة واحدة في اليوم فليس للانسان حق الاعتراض وتناول الطعام مرتين في اليوم، وأساساً فالانسان يخطيء اذا تصوّر أنه ينبغي عليه تناول الطعام مرتين باليوم الواحد، لأنّ الحديث الشريف يقرر وجوب تناول الطعام مرّة واحدة لا اكثر، فلوشاء الله

أن لا يكون هناك حقّ لأي شخصٍ في تناول الطعام اطلاقاً وعليه أن يموت من الجوع فيجب علينا اطاعة هذ الأمر وليس لنا حق الاعتراض، فنحن عبيد ولا يحقّ لعبد أن يعترض على حكم المولى، ولحسن الحظ أن الله تعالى لم يقل ذلك ولكن اذا كان قد شرّع ذلك وجب علينا القبول!! وهذا البحث يعود الى بحث الحسن والقبح العقليين والنزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في هذه المسألة، وفي الواقع فإن فقهاءنا سلكوا المنهج الأشعري في جميع مسائل الفقه حيث قالوا إننا لاندرك الحكم العادل والحكم الظالم، فاذا قال الله: إن الحق للرجل أن يطّلق زوجته بدون عذر، نقول بأنّ هذا الحكم عادل، واذا قال الله بأنّ الرجل يحق له فسخ العقد اذا كانت الزوجة عمياء كان هذا عين العدل! ولكن اذا كان الزوج اعمى وخدع المرأة على أساس أنه غير أعمى وعقد عليها فليس لها حقّ الفسخ فذلك عين العدل أيضاً، ومن الخطأ أن نتصّور أن مقتضى العدالة في كلتا الحالتين واحد، فالعدالة هي ما يأمر به الله تعالى لا أن يكون حكم الله من مصاديق العدالة، وأنّ الله يأمر بما هو مصداق العدالة فقط!! وبهذا المنطق يتضح أن الله تعالى اذا حكم بوجوب قتل الطفل الرضيع فهو عين العدالة ولكن بما أنه نهى عن ذلك فنفهم أنه عمل ظالم، وقبل نهي الله تعالى وأمره لايمكننا إدراك وتشخيص مصاديق العدل والظلم!! اذن فنحن ندرك المصاديق البارزة للعدل والظلم عن طريق الشريعة، وهذا النمط من الرؤية الفقهية يعتبر هو المسؤول عن نصف مصيبتنا في الفقه، والنصف الآخر يكمن في العمل بخبر الواحد والاجماع وشهرة المتشرعة، وهذان المفهومان الخاطئان سبّبا الكثير من سوء الفهم للدين وتحويله إلى مجموعة من التعاليم الممسوخة وغير المنسجمة مع الواقع والوجدان. الجواب الاجمالي عن هذه الرؤية هو أن مصاديق العدل والظلم جلّية لدى جميع افراد البشر في شرق العالم وغربه وعلى مدى التاريخ البشري، وأنّ الله تعالى أمر بمصاديق العدل ونهى عن مصاديق الظلم. فالعدالة هي

المعيار لحقانية الدين لا أن الدين هو معيار العدالة، كما أن«الحق» هو المعيار لمعرفة الشخصيات لا أن الشخصيات هي المعيار لمعرفة الحق كما قال اميرالمؤمنين في حرب الجمل عندما سأله أحد اصحابه: يا اميرالمؤمنين إنني أرى في الطرف المقابل شخصيات بارزة كطلحة والزبير وعائشة، فهل يمكن أن يكونوا هؤلاء على الباطل؟ فأجابه الامام: «إنّ الحق لا يعرف بالرجال إعرف الحق تعرف أهله». وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة في هذا المجال تقرر هذا المعنى ولكن مع الأسف وبسبب مهجورية القرآن لم تقع مورد بحث الفقهاء، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِن اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. وهذا يعني أن الفحشاء كانت معروفة لدى الناس ولهذا يأمر الله تعالى نبيه الكريم أن يقول لهم إن الله لا يأمر بالفحشاء، أي أن المصاديق البارزة للفحشاء والظلم جليّة وواضحة للانسان، والله تعالى لا يأمربها لا أنها خفية علينا واذا سمعنا أن الله تعالى أمر بالقبيح وجب علينا ارتكابه!! وكذلك يقول تعالى: « إِن اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ » فالأوامر الالهية تنسجم مع العدل والله تعالى يأمر بما هو مصداق العدل، وهذا يعني أن مصاديق العدل معروفة للناس. ويقول تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، فالسرقة تعتبر عملاً قبيحاً لدى جميع الشعوب، حتى أن اللصوص يعترفون بقبح عملهم وعندما يلقى عليهم القبض يتحركون من موقع تبرير عملهم وتبرئة أنفسهم بل اذا أرادوا ايجاد علاقة زوجية مع عائلة أخرى فانهم لا يتخذون اللصوص نسباً لهم فكيف يقال أنهم لا يدركون ماهية وحقيقة السرقة وأن الله تعالى اذا قال أن السرقة أمرٌ شريف وعملٌ حسن وجب علينا قبول ذلك؟! الكذب عملٌ قبيح في كل دينٍ ومذهب فكيف يبيح الله تعالى للرجل أن يكذب على زوجته؟! إن هذه الرؤية تسبّبت في ولادة فقه لايتناسب ولا ينسجم مع الواقع، ولايمكنه أن يستجيب لحاجات الفرد والمجتمع في حركة الحياة

ومواجهة التحديات الصعبة، ومن جهة أخرى نواجه إصرار علماء الدين على أن هذا الفقه هو فقه آل محمد وعلمٌ مقدس ويجب على الجميع أن يتحركوا وفقاً لاحكامه وبدون أيّ اعتراض، ويجب الافتخار به وعدم التنازل عن أيّ مسألة من مسائله بأيّ قيمة ومهما كلّف الثمن بل علينا تصديره الى سائر الدول المتحضرة في العالم!! وهذا يذكرنا بالاسطورة المعروفة لقاطع الطريق اليوناني «بروكروست» الذي كان يتصدى للقوافل في الطرق الجبلية والوديان وينهب اموالهم، ولا يكتفي بذلك بل كان لديه سرير حديدي فيأمر اتباعه بأن يقودوا أفراد القافلة المنهوبة لينام كلّ واحد منهم على هذا السرير فان كان طوله أطول من السرير أمر بقطع مازاد من اقدامه حتى يبلغ طوله طول السرير وإن كان أقصر من طول السرير أمر اتباعه بجرّ اقدامه ورأسه الى أن يصير بطول السرير تماماً، وهكذا الحال مع هؤلاء الفقهاء حيث يرون لزوم عرض الانسان والمجتمع على احكام الفقه الثابته، فاذا لم تكن حالات الانسان والمجتمع متطابقة مع احكام الفقه وجب تعديل وترميم حالات الانسان والمجتمع ليتوافق مع الفقه. إن الفقة التقليدي يحكم بثبات وجمود الاحكام الفقهية على أساس أنها من احكام الدين الخالد ويريد أن يطابق الانسان والمجتمع البشري مع هذا اللباس في جميع الاعصار. فلا اعتبار للانسان والعقل والعلم والتجربة البشرية في الفقه التقليدي، لانّ الاعتبار ينحصر بالأخبار بل بأخبار الآحاد أيضاً.

المجتمع المدني مجتمع تحت سلطة القانون

بقلم: الشيخ محسن كديور ترجمة: السيد أحمد القبانجي

هناك ثلاثة مفاهيم أو تصورات مختلفة عن المجتمع المدني في دائرة العلوم الإجتماعية وخاصة في علم الاجتماع السياسي، وبدون الالتفات إلى هذه المفاهيم الثلاثة عن المجتمع المدني فإن أيّة دراسة أو تحليل عن هذه المفردة سوف تُصاب بالإرباك والخلل جراء الاشتراك اللفظي والتشابك العلمي. (التصور الأول) : إن عبارة (المجتمع المدني) مفردة تؤخذ من جهة الثقافة، أي إنّ المجتمع المدني يؤخذ بوصفه ثقافة اجتماعية في حركة الحياة. (التصوّر الثاني) : أن يؤخذ المجتمع المدني بوصفه أيديولوجية. (التصور الثالث) : أن يؤخذ هذا المفهوم بوصفه منهجاً وأسلوباً للحياة، ولكلّ من هذه التصورات أو المفاهيم الثلاثة خصائص تميّزها عن الأخرى لدى أصحاب الفكر والنظر. أما المجتمع المدني بوصفه ثقافة اجتماعية فيعني أنّ بعض المجتمعات (الغربية بالخصوص) تعيش بقيم وأعراف معيّنة في علاقات الأفراد مع الآخرين ومع السلطة، وكما يقول المناطقة أن المجتمع المدني في هذا التصور يؤخذ كقضية خارجية وقعت في البلدان الغربية بعد عصر النهضة. وعلى أساس هذا التصور والانطباع يقال عن عدم تلاؤم المجتمع المدني مع الدين، وبتعبير أدق: إنّ مفهوم العقلانية يتجلّى في إطار هذا التصور عن المجتمع المدني بحيث تكون الاخلاق والعلاقات الاجتماعية ناشئة من معايير عقلية وتمتد إلى الخصائص الذاتية للمجتمع المدني بحيث أنها تقع في الطرف المقابل للتديّن والالتزام الديني كما هو السائد في العالم الغربي. التصور الثاني يقترب في دائرة المفهوم من التصوّر الأول مع اختلاف يسير، هو أن القائلين بهذا النمط من المجتمع المدني ينتزعون من شكل الحياة والعلاقات الاجتماعية في

المجتمع الغربي أصولاً وقواعد يمكنها أن تتحوّل إلى أيديولوجية مع حذف الخصائص المحليّة في الغرب، وبذلك يكون المجتمع المدني أطروحة عامّة وشاملة لجميع المجتمعات البشرية حيث يمكن تطبيق هذه الأصول والمبادئ على واقع الحياة المجتمعية للأفراد في إطار الحركة السياسية. هؤلاء الاشخاص يرون أنّ خير الدنيا وصلاح المجتمعات البشرية وسعادتها يكمن في تحقق هذه الأصول والمبادئ للمجتمع المدني. أمّا التصور الثالث عن مفهوم المجتمع المدني فهو الذي نراه ونختاره في هذا البحث، وأن المجتمع المدني هو منهج علمي لإدارة المجتمع وصياغة العلاقات والروابط الاجتماعية من أجل تحويل تطلّعات الإنسان إلى واقع حي منسجم مع خط الرسالة والأديان والثقافات المختلفة في المجتمعات البشرية فلا يوجد هناك تقاطع مع الأديان والثقافات والأيديولوجيات السائدة وحتى مع النظم السياسية ما عدا السلطة السياسية المستبدة والنظام التوتاليتاري، وهذا المنهج والنظام الذي يتكفل به المجتمع المدني هو الذي يكفل سعادة المجتمعات البشرية وسلامتها وتقدّمها الحضاري ويساهم في خلق أجواء إنسانية أفضل وفق مستجدات الواقع. المجتمع المدني في حركته التأريخية المجتمع المدني بوصفه منهجاً وأسلوباً للحياة الاجتماعية حاله حال سائر المفاهيم الاجتماعية والسياسية من حيث تأريخيته وحركته التكاملية في مسار الفكر الاجتماعي والسياسي لدى الفلاسفة وأصحاب الفكر في التأريخ البشري، ويمكننا أن نرى ثلاث مراحل طواها هذا المفهوم في حركته التاريخية، (الأولى) : ما كان عليه المفهوم في حياة اليونان القديمة وما كان يتصوّره فلاسفة اليونان مثل: افلاطون، ارسطو، سيسرون، عن المجتمع المدني، ففي هذه المرحلة التاريخية كان المجتمع المدني متحداً مع النظام السياسي في دائرة المدلول والمعنى بحيث لا يمكن التفكيك والفصل بين هذا النمط وبين الدولة، وأهم خصائص النظرة اليونانية للمجتمع هي انتقال المجتمع البشري من دائرة

البربرية والبدوية والحالة الهمجية إلى الحياة تحت ظل القانون. (سيسرون) كان المنظّر الأول الذي ذكر مصطلح المجتمع المدني في خصائصه اليونانية ولم يذكر تفاصيل أكثر عن هذا المصطلح، ولذلك سوف لا يكون هذا المعنى للمجتمع المدني في إطاره القديم موضوع دارستنا هذه. (الثانية) : من المراحل التاريخية لسيادة مفهوم المجتمع المدني هو ما عاشه الغرب من تحولات ثقافية وليبرالية بعد عصر النهضة، وأكثر الانتقادات الموجّهة من قبل الإسلاميين نحو هذا المفهوم هي ما يرتبط بهذه المرحلة من تحولات مهمّة طرأت على الشعوب الغربية في القرن السادس عشر والسابع عشر، وبالأخص ما طرحه فلاسفة الغرب ومفكروهم حول مصطلح المجتمع المدني من قبيل: هوبز، جون لوك، روسو، ميل، بنتام، وغيرهم حيث نرى في هذه المرحلة من الثقافة الفلسفية والاجتماعية وجود فاصلة بين المجتمع والدولة بخلاف المفهوم عن المجتمع المدني في المرحلة السابقة (اليونانية) وهنا نجد تأكيداً على سيادة القانون والمساواة والحرية بوصفها أسساً ودعائم للمجتمع المدني، فهناك تقابل في هذه الرؤية بين المجتمع المدني والمجتمع الطبيعي بحيث يخرج أفراد المجتمع عن الحالة الطبيعية للفرد وينضمون في إطار المجتمع المدني من خلال حكومة القانون التي يصوغها أفراد المجتمع بكامل اختيارهم وارادتهم ويرسمون بذلك نوعية العلاقات التي تربطهم مع الحكومة والنظام السياسي من دون أن يتعرضوا إلى الاجبار والإكراه والعنف، إنّ الحركة باتجاه تأصيل الفرد في دائرة العلاقات السياسية والقوانين تعد من خصائص هذه المرحلة للمجتمع المدني، وبما أنّ هذه التحولات الثقافية والفلسفية قد حدثت في المجتمعات الغربية بعد عصر النهضة فإنّ القوانين التي كانت توضع في هذه المرحلة كانت تتقاطع مع القوانين والمقررات الدينية والإلهية للكنيسة. (القراءة الثالثة) للمجتمع المدني: وهي القراءة المعاصرة والجديدة التي طرحها المفكرون بالاستفادة من الانتقادات والاشكالات

الموجهة لمفهوم المجتمع المدني في المرحلة السابقة وما واجه هذا المفهوم من مشكلات على مستوى النظر وعلى مستوى الممارسة والواقع الاجتماعي، هذه القراءة بدأت من (هيجل) الفيلسوف الألماني الذي وضع المبادئ وبسط الاشكالات حول هذا المدلول عن المجتمع المدني، بحيث أصبح المعيار والعامل الأساس في صياغة المجتمع المدني هو المؤسسات التي تتوسط بين الأفراد من جهة، والدولة والنظام السياسي من جهة أخرى، وبعبارة أخرى أنّ هناك واسطة بين الأفراد وبين الدولة في المجتمع المدني وهذه الواسطة أعلى من مستوى المنفعة الفردية والمصالح الشخصية للأفراد وكذلك ليست ضمن السلطة الرسمية للدولة، وتعد هاتان الخصوصيتان من المميزات الرئيسية للمجتمع المدني بحيث تستوعب في دائرتها الخصائص الأخرى أيضاً، وفي الواقع فإنّ المجتمع المدني عبارة عن ساحة يتحرك أفراد المجتمع فيها لغرض تحقيق هدفين أساسيين: . العمل على تنظيم مطالبهم. . ثم العمل على إبلاغ الدولة والسلطة الرسمية بهذه المطالب والأغراض ليتم العمل على تحقيقها. فهناك نجد ذوباناً للفرد في المجتمع كما هو الحال في الأنظمة التوتاليتارية أو الأنظمة الاستبدادية، ولا يوجد هناك تضاد بين رغبات الفرد ومصالح المجتمع بصورة عامّة بل هناك نوع من التعامل والارتباط الوثيق في قوالب معيّنة تنبثق من إرادة الناس وعلى أساس من حرّيتهم واختيارهم. ففي المجتمع المدني لا تكون الدولة في مواجهة الأفراد بل في مواجهة المنظمات والمجاميع والمؤسسات التي تأخذ على عاتقها بيان رغبات الأفراد في إطار القوانين والمقررات، وعليه فإنّ خصوصية (القانون) تعد ظاهرة أساسية من ظواهر المجتمع المدني، فهنا لا تكون القوانين مفروضة على الناس من قبل الدولة والسلطة بل يتم صياغتها خارج الدولة و من خلال اختيار الناس لوكلائهم، فالدولة لا تمثّل سلطة خارج إرادة الأفراد وخاصة في الجانب الاقتصادي، ولا تشكل مديرية هذه المؤسسات عبئاً اقتصادياً على الدولة بل يتم

تأمين نفقاتها بواسطة الناس، فهذه المجاميع والمؤسسات أو الأحزاب تنبع من أعماق المجتمع وتتّسم بخاصية المنافسة والمشاركة السياسية لأفراد المجتمع حيث يتحركون لمساعدة الدولة ضمن المشاركة السياسية والاقتصادية ولذلك يتم ضمان سلامة المجتمع وحرية العمل السياسي للأفراد من دون تحويلهم إلى كيانات مهزوزة أمام سلطة الدولة. الخصوصية الأساسية الأخرى للمجتمع المدني هي التنوّع والتعدد في الآراء والأفكار والتيارات الاجتماعية والسياسية ضمن الاعتراف الرسمي والقانوني بها، ومن هنا فإنّ هذا التنوّع والتعدد يضمن حركة المجتمع ونشاطه ويشعر الأفراد فيه بكرامتهم وحريتهم والقدرة على تأمين حقوقهم المشروعة بعيداً عن أجواء الإرهاب الفكري والسياسي والديني، فلو أن النظام السياسي أو الدولة لم تعترف بهذه الحقوق لما أمكن تحقق المجتمع المدني في الواقع الاجتماعي وعلى هذا الأساس فإنّ المجتمع المدني بمثابة منهج وأسلوب لتأمين وضمان هذه الحقوق مع التأكيد على استقلال الأفراد عن الدولة من خلال هذه الوسائط بين الأفراد والدولة، ولذلك فإن كلّ من يريد أن ينتقد المجتمع المدني أو يقبل بهذه الأطروحة فعليه الالتفات إلى هذه الميزة والسمة الأساسية. ضرورة المجتمع المدني اذا لم نقبل بالمجتمع المدني فأما أن نقبل بنظام الحزب الواحد او النظام (التوتاليتاري) أو نخضع للاستبداد الفردي، وبعبارة أخرى فإنّ رفض المجتمع المدني بعنوان منهج في حركة الحياة الاجتماعية والسياسية يؤدي حتماً إلى نوع من التسلط الفردي والحزبي والطائفي، وتدريجيا يمتد الاستبداد إلى جميع ميادين المجتمع لكي تمارس السلطة عملية إخضاع الأفراد وتدجينهم بشتى الوسائل وفي جميع الميادين والمستويات العمومية والخصوصية، فلا يجد الفرد نفسه في حرّية وخلاص من أسر أوامر السلطة التعسفية، وبالتالي يبتلى المجتمع بالاستبداد الفردي وزوال عنصر المنافسة الحرّة والمشاركة السياسية للأفراد وإلغاء حرياتهم الأساسية. ومع الإلتفات إلى

ما تقدم فإن المجتمع المدني يتكفل تحقيق الحلقة المتوسطة بين الحياة الشخصية للأفراد وبين القدرة السياسية، فلا يخدش بحقوق الأفراد وحرياتهم، ولا يضعف أو يوهن القدرة الظاهرة للحكومة. وكما تقدم أيضاً أنّ السمة الأساسية للمجتمع المدني والمعطيات العامة التي أفرزها التطور الحضاري في المجتمعات الحديثة يمكن أن تتجلى في الانضمام الحر إلى الأحزاب والمجاميع، المشاركة السياسية والفعاليات الاجتماعية، التعددية، المنافسة، الاعتراف بحقوق الإنسان وغير ذلك. النسبة بين المجتمع المدني وبين المجتمع الديني إنّ المجتمع الديني هو الذي يتسم بخصوصيتين أساسيتين بحيث لو ارتفع أحدهما لا يمكن إطلاق كلمة المجتمع الديني على ذلك المجتمع: ـ أن يكون أكثر أفراد هذا المجتمع ملتزمين بتعاليم الدين، فلو أنّ الأقلية من أفراد المجتمع كانوا ملتزمين بتعاليم الدين وتكاليف الشريعة فإنه لا يمكن أن يسمى هذا المجتمع مجتمعاً دينياً. . وهذه النقطة أهم من الأولى، وهي أن يكون الدين بمثابة الهمّ الأساس للناس، وبعبارة أخرى أنّ أفراد المجتمع المتدينين يريدون في حركتهم الفردية والاجتماعية تحكيم الدين بحيث يتم إلغاء أو تهميش كل عمل يراه الدين مخلا بسعادة الفرد والمجتمع، ويتحركون كذلك نحو تحقيق الأمور والموارد التي يؤيدها الدين. العلاقات السياسية في المجتمع الديني إنّ المجتمع الديني يمكنه استخدام طريقين أو منهجين لإدارة المجتمع على مستوى توزيع القدرة وتنظيم العلاقات السياسية في دائرة النظام السياسي: (الطريق الأول) : وهو الطريق المغلق والذي ينحو نحو الاستبداد وانعدام الديمقراطية. والخصوصية الأساسية لهذا المنهج في إدارة المجتمع: الاعتقاد بأنّ صاحب السلطة وممثّل الحكومة معيّن من قبل الله تعالى بحيث يضفي على هذا المقام جوّا من القداسة، وعلى هذا الأساس تكون أوامره الزامية في كلّ مسألة ويمكننا استخراج بعض هذه المضامين من النصوص الدينية في تأكيد هذا المعنى. (الطريق الثاني) : هو الطريق

الديمقراطي وغير الاستبدادي، فمن خلال هذا المنهج تتمّ إدارة المجتمع على أساس التجربة البشرية وإيجاد الحلول للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه المجتمع على مستوى التحديات الصعبة في مختلف المجالات بالرجوع إلى العقل البشري ومعطيات الحضارة البشرية في العالم المعاصر. وبعبارة أخرى فإنّ هذا المنهج لا يغفل عن الأهداف الإلهية ورعاية المحرمات والواجبات التي اكّدت عليها الشريعة المقدسة ولكن في نفس الوقت يفوّض أمر ادارة المجتمع إلى التجربة البشرية والعقلانية المستوحاة من خلال الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بعيداً عن آفاق السماء، وهكذا يكون لدينا مجتمعاً دينياً يمكنه إخراج الإنسان من أجواء اللامبالاة إلى أجواء المسؤولية مع استخدام مناهج عقلائية في دائرة السياسة والحكومة، فعندما نقول إنّ هذا المجتمع هو مجتمع ديني، فينبغي علينا توضيح المراد من هذه الجملة وما هو مقصودنا من المجتمع الديني؟ هل هو المجتمع الذي يخضع لنظام توتاليتاري أو ديمقراطي؟ ومع الالتفات إلى ما تقدم نلاحظ أنّ المجتمع التوتاليتاري لا ينسجم إطلاقاً مع المجتمع الديمقراطي او المجتمع المدني بل هناك تقاطع وتباين تام بينهما، فمن يقول بإمكان اجتماع المجتمع الديني والمجتمع المدني على أرض الواقع الخارجي فإنه لابدّ أن يقصد المجتمع الذي يقوم على أساس ديمقراطي في نظام الحكم، ومن يقول بعدم اجتماعهما إطلاقاً يقصد من ذلك أنّ المجتمع الديني هو المجتمع الذي يأخذ بالمنهج الأول والذي يفضى إلى الاستبداد وتحكيم مباني النظام التوتاليتاري الذي لا يشمل أي بعد عقلاني في الاختيار الإنساني، أي أنّه يرى أنّ الدين لابد وأن يؤخذ في مثل هذا المجتمع على أساس أيديولوجي، ولكن هؤلاء لم ينظروا إلى القضية من جميع جوانبها المختلفة، فلابدّ من الأخذ بنظر الاعتبار أن المجتمع المدني عبارة عن منهج وأسلوب في الحياة الاجتماعية والسياسية ثم دراسة خصوصيات المجتمع المدني من

قبيل التعددية، المشاركة، المنافسة الحرة، استقلال الأفراد عن الدولة، وغير ذلك، ومدى انسجام هذه المفردات مع الالتزام الديني على مستوى الفكر والممارسة، وبعبارة أخرى إن المجتمع المدني ينسجم ويتحقق في صفوف المتدينين أيضاً كما هو الحال في المجتمعات غير الملتزمة بالدين، ومن هنا لابد من ملاحظة الظروف والشرائط الخاصة لتحقيق المجتمع المدني، فلو أنّ أكثرية أفراد المجتمع رأوا في الدين مصدراً وحيداً للقيم والمبادئ والقوانين على حساب العقل البشري وتهميش معطياته، فحينئذٍ لا يكون لدينا مجتمع مدني. المجتمع المدني وشروط التحقق إن الأحكام الشرعية في دائرة الإلزام والتكليف، أي الواجبات والمحرمات لا تشمل جميع المساحات الاجتماعية في حركة الإنسان المسلم، بل هناك مساحة واسعة جداً تدعى بمساحة (المباحات) حيث تقع فيها أكثر المسائل السياسية والاجتماعية التي يواجهها الإنسان في حركة الحياة والواقع، وببيان آخر إن الشارع المقدس وضع في هذه المساحة الواسعة أهدافاً كلية وبعض موارد المحرمات والواجبات، وأوكل أمر سائر القضايا في الدائرة السياسية والاجتماعية إلى العقل البشري كيما يتحرك ضمن تلك الأهداف المتعالية للشريعة المقدسة لبناء حياته الاجتماعية والسياسية وايجاد الحلول لما يواجهه من مشاكل و تحديات على أرض الواقع المتحرك، فهذه الدائرة تقع خارج دائرة الالزامات الشرعية، وقد ذكر الميرزا النائيني فقيه المشروطة (النهضة الدستورية) قبل ثمانين عاماً ما نصّه: (يا أيها الأخوة إن القانون الذي نعتقده هو قانون الشرع، ويجب علينا مراعات الواجبات والمحرمات الشرعية بأجمعها ولكنّ ذلك لا يتنافى مع تقنين بعض الأمور في دائرة منطقة الفراغ أو حوزة المباحات، نحن الآن نواجه في المسائل الاجتماعية بعض القوانين والمقررات البشرية التي لا تتنافى ولا تتقاطع مع الأحكام الإلهية ففي مثل هذه الموارد لا يوجد هناك تزاحم مع الشرع وبما أنّ الوجدان العام للشعب المسلم هو وجدان ديني، فمن اليقين أن القوانين

التي يضعها وكلاء هؤلاء الناس ونوابهم لا تتنافى إطلاقاً مع القوانين الإلهية). وفي هذا المجال نستعرض تجربتين من تجارب تأريخنا الإسلامي الشيعي المعاصر لنصل بالنتيجة إلى التجربة الثالثة وهي تجربة المجتمع المدني، (التجربة الاولى) : نهضة المشروطة أو النهضة الدستورية. (التجربة الثانية) : تجربة الجمهورية الإسلامية في ايران. أما في التجربة الأولى فقد طرح الشيخ فضل الله النوري ورفاقه في تلك الأيام للنهضة المشروطة، نظرية أخرى في هذا المجال وأعلنوا للناس بأن المشروطة مخالفة للشرع وأن الحريات التي يريدها أصحاب المشروطة هي التحرر من الالتزام بالشرع وهذا يعني التحلل الأخلاقي وسحق الأحكام النبوية والإعراض عن القرآن والسنّة التي أكّد عليها نبي الإسلام، فالشعار الأساسي لأتباع المشروعة (نظرية النوري) هو رفض المساواة، رفض القانون والحريات وبالتالي السقوط في وادي الاستبداد، وبعبارة أخرى ان المشروعة في نظر فضل الله النوري تتضمن إعطاء الشرعية للاستبداد ونفي تقسيم القوى ورفض مجلس البرلمان الذي يعمل على ضبط حكومة الشاه ضمن إطار القوانين، ولكن النائيني أشار في مقابل مشروعة فضل الله النوري قائلاً: (إننا عندما نقول بالحرية فلا نقصد الحرية المخالفة للشرع بل الحرية المنضبطة بالضوابط الشرعية، وعندما نقول بالمساواة فلا نريد منها ما يقع في مقابل النص الوارد في القرآن والسنة بل المساواة في مقابل القانون، وعندما نقول بضرورة القانون فمرادنا ليس إهمال الأحكام الشرعية المقدسة بل نعتقد أن الشارع المقدس جاء بتكاليف معيّنة وترك مساحة كبيرة في دائرة المباحات لكي نتدبر الأمر فيها بعقولنا البشرية) ولأول مرة يشير الشيخ النائيني إلى أهمية الزمان والمكان في مثل هذه الموارد وقد أكّد عليها الإمام الراحل بعد ذلك، فيرى النائيني أننا نستطيع من خلال معرفة مقتضيات المكان والزمان أن نكتب القوانين والبرامج الاصلاحية من دون القول بتحليل وإباحة المحرمات وهذه هي حقيقة المشروطة

التي لو تحقّقت فإن ذلك بإمكانه ان يساهم في رفع المستوى الحضاري لإيران والشعب المسلم الايراني والتحرك في خطوة كبيرة نحو التقدم والتطور في مختلف المجالات. (التجربة الثانية) هي تجربة الجمهورية الإسلامية حيث يعتقد البعض انها لا تتأقلم مع تعاليم الإسلام حيث تقرر في الجمهورية الإسلامية أن ينتخب الناس ويشتركون في مسائل الحكومة والسلطة بعملية الاقتراع والانتخاب في حين أنّ الإسلام والنصوص الدينية لم تشرّع الانتخاب بل أمرت بالرجوع إلى الوحي والتعاليم السماوية في جميع الموارد. وهكذا نرى أن جميع الموارد التي يثيرها البعض ضد المجتمع المدني وأنه مخالف لتعاليم الإسلام قد أثيرت ولا زالت تثار حول الجمهورية الإسلامية التي تعتبر جمهورية قائمة على انتخاب الناس، فصحيح إن الجمهورية الإسلامية هي نظام يقع ضمن إطار الدين والشريعة وتسعى لمطابقة نفسها مع الأصول والمبادئ الإسلامية ولكنّ هذا المعنى يأتي أيضا في أطروحة المجتمع المدني، فمن هنا يتبيّن الفرق بين الجمهورية الدينية والجمهورية الديمقراطية، فإنّ الجمهورية الدينية تعتمد على تعاليم الدين ورأى الناس المشروط بعدم منافاته لأحكام الدين، وأما في الجمهورية الديمقراطية فإن الأصل هو اختيار الناس وإرادتهم من دون الاهتمام بموافقة الشرع والدين، فمثلاً في الجمهورية الإسلامية لو اختار الناس بأجمعهم رفع الحجاب، فمع ذلك نقول بأن الحجاب حكم شرعي إلزامي ولا يتأثر برأي الأكثرية، وحاله حال النظريات العلمية من قبيل نظرية انشتاين، فهل يمكن الرجوع في صحة نظرية انشتاين إلى رأي الأكثرية ؟ كلا طبعاً، وعلى هذا الأساس فإن دائرة رأي الأكثرية لا يشمل المسائل القطعية العلمية ولا المسائل الإلزامية الدينية، ورأي الناس إنما يكون معتبراً ومحترما فيما لو لم يتقاطع مع التكاليف القطعية العلمية أو الدينية، وذلك في دائرة المباحات وعلى أساس من (أمرهم شورى بينهم). الضوابط والشروط في المجتمع الديني ونستمر في بحثنا حول

السؤال عن الضوابط المقررة لإجراء تعاليم الدين على أرض الواقع وهل هي مختصة بوجود الحكومة الدينية وعلى رأسها الحاكم الديني، أم توجد هناك ضوابط مختلفة لتجسيد تعاليم الدين على الواقع المجتمعي؟ كما نعلم أنّ المسائل الدينية لا تتحد بدائرة الإلزامات والواجبات، أي إنّ الأمور الاجتماعية لها صفة عرفية أكثر من كونها دينية، من قبيل مسألة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) حيث يشترط الفقهاء في تنفيذ هذا الواجب الإلهي احتمال التأثير، أي أن احتمال التأثير شرط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو لم يحصل التأثير، أو علم الإنسان بعدم حصوله فإنّ هذا الوجوب الشرعي ينتفي بذلك. وببيان علمي، أننا اذا استطعنا أن نهيّء، الأرضية الثقافية لتقبل التعاليم الدينية في المجتمع، فحينئذٍ يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً الزامياً مع الأخذ بنظر الاعتبار تلك الوسائل والأدوات، وفي غير هذه الصورة فإن أصل الوجوب منتفٍ، وهكذا نرى أن مواجهة أحكام الدين بهذا الشكل الصوري لاسقاط التكاليف الشرعية لا ينتج عدم تحقق أحكام الدين في الواقع الاجتماعي فحسب بل يثير ردّة فعل لدى الناس في مواجهة أحكام الدين الشرعية المقدسة، وعلى هذا الأساس لو رجعنا إلى النصوص الشريفة الواردة في القرآن الكريم والسنة الشريفة في هذا المجال فسوف نرى التأكيد الشديد على ضرورة إيجاد المحيط المناسب وخلق الأجواء المناسبة لتأثير الأوامر والنواهي الدينية، أي يجب أن نتحرك باتجاه تنفيذ الأحكام الدينية لا لسلب التكليف عن أنفسنا بحجة ان الظرف لا يسمح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو نعلم بعدم التأثير، وعليه فلابد من العمل بشكل يكون فيه الوجدان العام رافضاً للمنكر ولا يساعد على إشاعة الفحشاء، فلو إن المجتمع لم يُظهر أي ردّ فعل تجاه المنكرات فلابد من دراسة هذه الظاهرة بشكل علمي لكي ندرك السبب والعلّة الكامنة وراء هذه الظاهرة الاجتماعية أوالدينية. بعض المؤمنين يرى أنّ شكل الحكومة في هذا الزمان

(أي زمان الغيبة) ورد بشكل خاص في مجموعة التعاليم الدينية بحيث إن الشرع أو الدين بإمكانه أن يجيب على كل مسألة من المسائل التي يواجهها المجتمع الإسلامي على مختلف المستويات، وعلى أساس هذه الرؤية سيكون حاكم الشرع هو الذي يقع على عاتقه ايجاد الحلول للمسائل السياسية والاجتماعية بوصفه القائم على أمور الشريعة، وليس بالضرورة أن يكون مرسلاً من الله تعالى، ومن الواضح أن هذه الرؤية تتقاطع مع ما رأينا في صياغة المجتمع المدني الذي يُعتبر من نتاج العقل البشري الجديد، وببيان أوضح، أنّ هذه الرؤية الدينية لا تنسجم مع أطروحة المجتمع المدني، وكما رأينا أن فكرة الجمهورية مبتنية على الحق الإلهي الذي فوّضه الإله للإنسان في اختيار الحاكم ونظام الحكومة ولكن أصحاب هذه الرؤية الدينية يرون أن الناس في الجمهورية الإسلامية مكلّفون باختيار هذا النمط من الحكومة وأن لهم الحق في ذلك، والفرق شاسع بين من يرى أن الجمهورية تكليفاً شرعياً وبين من يراها حقاً من حقوق الناس، فالجمهورية بالمعنى الأول وهو التكليف الشرعي تعني إن بعض النخبة أو أهل الحل والعقد يختارون الحاكم الشرعي ويجب على الآخرين قبول ذلك والإدلاء بأصواتهم لاختياره وانتخابه، وهذا المعنى يتنافى قطعاً مع أساس المجتمع المدني الذي يفسح المجال للمشاركة الحرة والمنافسة السياسية بين أفراد المجتمع اعتماداً على قدرة العقل البشري على معالجة المساواة القانونية في حين أن الرؤية الدينية المذكورة ترى بأنّ النخبة من العلماء ورجال الدين يكشفون باختيارهم للولي عن الواقع ويجب على الناس التحرك من موقع التأثير والبيعة لهذا الحاكم أو ذاك. وهنا لا يكون هذا الوليّ او القائد منتخبا من الناس ولا من النخبة أيضاً لأنه معيّن في عالم الغيب ولكنّ النخبة يكشفون ما هو مستور بانتخابها لهذا الشخص. إن بعض المفكرين الإسلاميين ذهبوا إلى أن هذه الصياغة الدينية تحكي عن ترسبات ثاوية في اللاشعور متأثرة بالواقع التأريخي

للحكومات الاستبدادية والفردية التي حكمت الشعوب الإسلامية، فهي لا زالت تدور حول محور هذا السؤال: من يحكم؟ وما هي شروط الحاكم؟ وهكذا نرى أن هذا التفكير لا يتجاوز الثقافة القديمة الحاكمة على ذهنية العلماء ورجال الدين حيث لم يتحرّكوا في صدد الجواب عن السؤال الأهم، وهو: كيف ينبغي أن يحكم؟ فهذا المعنى تفتقده ثقافة المتدينين بحيث إنهم تصوروا أن جميع المشاكل تتعلق بشخص الحاكم فلو تمّ إجلاء الشاه الظالم مثلاً وتمّ تنصيب فقيه عادل مكانه فإنّ جميع المشكلات سترتفع أو تُحلّ، وعلى هذا الأساس لم يتمّ التفكير بجدية في كيفية الحكومة وأساليب الحكم، فقد كان السؤال الوحيد لدى القدماء هو تعيين الحاكم بشرائط معينة و تنقيح هذه الشرائط والتأكد منها، ولهذا السبب فإننا لا نرى في الكتب الفقهية وفي كتب الحكمة العملية لفلاسفة الإسلام أبحاثاً في كيفية الحكومة بل تمّ الإكتفاء في عملية إسباغ الشرعية على الحكومة بكلّيّات محدّدة من قبيل العدالة وشروط الحاكم. وقد ذهب بعض المفكرين الإسلاميين وبعد مراجعة جديدة للكتاب والسنّة إلى أنّ المصلحة الدينية والنصوص الشريفة لم تقترح على المسلمين منهجاً خاصاً بإدارة المجتمع في زمان غيبة المعصوم، وبعبارة أخرى إننا لا نجد مثالاً يُحتذى به لا في القرآن الكريم ولا في السنّة النبوية الشريفة ولا في سنّة الأئمة المعصومين وخاصة أمير المؤمنين بالنسبة إلى طريقة إدارة المجتمع أو شكل النظام السياسي الذي يصلح لجميع الأزمنة والأمكنة، وما ورد في التعاليم الدينية والنصوص الشريفة إنما هو عبارة عن أصول كلية تتحدث عن كرامة الإنسان وعزّة المسلمين وتؤكد على هوية المجتمع الإسلامي ومبادئ العدل والقسط، ورفض الاستبداد بالرأي والاستكبار والظلم وأمثال ذلك، وأمّا نفس القالب والإطار الخاص بالنظام السياسي والحكومة سواء كانت حكومة فردية أم مشروطة، أم جمهورية، أم فيدرالية وغير ذلك فلم يرد كلام عنها في النصوص الشريفة، ولهذا السبب نرى أنّ

الشيخ النائيني مؤسس المشروطة يرى أنّ صياغة الحكومة الدستورية تنسجم مع تعاليم الإسلام، بل ذهب إلى أكثر من ذلك في كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملّة) بحيث اعتبر أنّ بعض أحكام المشروطة هي من ضرورات الدين وأنّ منكرها مرتد عن الإسلام، بينما نرى الشيخ فضل الله النوري يذهب بدوره إلى أن آراءه أيضاً تحمل عنوان ضرورات الدين ولذلك ذهب إلى الحكم بالارتداد على من يعتقد بالمشروطة!! ألم يحن الوقت لكي نعلن أنّ كل واحد من هذين الرأيين إنّما هو مجرد استنباط شخصي من الدين يستوحي مقوماته من قراءة معيّنة للنصوص ولا يمكن إلصاق تهمة الارتداد بأيّ واحد منهما؟ وفي حين يرى الشيخ النائيني أنّ الحكومة الدستورية (المشروطة) تنسجم مع تعاليم الإسلام، فإن الإمام الخميني بعد خمسين سنة أعلن أنّ الصحيح هو (الجمهورية الإسلامية بلا كلمة زيادة ولا نقيصة). في الواقع أن الإسلام لم يسبغ الشرعية على أيّ واحد من هذه النظريات والآراء بالخصوص، والصحيح أن علماء الدين وانسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان وتبعاً لمقتضيات الزمان والمكان يرون في نمط خاص من الحكومة المنسجمة مع هذه المقتضيات الزمكانية بالخصوص أنها حكومة متوائمة مع تعاليم الإسلام، ولكنّ هذا لا يعنى أنّ الدين هو الذي يقرر مثل هذه الحكومة. نحن يمكننا في الحد الأقصى أن نعلن أنّ هذه الحكومة أو هذه القوانين لا تخالف الشرع، ولكن بين قولنا (لا تخالف الشرع) وقولنا (شرعية) فاصلة كبيرة وبون شاسع، و الخلاصة إنّ السؤال الذي يطرحه أهل الفكر والنظر في عالمنا المعاصر هو عن كيفية الحكومة والطريقة الأفضل لإدارة المجتمع الإسلامي، أي البحث في ايجاد نظام سياسي يكون فيه احتمال الخطأ في أقل درجة ويرتقي فيه مستوى الإطمئنان بسلامة القوانين وتناسبها مع العدالة وحقوق الإنسان إلى أعلى مستويات الصحة والعقلانية، وبدون شك أننا نجد الكثير من المفكرين الإسلاميين وعلماء الدين يرون لزوم إدارة المجتمع وتدبير

أمور الناس الدنيوية من موقع التدبير العقلي وبالاستفادة من التجارب البشرية ولكنّ التزامهم الديني يقتضي أن يكون تدبيرهم العقلائي منسجماً مع الدين وتحت إشرافه، وبعبارة أخرى أنّ مجموع التدابير العقلائية للمسؤولين في النظام السياسي لابدّ وأن تصبّ في الأهداف الكلية للدين الإلهي وتقود المجتمع نحو العزّة والكرامة والعدالة وحقوق الإنسان في حركة الواقع الاجتماعي والسياسي. المجتمع المدني للمتدينين في نظري إنّ مقولة تحديد الدين بالمناسبات الفردية ونفي شمولية الدين للمساحات الاجتماعية ليس لها واقعية ولا تمثّل انفتاحاً على الرسالة الالهية من موقع العمق الفكري والروحي، فالالتزام بالإسلام يقتضي النظر والتحرك على مستوى تعميق العقيدة واستجلاء مضمونها الاجتماعي، ولو كنّا نعتقد أنّ هذا العالم ينحصر بهذه الحياة الدنيا وأنّ الآخرة لا وجود لها وأنّ العقل هو الذي يشخص مصالح الإنسان ويرسم له سعادته بالحياة فيمكن أن تكون هذه المقولة صحيحة، ولكن اذا كنا نعتقد بوجود الآخرة وأن الحياة والسعادة لا تقتصر على هذه الحياة الدنيا بل هناك حياة أهم منها وبسعادة أعلى منها فمن الضروري عقلا أن يتحرك في خط الانسجام مع تعاليم الشريعة لتأمين وضمان السعادة في كلا الدارين، وهنا نرى أن العقل لا يمتد في دائرة إدراكاته ليستوعب مسائل الآخرة بأجمعها مضافا إلى الدنيا، وعلى هذا الأساس فالعقل السليم يرى أنّ اللازم في دائرة القوانين أن تكون ناظرة إلى كلا الدارين وضامنةً سعادة الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية، ولهذا لابدّ من الاستفادة من الوحي وعدم الاقتصار على العقل في عملية سنّ القوانين وتدبير الأمور الاجتماعية والتنظير لسعادة الإنسان وضمان حقوقه المشروعة من العدالة والحرية والكرامة، وعدم الاقتباس من ثقافات أخرى تقتصر في نظرها على الحياة الدنيا، وعلى سبيل المثال فنحن بالنسبة إلى الحرية لابدّ أن نقول بتحديد الحرية الجنسية بالحدود الشرعية ليتسنى للإنسان نيل الحرية الواقعية

وضبط الدوافع الشريرة التي تربطه بالأرض بعيداً عن آفاق السماء، وهذا المعنى وقع مورد تأكيد الأديان الإلهية بأجمعها، لأنها ما فتئت تصرّ على إخراج الإنسان من أجواء اللامبالاة والحرية الحيوانية إلى أجواء المسؤولية والمواجهة، وعليه فإنني لا أوافق على مقولة أن العدالة أو الحرية تمثّل معنى واحداً لدى جميع الشعوب وأفراد البشر من دون فرق بين المتدين وغير المتدين، لأنّ بعض الشعوب لا تعتقد بالحرية التي يراها الدين والشريعة المقدسة وكونها كفيلة بإنقاذ الإنسان من واقعه السيء. نحن نطالب بالحريات السياسية لضمان تحقيق الحرية المعنوية، أي أننا نتحرك نحو تحقيق الحرية السياسية من أجل أن نعيش في أنفسنا الحرية المعنوية، ومن هنا فإن إطلاق العنان للحريات الجنسية من دون رعاية الضوابط الشرعية من شأنه أن يؤدي إلى مسخ الحريات المعنوية والحريات الاجتماعية أيضاً. مضافاً إلى أنّ الدين لا يكتفي بعرض الكليات فحسب، بل أحياناً يتطرق إلى ذكر الجزئيات أيضاً ولكن ليس بالتفصيل، وعلى سبيل المثال ما نراه في البحوث الاقتصادية من تحريم الربا المذكور في القرآن الكريم، وهذا يعني أننا عندما نصل في تقنين الأمور الاقتصادية إلى موارد الربا نأخذ بنظر الاعتبار الأهداف المتعالية للشريعة المقدسة ونلتزم بمراعاة الأحكام الشرعية في مثل هذه الموارد، فالعقلانية لدى المتدينين مقبولة بشرط عدم الانفلات في عملية التقنين، لأنّ العقل نفسه يدرك جيداً أنّ معلوماته وقابلياته محدودة وأنّ الوحي يمكنه أن يرسم أيضاً طريق السعادة للبشرية بموازاة العقل البشري ويرفد الأمم بزخم معرفي ينتزعها من وادي الضلالة والانحراف، ويمكن القول إن المسائل الاجتماعية ليست من قبيل المسائل التعبدية التي لا ندرك أغراضها وفلسفتها، لأنّ الدين فتح أمامنا طرقاً لنيل السعادة بحيث إن الإنسان لو استغنى عن الدين والوحي لما أمكنه أن يحقق لنفسه تلك السعادة ولما تسنّى له الاستفادة من هذا المصدر السماوي للمعرفة، فمصدر المعرفة لدى أتباع المجتمع

المدني غير الديني منحصر بالعقل فقط، وأما المجتمع المدني لدى المتدينين فبالإضافة إلى العقل هناك مصدر آخر للمعرفة وهو الوحي الإلهي، وبما أن أكثرية الناس اختاروا بمطلق حريتهم وإرادتهم أن يكون المصدر الثاني من مصادر التشريع والتقنين هو الوحي إلى جانب العقل، فلا معنى للقول بوجود تعارض بين هذين المصدرين الوحياني والعقلاني،لأنّ الله تعالى قد أقر كلا هذين المصدرين، وعليه فإنّ السعادة الدنيوية للإنسان المسلم تتحقق في اتّباعه لتعليمات الوحي وإرشادات العقل أيضاً، وطبعاً من الممكن أن يقول البعض: ما هو الحل في حالة التعارض بين هذين الطريقين والمصدرين؟هنا ذكر العلماء حلولاً وطرقا لحلّ التعارض المذكور منتزعة من قراءة عقلانية للنصوص تتحرى تجسير العلاقة بين متطلبات الأديان وتحدّيات الواقع، ولكن على أية حال إن المجتمع الملتزم بالدين يتحرك في دائرة صياغة القوانين للمجتمع المدني من موقع اتباع العقل والوحي وعدم الجمود على النص. لو نظرنا إلى المجتمعات غير المتدينة لرأينا أنّ أهل المعرفة وأرباب القانون يأخذون بنظر الاعتبار مصالح الشعب وأفراد المجتمع فلو كان أكثرية الناس ملتزمين بالدين أي من المتدينين فإنّ القيم الدينية ورعاية المبادئ السماوية ستكون من ضمن المصالح العامة للمجتمع المدني، وعليه فلابد للمقنّن البشري أن يلاحظ ويراعي رغبة الأكثرية في ذلك المجتمع، فلا تقع مشكلة التعارض بين القوانين الإلهية والقوانين البشرية. وعلى سبيل المثال نرى الإمام الخميني قد طرح مسألة تشخيص المصلحة العامّة وذهب إلى أن مصلحة النظام هي أعلى من كلّ الغايات والأغراض في دائرة الأحكام الشرعية بل قد تكون أقوى من الحج والصلاة والصوم وأمثال ذلك، وهذا الموضوع هو نتيجة الأفق الواسع والرؤية الدقيقة للإمام الخميني بعنوان قائد المسيرة في المجتمع الإسلامي حيث توصل إلى هذه النتيجة، وهي أنه بالإمكان إلغاء بعض الأحكام الشرعية لضمان المصالح الاجتماعية

للنظام الإسلامي، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن العقل الجمعي لأفراد المجتمع الديني هو معيار لأمثال هذه المسائل، فلو اقتضت المصلحة العامّة تقنين بعض المقررات والقوانين فإن الحكومة الإسلامية لا تجد نفسها مكتوفة الأيدي أمام النصوص الواردة في الشريعة المقدسة، لأنّ مجمع تشخيص المصلحة منتخب من قبل الناس من جهة، و لديه معرفة دينية كافية للتحقق من صلاحية القوانين من جهة أخرى، و عليه فإنّ المقررات والقوانين الصادرة من هذا المجمع ستكون قوانين دينية قطعاً. وليس الكلام في أننا في كل مسألة من المسائل يجب أن نرجع إلى المعيار الديني، وبعبارة أخرى أننا نواجه في الكثير من المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية قضايا توصيفية معيارية، وبالتالي لا يكون المرجع فيها هو الدين، مضافا إلى أنّه بالإمكان وضع هذه المسائل ضمن دائرة الغايات العليا والأهداف الكلية للدين ومقاصد الشريعة، فالأشخاص الذين يتصورون أنه يمكن استنباط جميع القوانين والمقررات في الاقتصاد والاجتماع والسياسة وأمثال ذلك من مصدر الدين فقط فإنّهم يغرقون في عالم الأوهام الأيديولوجية والتهويمات الطوباوية، فنحن رأينا ولمدة عشرين سنة من تشكيل الجمهورية الإسلامية أننا محتاجون إلى تجارب الآخرين ومدركات العقل البشري في تشكيلة القوانين الاقتصادية مثلاً، إذْ لا يكفي حذف المحرمات المعدودة من دائرة القوانين الكثيرة في مجال الاقتصاد الإسلامي بل ينبغي الاهتمام في عملية تدوين الاقتصاد بمراعاة أهداف الدين وأن لا تكون القوانين الاقتصادية مخالفة للشرع، ولكن لا أحد يجد في نفسه الاعتقاد بأن الاقتصاد الذي تعيشه الجمهورية الإسلامية بعد عشرين سنة هو اقتصاد إسلامي بل هو نظام أفرزته التجارب البشرية في العالم الجديد وليس نتاج إسلامي خالص، وهكذا الحال في مجال السياسة أيضاً، فالمهم أنّ المقررات والقوانين لا تكون مخالفة للشرع المقدس وعلى هذا الأساس فالأشخاص الذين يتصورون أنّ الفقه

الإسلامي يمكنه أن يصنع النظام الكامل في مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإعلام وأمثال ذلك فإنهم يعيشون بعقل طوباوي حالم ويفتقر كلامهم إلى الدليل. المجتمع المدني والعلمانية وقد يظنّ البعض أن المجتمع المدني هو مجتمع علماني ولا يلتقي مع الإسلام أبداً، أي أنّ الإسلام لا ينسجم مع مقولة المجتمع المدني ولكن رأينا في ما تقدّم من طرحنا لصياغة المجتمع المدني أنّ العلمانية لا تشكّل أساساً وركنا من أركان المجتمع المدني. وهنا ملاحظة دقيقة ينبغي الالتفات إليها، وهي أن هناك قراءة معينة للدين ترى أن الحاكم الإسلامي هو المفسّر للدين والنصوص الدينية، أي لا إثنينية بين الدين والدولة بل إنّ الدين هو الدولة. هذه القراءة لا يمكنها أن تنسجم مع قراءة المجتمع المدني، ولكن على أساس قراءة أخرى للنصوص الدينية فإنها لا تكون بالضرورة متعارضة مع صياغة المجتمع المدني، وهذا ما ذهب إليه بعض المفكرين الإسلاميين في هذا العصر حيث قالوا بضرورة فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية، وفي نفس الوقت ذهبوا إلى أن الإسلام يتضمن تعاليم اجتماعية وسياسية ولكن هذه التعاليم والمبادئ ينبغي أن يتم تجسيدها في الواقع العملي والاجتماعي من خلال مقولة المجتمع المدني، وعليه لابدّ من التفكيك في الدائرة السياسية بين مقولتين: . الدولة . المجتمع المدني المستقل عن الدولة. ففي هذا التقسيم يقع الدين ضمن مجموعة المجتمع المدني لا الدولة، وعلى الدولة أن تحترم التعاليم الدينية وتعمل على تجسيدها على أرض الواقع. وبعبارة أخرى إن تفسير التعاليم والنصوص الدينية يخرج من حيّز القدرة السياسية فلا شكّ أنّ الدين يقع أخيراً تحت تأثير القدرة والسلطة السياسية التي لا يؤمن معها من أن تمارس وصاية على الدين والقيم. إنّ إخراج تفسير الدين وبيان الفتاوى الشرعية من إطار قدرة الدولة لا يعني العلمانية بالضرورة، فلو قلنا بلزوم فصل حوزة الدين عن حوزة السياسة والمسائل الدنيوية وحصر الدين بالنفع الأخروي والعلاقات الشخصية في حياة

الفرد وقلنا إنّ العلم هو الذي يتكفل أمور الحياة الدنيوية على مستوى الحكومة والسياسة وأنّ الدين ليس لديه تعاليم اجتماعية فهذه هي العلمانية الأمرالذي نختلف معه ونعترض عليه، وعلى هذا الأساس فإنّ الاعتقاد بالمجتمع المدني لا يتنافى إطلاقاً مع التعاليم الدينية والتزام الإنسان بالتكاليف الشرعية. بمعنى إنّ التوصية المحورية في صياغة المجتمع المدني ناظرة إلى عدم انحصار القدرة السياسية بيد الحكومة لأنّ قسماً كبيراً من السياسة يقع على عاتق المجتمع المدني وفي الدائرة الاجتماعية من قبيل: المنافسة الحرّة، المشاركة السياسية، التعددية، تداول السلطة بين أفراد النخبة وأمثال ذلك، وعلى هذا الأساس فإن الأشخاص الذين يرون أنّ المجتمع المدني يرادف العلمانية فإنهم قد اشتبه عليهم التفكيك بين الدين والدولة، والمذهب الشيعي مع تأكيده على حفظ استقلال الحوزات العلمية والمرجعيات الدينية وحفظ الاستقلال الاقتصادي لرجال الدين في أخذ الحقوق الشرعية من الخمس والزكاة، يقترب كثيراً من أطروحة المجتمع المدني. صياغتان للمجتمع المدني: إنّ تصورات المفكرين الغربيين عن الدين تتناسب مع ما لديهم من عقائد وتعاليم دينية مسيحية، ولكنّ الإسلام لا يكتفي بذكر المطلقات والكليات بل يتدخل في المسائل الجزئية أيضاً، و لهذا السبب ذكر العلماء وجود أحكام ثابته ومتغيرة في الشريعة فالأحكام الثابتة تتناسب مع جميع الأزمنة ومختلف المجتمعات البشرية، وأما الأحكام المتغيرة فتبتني على اجتهادات العلماء الخاضعة لمقتضيات الزمان والمكان والقابلة للانعطاف والتواصل مع مستجدات الواقع وتحدياته الصعبة، وهناك من يتصور أن الأحكام المتغيرة تنحصر بالأحكام الحكومتية و السياسية، إلاّ أنّ هذا التصور خاطئ، فالأحكام المتغيرة التي تتغيّر وفق مقتضيات الزمان والمكان إنما تصدر من المجتهدين في الحوزات العلمية الذين يعيشون الاستقلال عن السلطة الزمنية، وطبعاً فإن الأحكام العامة والقوانين لابدّ أن تصدر من جهة الهيئة المتصدية لأمر

الحكومة، وهذا هو السبب في اختلافنا عن التصور الغربي للمجتمع المدني، فنحن لا نرى أن المسائل الدينية تنحصر في الأمور الفردية والأخلاقية بل نرى أنّ المناسبات الحقوقية والمدنية لو لم تستفد من القيم الاخلاقية والدينية ولم تعتمد على الوجدان الديني فإن إمكان حدوث انحرافات خطيرة على مستوى القضايا السياسية والاجتماعية كبير جداً، ومضافاً إلى ذلك فإنّ الوجدان الديني يرفع من رصيد الاطمئنان في صيانة النظام السياسي والاجتماعي من الأخطار والآفات، ولابدّ من الالتفات إلى هذه الملاحظة وهي أنّ من الضروري أن يتحرك الأفراد والمسؤولون في عملية إدارة المجتمع من خلال التدابير العقلائية في تشخيص مواضع الخلل واكتشاف حلول تُلامس أزمات المجتمع إلى جانب التوكل على الله تعالى والاهتمام بتحكيم الدين والرجوع إلى المرجعية الدينية. وأفضل طريق لضمان سلامة الدين من تدخلات السياسية وآفاتها هو أن يكون القرار السياسي الذي يشخص المصلحة العامّة بيد مؤسسة مستقلة عن الحكومة وهذا المعنى يلتقي مع أطروحة المجتمع المدني، من حيث إنّ مسؤولية المجتمع هي تشخيص المصالح العامة ونقلها إلى الدولة والحكومة، وهذا الاستقلال يفضي إلى أن يكون الدين بعيداً عن التلوثات و الانحرافات والآفات التي تصيب النظام السياسي، فلا يكون الدين وسيلة من وسائل تحكيم السلطة وإضفاء المشروعية على ممارساتها العدوانية الظالمة مثلاً، وهذه هي إحدى ثمرات أطروحة المجتمع المدني.

الايمان، السياسة، الحكومة

بقلم: محمد مجتهد الشبستري ترجمة: أحمد القبانجي

يواجه المفكرون المسلمون اليوم إشكالية مهمة تدور حول كيفية إيجاد علاقة معقولة بين الإيمان والسياسة والحكومة، وأنا أبحث هذا الموضوع من موقع المتكلّم الديني (وليس الفقيه الديني)، ومهمة المتكلم الديني أو عالم الكلام هي السعي لإيجاد رابطة منطقية بين الإيمان الديني وسائر أنماط المعرفة البشرية بصورة منتظمة. وفي هذا الصدد نبحث خمسة مواضيع نسعى من خلالها لبيان أوجه الغموض فيها وتحليل مفرداتها وتفاصيلها. وهذه المواضيع الخمسة تعين الإنسان المسلم على إيجاد رابطة معقولة بين الإيمان والسياسة والحكومة. اعتقد أنه ما لم تسُدْ في أجوائنا الثقافية مثل هذه الأبحاث فإننا لا نتخلّص من الكثير من التعقيدات السياسية والاعتقادية. وأساس البحوث الكلامية التي تأخذ على عاتقها تنظيم الرابطة بين الإيمان الديني مع سائر المعارف البشرية يقوم على مبان دينية، ومن هنا تتمّ صياغة سلوك الإنسان المسلم في دائرة التعاليم الدينية، إذْ إن الاهتمام بمثل هذه المسائل الكلامية يُعتبر في الدرجة الأولى من الضرورة والأهمية. هذه المواضيع الخمسة التي سأتحدّث عنها في هذه المقالة تمثل أهمّ المواضيع التي لفتت أنظار المفكرين المسلمين في المائة وخمسين سنة الأخيرة، أي في بداية التحولات السياسية والاجتماعية في عالمنا الإسلامي، وكل واحدٍ من هذه المواضيع الخمسة يتضمن تيارين إسلاميين يختلفان في دائرتي النظر والفكر، وسأستعرض كلا هذين التيارين مع تحليل لمقولة كل منهما حيث ستتضح المباني التي تقوم عليها منظومة الفكر و الاعتقاد في كل منهما والنتائج المترتبة على الأخذ بكل واحدة من هاتين المنظومتين الفكريتين. الموضوع الأول: العمل السياسي وظيفة أم حق؟

كيف يمكن للإنسان المسلم تقييم العمل السياسي من موقع الوحي ((الكتاب والسنّة)) الذي هو دعامة الإيمان الإسلامي؟ فإذا التفتنا بدقة إلى القيود المذكورة في هذا السؤال أمكننا التحدّث عن هذا الموضوع بصورة واضحة، إذْ يجب أن نقوم بتعريف كلمة ((السياسة)) في البداية كيما يمكننا أن نتعقل إيجاد العلاقة بين الإيمان والسياسة. وهنا أعرّف السياسة بما هي عمل سياسي، فالعمل السياسي عبارة عن تصميم الإنسان وتحرّكه على مستوى الحياة الإجتماعية وعلاقات الأفراد في داخل المجتمع بهدف إيجاد النظام وتحسين أجواء الحياة في مختلف أبعادها المجتمعية ((لا الفردية)) وهذه النشاطات والأعمال إنما تكون بهدف تصحيح وإشباع الحاجات، والتقليل من المشكلات والسعي للارتقاء بأفراد المجتمع وتوظيف قابلياتهم المختلفة. والسؤال الأساسي في هذا المجال هو: ماذا نقصد بالعمل السياسي في دائرة الفكر الإيماني وكيف يتم تقييمه؟ فهل أن المسلم عند قيامه بنشاطات سياسية يريد بذلك هذه الحياة الدنيا والتقليل من المشاكل التي تواجه أفراد المجتمع في هذه الحياة؟ وهل هذا الإقدام العملي يجب أن يكون بعنوان تكليف ووظيفة دينية للإنسان المسلم، أو يؤخذ هذا السلوك بعنوان أنه ((حق)) لكل فردٍ من أفراد المجتمع يمكنه المطالبة به والعمل على وفقه؟ ومن أجل أن يتضح معنى هذا السؤال يجب أن نطرح سؤالاً آخر قبل ذلك ونستعرض نمطين من الفكر الديني تجاه هذا السؤال. هل أن حركتنا الدنيوية في إشباع الغرائز وإرضاء الدوافع البدنية والنفسية في هذه الدنيا هو من باب الضرورة وبصورة مقدمة لتحقيق هدف أصيل آخر؟ وهل أن الرؤية الصحيحة هي أن هذه الأعمال بنفسها غير مطلوبة وغير مقدسة ((لا ضد المقدس)) وإنما هي من باب الضرورة لأدارة حياة الإنسان بهدف الوصول إلى السعادة الأخروية؟ هل يصح أن نقول أن المدح لنظام الخلقة الوارد في القرآن الكريم لا يشمل هذه الظواهر الدنيوية وأن الله لا ينظر إلى من يتحرك لإشباع هذه الحاجات الدنيوية

نظر محبّة بل من باب رفع الضرورة الناشئة من النقص الذاتي في عالم المادة؟ وهذا يعني أن الله تعالى قد جعل وظيفتين أساسيتين للإنسان: إحداهما تسبيح الذات المقدسة وعبادتها، والأخرى خدمة الناس والسعي لقضاء حوائجهم، وأمّا المتع الطبيعية واللذائذ المادية فهي خارجة عن هاتين الوظيفتين وإنما تكون مورد رضا الله تعالى لأنها تمثل مقدمة لإدامة حياة الإنسان وسعيه في أداء وظائفه الأساسية، فنحن مكلّفون بإشباع غرائزنا وحاجاتنا المادية لنستمر في الحياة ونعمل على أساس تلكما الوظيفتين الأساسيتين ((العبادة لله والخدمة لخلق الله)) وأمّا إشباع الغرائز فهو وظيفة مقدماتية والإلزام فيها ناشئ من الإلزام في الوظائف الأصلية. ومن هنا فقد ورد في بعض التعاليم الدينية أن الإنسان هو مخلوق مسؤول ومكلّف أمام الله تعالى. أو نقول أن التفكير السليم في هذا الباب وطبيعية تمتّع الإنسان في هذا العالم مطلوبة بنفسها ومورد رضا الله تعالى في مدحه لنظام الخلقة على أساس الأصالة وليس من باب المقدمة والضرورة، فعندما يتحرك الإنسان على مستوى إشباع حاجاته وإرضاء غرائزه والتمتع المباح في هذه الدنيا فإن قسماً من ((الجمال الإلهي)) يتجلّى في واقع الإنسان ويتكامل نظام الخلقة، إن تكاليف الإنسان في مقابل الله تعالى مهمّة جداً ولكن الإنسان ليس كائناً مسؤولاً فقط بل إن الإنسان في دائرة المفاهيم الدينية يعيش حالة العبودية لله وهي عبارة عن الحياة طبقاً لإرادة الله. وهذا المفهوم أعم من الوظيفة والمسؤولية، وفي هذا المفهوم يكون الإنسان هو العبد وليس ((المكلف)) وحينئذٍ تكون التمتعات الطبيعية للإنسان متوافقة مع الإرادة الإلهية لأنها تمثّل جزءاً من الحياة الطبيعية للإنسان، ومقدمة لعبودية الإنسان لله تعالى، كما أن العمل بهاتين الوظيفتين الأساسيتين ((العبادة والخدمة للناس)) أيضاً يكون متوافقاً مع الإرادة الإلهية ومقدمة لعبودية الإنسان للحق تعالى، فالتمتعات الطبيعية للإنسان من قبيل طلب الرزق تعتبر في دائرة المفاهيم الوحيانية

للإسلام من قبيل العبادة. ونلاحظ أن هاتين الرؤيتين غير متوافقتين في الرؤية إلى العالم، وكل من هاتين الرؤيتين تقوم على أساس الإجابة الخاصة عن هذا السؤال: هل أن العمل السياسي وظيفة أم حق؟ فأصحاب الرؤية الأولى يرون أن انشغال الإنسان بالتمتعات الطبيعية عبارة عن وظيفة مقدماتية، وهكذا الحال في العمل السياسي أيضاً، فهؤلاء يقولون أن إجراء النظْم (ونظْم أمركم) بالحياة الإجتماعية يعد ضرورة، والضرورة هنا بمعنى أن الناس لا يمكنهم الحياة بشكل طبيعي في الدنيا إلاّ من خلال النظْم في دائرة الحياة الإجتماعية والعمل بوظائفهم الشرعية، فهنا نرى أن العمل السياسي بمثابة استجابة لهذه الضرورة وهي إقامة النظام الإجتماعي، ليتمكن الإنسان من العمل بوظيفته الشرعية الأساسية، وبمقتضى هذا الاعتقاد فالعمل السياسي يعتبر وظيفة مقدماتية، والجانب الإلزامي لهذه الوظيفة مقتبس ومترشّح من الإلزام في الوظائف الأصلية للإنسان وهي عبادة الخالق والخدمة للخلق. ولكن الله تعالى لا ينظر بعين المحبة والرحمة لهذا النمط من العمل البشري بالحياة الدنيا، ومن هنا فإن اتباع هذه الرؤية يطلبون من الناس أن يقوموا بأعمالهم السياسية بقصد القربة لله تعالى ويتصوّرون أن مثل هذه الأعمال تُهيىء الأرضية اللازمة للتكامل المعنوي لأفراد المجتمع وإزالة الباطل من أجوائه أو إعادة الحقوق إلى أصحابها، بمعنى أنّ جميع الطرق تنتهي بمعيار التكليف والوظيفة الشرعية. وأمّا أتباع النظرية الثانية فإنهم يرون العمل السياسي من زاوية أخرى، ففي نظر هؤلاء أن المشاركة في الحياة السياسية والإجتماعية والتحرّك نحو الإستفادة من اللذات الطبيعية لها أصالة بحدّ ذاتها وليست مقدمة إلى شيء آخر، وهذه الأصالة تعني أن المشاركة السياسية هي إحدى الظواهر الممدوحة في عالم الخلق، فعندما يساهم الإنسان في الحياة السياسية فهو في الحقيقة يعمل في إطار تحسين الحياة الدنيوية لجميع الأفراد ليعيشوا الرفاهية والهناء ويساهموا في التقليل من

المشاكل والمصاعب والتحدّيات التي تواجه الإنسان في حركة الحياة، إن المساهمة في الحياة السياسية هي نوع من التدبير البشري لشؤونه الفردية والإجتماعية، وهذا التدبير يستسقى من ((الحق)) الذي وهبه الله تعالى للإنسان وليس عملاً بالوظيفة الشرعية. وفي نظر هؤلاء المفكرين، أن المؤسّسات السياسية الدينية هي مؤسّسات مدنية وعرفية كما هو الحال في مؤسّسة الزواج والطلاق مثلاً، فوضع المقرّرات الشرعية لمثل هذه النشاطات الاجتماعية لا يعني خروجها من هويتها المدنية، ووضع المقررات الأخلاقية في دائرة الحكومة لا يوجب خروج هذه المؤسسة السياسية عن هويتها المدنية أيضاً، وقد ورد في الكتاب والسنة مفردات من قبيل ((الحكم)) و ((الملك)) في بيان دور هذه المؤسسات السياسية كما ورد التعبير عن البيع، والشراء، والزواج والطلاق، فكلّها من التدبيرات البشرية والعقلائية والعرفية من أجل الاستمرار في حركة الحياة، أمّا تصميم الإنسان للعمل في هذا الطريق إنما هو ((استفادة من الحق)) لا العمل بالوظيفة، فكل تصميم وتدبير يتعلق بالحكومة هو تدبير بشري وعقلائي يستوحي مقوّماته من عنصر الحق لا العمل بالوظيفة الشرعية. وهذا لا يتنافى مع وجود بعض المقررات الأخلاقية في الكتاب والسنّة لهذه الأعمال المدنية. ويعترف هؤلاء المفكّرون بوجود مفاهيم أخرى في الكتاب والسنّة من قبيل: القيام بالقسط، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التصدي للظلم، وأمثال ذلك مما له هوّية معيارية ولكنْ، في إطار بيان بعض الوظائف والتكاليف الشرعية، فهذه كلها مفاهيم مستقلة تماماً، وفي الحياة السياسية للمجتمع البشري قد تطرأ بعض الأحوال والأوضاع السلبية التي تستدعي من أفراد المجتمع القيام بالقسط أو مخالفة للظالم أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه تكاليف شرعية تتوجّه إلى المكلّفين في شرائط وظروف خاصة ويجب على الإنسان التحرك في دائرة العمل بها، ولكن في نظر هؤلاء المفكرين لا يوجد هناك واجب شرعي في النصوص

الدينية يسمى ((تشكيل الحكومة)) فهذا المعنى يشير الى وجود ارتباك في معرفة المفاهيم الدينية وعدم القدرة على تشخيص المصاديق الواقعية لها. إن الأبحاث والدارسات التي تؤكّد على أن الدين لا ينفصل عن السياسة في دائرة الفكر الديني لدى المسلمين إنما هي عبارة عن سعي التيار الأول للأجابة عن هذا السؤال الأساسي، وينبغي الإلتفات إلى أن المراد من هذه العبارة قد يكون بمعنيين مختلفين، فالبعض يقصد من هذه العبارة ((أن الدين لا ينفصل عن السياسة))، بمعنى أن كل نوع من العمل السياسي يندرج تحت عناوين شرعية، وعندما يكون مقترناً مع قصد القربة يكون عملاً دينياً. أمّا أصحاب الرؤية الثانية فعندما يقولون هذه العبارة فإنهم يقصدون منها شيئاً آخر، وهو أن العمل السياسي حتى لو لم يكن بقصد القربة بل كان من قبيل الممارسات الطبيعية للإنسان فإنه يكون مورد رضا الله تعالى وعنايته لأنه يساهم في تدبير وتحسين أمور الناس الحياتية والمعيشية، وهنا يكون الإنسان في حال العبادة أيضاً لأنه يسير في خط الإرادة الإلهية والطاعة والعبودية حيث تتجلى الأسماء والصفات الإلهية على هذه الأعمال والنشاطات. إذن فالعمل في الدائرة السياسية يدخل ضمن التديّن والعبودية لله تعالى. ويظهر الفرق بين هاتين النظريتين عن العمل السياسي في النتائج، فعلى أساس النظرية الأولى حيث تكون الاستمتاعات الطبيعية من باب الضرورة والمقدمة، فإن معنى تحسين الوضع المعاشي للناس، وهو موضوع العمل السياسي، سيكون محدوداً جداً، ويكون المعيار لذلك الإنطباق على الظواهر الدينية في المجتمع، فعندما يرى أولياء الأمور أنها متطابقة مع الشرع يتصورون أنه لا توجد مشكلة حقيقية في هذا المجتمع وأن جميع حاجات الناس قد ارتفعت، وفي مثل هذه الرؤية لا تؤخذ حاجات الناس الواقعية مأخذ الجد، وأمّا على أساس الرؤية الثانية من اتحاد العمل السياسي والدين فإن ((الرفاه الإقتصادي والإجتماعي العام)) يتمتع

بالأصالة، ومن هنا يخضع الوضع السياسي والإقتصادي للمجتمع إلى محاسبات دقيقة علمية عن واقع الفقر أو الرفاه في المجتمع لا على أساس الظواهر الدينية، ويسعى المسؤولون وفق حسابات علمية إلى حلّ مشاكل الناس ورفعها بصورة جدّية وواقعية. ونستنتج من هذا التحليل أن كلا هذين التيارين يواجهان سؤالاً جدّياً، هو: هل أن الله تعالى أراد للإنسان حياة مرفّهة ومنعّمة في هذه الدنيا بالأصالة ((وليس بعنوان الضرورة والمقدمة)) ؟ إنّ أتباع الطائفة الأولى لا يمكنهم الجواب عن هذا السؤال بوضوح وشفافية، ولكن أتباع الطائفة الثانية يجيبون بدون تردد: نعم. الموضوع الثاني: نظرية سياسية أم تعليمات سياسية؟ أخذ هذا الموضوع مساحة كبيرة من الأبحاث والدراسات الجدية للمفكرين الإسلاميين وخلاصته: هل توجد نظرية سياسية في الكتاب والسنّة مضافاً إلى التعليمات السياسية، أم أن النصوص الدينية تقتصر على تعليمات سياسية للمسلمين من دون طرح نظرية سياسية خاصة؟ لابد أوّلاً من معرفة المراد من النظرية السياسية هنا، فلو أردنا تعريف النظرية السياسية بملاحظة الهدف والغاية فلابد أن نقول: أن النظرية السياسية هي النظرية التي تهدف إلى إعطاء تصور عام للإنسان عن الوضع السياسي في المجتمع، فالنظرية السياسية توضح المراد من المؤسسة السياسية، وكيفية حدوث التحولات السياسية، ومن هم القائمون على أمر سياسة المجتمع. كما إن النظرية السياسية تهدف إلى بيان الجواب على الأسئلة التالية: هل توجد معايير طبيعية للعدالة؟ وما هي العلاقة الصحيحة التي ينبغي أن تكون بين الفرد والمجتمع؟ ومن هو الذي يجب تفويض الأمور إليه؟ وما هي العناصر التي يتشكل منها المجتمع المتكامل؟ وهل هذا المجتمع هو الذي يعيش فيه الإنسان بأمن وطمأنينة ويحس بالرضا عن حالته المعيشية؟ وكيف يمكن أن تتحرك المؤسسات السياسية في عملية تنظيم الأمور بحيث لا يتمكن حكّام الجور من إلحاق ضربات كبيرة بالفرد والمجتمع؟ وهنا يُطرح السؤال

التالي: هل توجد نظرية سياسية في الكتاب والسنّة بهذا المعنى؟ هل توجد إجابات واضحة عن هذه الأسئلة في النصوص الدينية؟ وهل من الصحيح أن نسعى إلى استخراج ((نظرية سياسية)) من هذه المصادر الدينية ونسميها ((نظرية وحيانية وإسلامية)) ؟ البعض يرى أن الإسلام طرح نظرية سياسية خاصّة بإمكانها الإجابة عن كل تلك الأسئلة ويجب على المسلمين أن يتحركوا في نشاطاتهم السياسية على أساس هذه النظرية، ولكن البعض الآخر من المفكرين المسلمين ينكرون وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنّة ويرون أن هذا المعنى لا ينسجم مع شؤون الدين والكتاب والسنّة. هؤلاء يرون وجود ((تعليمات سياسية)) في النصوص الدينية وليس نظرية سياسية، وهذه التعليمات الواردة في المصادر الدينية تتجاوز الحياة الفردية للإنسان، أي إنها تنظر إلى الحياة الإجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع، ولكن هذا لا يستلزم وجود نظرية سياسية في التعليمات الشرعية بل إن التعليمات الواردة في الكتاب والسنّة تتضمن نظريات حول هوية الإنسان وشخصيته. والنظرية السياسية أعمّ وأوسع من تشخيص هوية الإنسان، فكل فيلسوف في السياسية له نظرية سياسية أيضاً وتبتني نظريته على أساس تشخيص رؤيته عن الإنسان وهويته، ولكن النظرية السياسية لا تساوي الحديث عن هوية الإنسان. وعلى سبيل المثال فعندما يطرح ((هوبز)) نظريته السياسية فهو يؤسسها على قاعدة معرفية في شخصية الإنسان وهويته، وهناك نظرية سياسية أخرى للفيلسوف ((أريك فروم)) الذي يختلف في نظرته للإنسان عن هوبز، يقول فروم: (الإنسان موجودٌ عاشقٌ للتعالي والسمو) وعلى أساس هذا التصور بنى نظريته عن النظام السياسي، وأمّا ((ماركس)) فأهم مسألة لدى الإنسان في نظره هي ((الغربة عن الذات))، ولهذا نجد أن نظرية ماركس السياسية تختلف عن نظريات الآخرين حيث استهدف بالأساس رفع هذه الغربة عن واقع الإنسان. وهناك نظرية لجان جاك روسو في النظام السياسي الأصلح

للمجتمع البشري حيث يرى أن كل فساد وخلل في المجتمع البشري إنّما هو من صناعة الإنسان نفسه في إطار علاقاته الإجتماعية، فالإنسان في وضعه الطبيعي هو موجود خيّر، فإذا تطابق النظام الإجتماعي مع ذلك الوضع الطبيعي والفطري فسيرتفع الفساد والخلل من مفاصل المجتمع، ولهذا كان روسو متعصباً بشدّة في مقابل التمدن البشري ومخالفاً للحضارة والتقدم العلمي حيث يرى أن التمدن يضع الأغلال في يدي الإنسان ورجليه ويسلبه حالته الفطرية والطبيعية التي كان فيها طاهراً من الشرور والأنانية، والتربية الخاطئة هي المسؤولة عن تحوّل طبيعة الإنسان نحو الشر والأنانية. إن أتباع النظرية الثانية التي تنكر وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنّة يقولون بأن ما ورد في القرآن الكريم إنّما هو سلسلة من الصفات والدوافع البشرية من قبيل ((يؤوس، عجول، هلوع، ظلوم وأمثال ذلك)) وهذا لا يعني وجود نظرية سياسية في البين، وعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس..﴾. فمن هذه الآية لا يمكن استخلاص مقولة أن القرآن الكريم يؤيد نظرية ((الوضع الطبيعي)) وأن الفساد والإختلال إنما ينشأ من الأجواء الإجتماعية، ولكن هؤلاء المفكرين يؤيدون وجود تعليمات سياسية في النصوص الدينية، وهذه التعليمات السياسية تختلف عن التعليمات المتعلقة بالأخلاق الفردية، فالتعليمات السياسية عبارة عن سلسلة من المفاهيم الأخلاقية والإنسانية التي ترسم شكل العلاقات الإجتماعية بين الأفراد، وهذه التعليمات والمبادئ يمكنها أن تجيب على الأسئلة من قبيل: هل ينبغي فسح المجال لأفراد المجتمع في مجال الفكر وحرية البيان؟ هل ينبغي تقسيم الفرص والإمكانات في المجتمع بشكل متكافئ؟ هل يجب أن يقف جميع أفراد المجتمع أمام القانون بصورة متساوية؟ الموضوع الثالث: المفاهيم الكلّية وتفاصيل الواقع محور هذا الموضوع هو: هل أنّ التعليمات الأخلاقية والسياسية المذكورة في الكتاب والسنّة تقبل الإنطباق على جميع الموارد؟ أو

أنها عبارة عن مقولات كلية وانتزاعية ينبغي تعيين علاقتها مع: القابليات، الضرورات، الواقعيات، الإمكانات، أي ينبغي رسم العلاقة بينها وبين المصاديق المذكورة ثم الحكم بعد ذلك؟ فالبعض يرى بأنّ للعدالة في الكتاب والسنّة معنى معيناً ومحدوداً ووظيفتنا تجسيد ذلك المعنى في واقع المجتمع المعاصر، وكأنّ المجتمع في نظر هؤلاء المفكرين هو أمرٌ يقبل التأسيس والبناء كما هو الحال في طرح المهندس لخارطة البناء ثم يُبنى البناء على أساس تلك الخارطة، فالمعنى الذي ذكره الله تعالى في النصوص الدينية للعدالة بمثابة ((خارطة العدالة)) ووضعها في اختيار الإنسان وأمره أن يجسد ذلك في حياته الإجتماعية. هؤلاء المفكرون تصوروا أنّ ((المجتمع المثالي)) هو مفاهيم كلية انتزاعية تدور في مجال الفكر وما عليهم إلاّ تجسيدها في الواقع الخارجي. ولكن أتباع النظرية الثانية يرون إن هذا الكلام عقيم وإنّ طريق الحل هو أن ننظر إلى الواقعيات الإجتماعية الموجودة، فلابدّ من قراءة الضرورات والإمكانات والقابليات الموجودة في المجتمع أولاً، ثم النظر إلى تلك المفاهيم الكلية والإنتزاعية ودراسة نسبتها إلى حالة معينة مشخّصة في الواقع الخارجي. فالقابليات تعني ما يمكن أن يتحقق، والضرورات تعني ما يمكن أن يحدد هذه القابليات، والواقعيات تعني تلك الأمور التي تفرض نفسها على الواقع والإنسان، والإمكانات تعني تلك الأشياء التي يستطيع بها الإنسان من تحصيل أشياء أخرى بواسطتها. فإذا أُخذت هذه الأمور كلها بنظر الأعتبار فحينئذٍ يمكن أن يقال أنها مصداق للعدل أو مصداق للظلم، مصداق لحرية البيان والفكر أو مصداق للاستبداد، إنّ أنصار هذه النظرية يهدفون إلى إصلاح الوضع الموجود فعلاً على أرض الواقع ولا يفكرون في مجتمع مثالي وأحلام طوباوية بعيدة عن الواقع، ففي نظر هؤلاء لا توجد نسخة جاهزة تذكر جزئيات العدالة والحرية في كل مجتمع ليقوم الإنسان بتطبيقها وتحقيقها، فهذه المفاهيم تظهر بصور مختلفة في المجتمعات البشرية،

ويلعب الزمان والمكان دوره المهم في تعيين مصاديق الظلم والعدل، فالتعريف الكلي والمفهومي للعدل والظلم لا يتغيّر، ولكن المصاديق هي التي تتغير وتختلف، وعلى هذا الأساس فإن العامل الأساس في مصداقية العدل والظلم في المجتمع البشري إنما هو عيّنات ذلك المجتمع من جهة، وكذلك ما يعيشه الإنسان في شعوره ووجدانه من أفراحٍ وأتراحٍ من جهة أخرى. فمع الأخذ بنظر الإعتبار هذه الأمور العينية والموضوعية يمكن القول بأن هذا المجتمع يسوده العدل أو الظلم. بمعنى أنّ النظام السياسي يجب أن يقوم على أمرين مهمين هما: تفسير المفاهيم الكلية، والإدراك العميق للواقعيات. الموضوع الرابع: صياغة مبادئ أم الانسجام مع المبادئ؟ ينطلق هذا الموضوع من فرضية عدم وجود نظرية خاصّة للحكومة في الكتاب والسنّة، فما هو موقف المسلمين بالنسبة إلى شكل الحكومة والنظام السياسي؟ هل يمكنهم صياغة شكل خاص للحكومة والقول بأن هذه الصياغة إسلامية؟ وبعبارة أخرى هل أن النظام السياسي للمسلمين يجب أن يسترفد أصوله ومعاييره من الكتاب والسنّة، أو أنّ هذا النظام لا ينبغي أن يتقاطع مع الأصول والمبادئ الإسلامية وحسب؟ البعض قالوا بأن الحكومة أو النظام السياسي يجب أن يكون مبنياً أو قائماً على أساس القيم الإسلامية والمبادئ الوحيانية، ولكن البعض الآخر يرون كفاية عدم تقاطع النظام السياسي مع المبادئ والأصول الدينية، ففي نظر هؤلاء لا يمكن الحديث عن أيّ نظام سياسي بأنّه مبني على أصول وقيم معينة، بل إن ما يمكن ادّعاؤه أن هذا النظام غير مخالف لتلك الأصول والقيم، فعدم وجود الظلم قد يكون واضحاً ولكن وجود العدالة لا يمكن توضيحه بسهولة، ولهذا لا يمكن إطلاق كلمة حكومة إسلامية بسهولة على نظامٍ معين بمجرد وجود بعض الظواهر الدينية فيه، وهذا يعني أنّ إسلامية النظام هي غير تنفيذ القوانين الإسلامية في المجتمع! وهنا يواجهنا تساؤل مهم ضمن هذا الموضوع، وهو: كيف يمكننا معرفة أن هذا النظام السياسي

منسجم مع القيم الإسلامية أو غير منسجم، أو أن العمل السياسي الفلاني هو من مختصات رجال الدين أو يمكن للآخرين إبداء نظرهم في ذلك؟ وبعبارة أخرى: هل هناك إلزام شرعي وأخلاقي نابع من الكتاب والسنّة يؤكّد على أن الناس يجب عليهم التقليد في الأمور السياسية؟ هناك الكثير من المفكرين يرون عدم وجود مثل هذا الإلزام الشرعي ولا ينبغي على الناس التقليد في مثل هذه المسائل. أمّا الأساس الذي يقوم عليه مثل هذا النمط من التفكير فهو أن القيم السياسية والمبادئ التي يقوم عليها العمل السياسي والذي هو مورد قبول الإسلام ليست من قبيل الحقائق الشرعية التي يختص أمر الفتوى بها برجال الدين، لأن هذه الأصول والمبادئ إنما هي مفاهيم إنسانية وعُرفية وقد جاء الشرع لتأكيدها، ومن هنا يكون إظهار النظر في هذه الأصول وأنها منسجمة أو غير منسجمة مع الدين هو عملٌ من حق الجميع، وهو بالتالي يؤدي إلى ترشيد الذهنية السياسية للناس ويتعلق بمدى فهمهم السياسي وحجم إطّلاعاتهم ومعلوماتهم عن الواقع الإجتماعي والسياسي في المجتمع، وهذا يعنى أنّ قبول هذه المبادئ من قبل الناس لا يُفترض أنْ يكون بمثابة التقليد الشرعي. الموضوع الخامس: هل التصويت عقد شرعي أم التزام أخلاقي؟ وهنا نتساءل: هل أن القوانين والمقررات التي يتم التصويت عليها في المجتمع الإسلامي لها حكم القوانين الشرعية وأن التخلّف عنها يكون ((معصية)) ويستوجب العقاب الأخروي؟ أو يقال بأن هذه القوانين لا تستوجب سوى التعهد العقلائي والتخلف عنها لا يستدعي ذنباً ولا عقوبة إلهية وإنْ استوجبت عقوبة قانونية ودنيوية؟ فالحكومة لها الحق من أجل حفظ نظام المجتمع أن تقرّر بعض العقوبات على المتخلفين عن هذه القوانين فقط ولا يستوجب إرتكاب ما يخالف القانون ذنباً ومعصيةً إلاّ اذا كان ذلك العمل ((حراماً شرعياً))، ولكل واحد من القولين دلائل ومبررات، فأصحاب النظرية الأولى يقولون إن طاعة الحكومة الإسلامية واجبة في الكتاب والسنّة، وهذا الوجوب هو وجوبٌ

شرعي، ويرى بعض هؤلاء ممن يميل إلى الديمقراطية بأن المسلمين عندما يدلون برأيهم لصالح القانون الأساسي الذي يرسم ويعيّن شكل الهيئة الحاكمة والنظام السياسي فإنهم في الواقع يتعهدون بالإلتزام بمقررات وقوانين هذه الحكومة، وهذا هو عقدٌ مشمول للأمر الإلهي الكلي: ﴿أوفوا بالعقود﴾. فكما أنّ الشخص الذي يخرج بدون دليل ومجوز عن مقتضيات ((عقد البيع)) ولا يسلّم البضاعة التي باعها واستلم ثمنها إلى المشتري فإنه قد ارتكب عملاً مخالفاً للشرع، فهكذا الشخص الذي لا يفي بعقوده الإجتماعية ويرتكب مخالفة لمقررات الحكومة الإسلامية. فعلى أساس هذا الكلام يكون التصويت للقانون الأساسي بمثابة ((عقدٌ شرعي)) بين أفراد المجتمع. أمّا أتباع النظرية الثانية فلا يرون هذا الإستدلال متيناً حيث يقولون أنه لا يُستفاد من الكتاب والسنّة وجوب إطاعة القوانين والمقررات الحكومية، وأكثر مايمكن استفادته من النصوص أن الحكومة لها الحق في وضع القوانين والمقررات من أجل حفظ النظام في المجتمع وتدبير أموره ومعاقبة المخالفين لهذا القانون، وبهذا يتحقق مقصود الشارع المقدس بإعطائه صلاحية إقامة العقوبة على الخارجين على القانون، ولا يحتاج بعدها إلى تحريم شرعي وإعمال العقوبات الأخروية. إن أتباع هذه النظرية يقولون بأن تطبيق النظام السياسي الديمقراطي على مقولات ومفاهيم فقهية إنما هو سعيٌ عقيم وغير مثمر، فإن هيكلية النظام الديمقراطي ليست عقداً إجتماعياً ولا تعني وكالة الحاكم من قِبَل الأفراد، لأنّ هذا النظام السياسي إنما هو نمط خاص من الحياة الإجتماعية لمجتمع يعيش ثقافة خاصّة ويقوم على مبانٍ فلسفية معيّنة وقيم أخلاقية وأوضاع إقتصادية وثقافية خاصّة ولا يمكن تفسير هذا النظام بمقولات فقهية كالوكالة والعقد الشرعي. ففي النظام الديمقراطي لا يكون انتخاب شخصٍ للحكومة بمعنى الوكالة من الناحية الفقهية كما أن التصويت للقانون الأساسي لا يعني العقد الشرعي الفقهي. رأي وتحليل هذه خلاصة ما يمكن قوله

بالنسبة إلى المواضيع الخمسة المهمّة والتي اقترنت بسجالات واسعة ومباحثات كثيرة بين المفكرين الإسلاميين في القرنين الماضيين ويمكن القول بوجود آراء مختلفة في هذا المجال. ولا نريد هنا أن ندخل في هذا البحث لصالح هذه النظرية أو تلك بل نريد توضيح أمر مهم يعتبر المفتاح الذي ينبغي لكل متكلّم أن يدلي برأيه في هذه المسائل. الحكومة والسياسة بالنسبة إلى مقولة السياسة والحكومة فإن المؤمنين يهتمون بشكل خاص بموضوع معين بهذه المسألة، وهو معرفة الظروف والشروط الواقعية للنظام السياسي الذي يتمكن المؤمن من خلاله وفي أجوائه أن يحفظ إيمانه بصورة أفضل ويعمل على ترشيده وتقويته، فالمسألة الأساسية للمؤمنين بالنسبة إلى موضوعات السياسة والحكومة هي هذه المسألة بالذات ولابدّ من الأخذ بهذا المعيار في أي بحث سياسي أو اجتهاد فقهي. وقد أوضحنا في فصول متعددة من كتاب ((هرمونوتيك الكتاب والسنّة)) معاني الإيمان وأن الإيمان لا يتحقق بدون حرية الفكر والإرادة الحرّة للناس، وأن الإيمان سواءً كان شهادة التوحيد أو قبول رسالة الأنبياء، أو العمل بالتكاليف والوظائف أو المعرفة الفلسفية أو ما يطلق عليه بالتجربة الدينية القلبية في مواجهة الأمر القدسي، ففي كل هذه الصور لابد أن يتحرر الفكر من الجوازم التقليدية والقيود الوراثية والأعراف الإجتماعية وتنطلق إرادة الإنسان من ذاته الحقيقية، فالإيمان على أيّة حال إنما هو ((اختيار الإنسان بكل وجوده)) أذْ إنّ هذه الحقيقة الواقعية يجب أن تتخلص من جميع الأطر الإجتماعية والسياسية ولا يمكن أن تتحقق في أيّ نسيج حكومي أو بإعمال عنصر القوة في النظام السياسي، لأنّ حرّية الفكر وحرّية الإرادة ليست حقيقة يمكنها أن تتحقق في أي نظام إجتماعي أو سياسي. إنّ حرّية الفكر والإرادة تتلائم مع الحقائق الموجودة على أرض الواقع السياسي والإجتماعي فتكون متلائمة مع واقع سياسي وإجتماعي معيّن وغير متلائمة مع آخر، وهذه الحريات يمكنها

أن تنعدم ضمن شكلٍ خاص من الحكومة والنظام السياسي ويمكنها أن تنمو وتزدهر في ظل نظامٍ آخر، فلا تتلائم حرية الفكر والإرادة مع كل أنواع الحكومات والوظائف السياسية، لأن سنخ الأعمال الحكومية ونمط ممارساتها في المجتمع يمكن أن يؤدي إلى انعدام هذه الحريات ويمكن أن يساعد على ترشيدها وتقويتها. وبمقدار ما يعيش الإنسان حالة الحرية في الخارج، أي يعيش مجتمعاً سالماً تكون فيه الأمور السياسية والحكومية متلائمة مع حرية الفكر والإرادة، فإن ذلك يعتبر شرطاً قطعيّاً لتحقيق الإرادة الباطنية، أي الحرية في الفكر والأرادة. ولا يمكن في أي نظام إجتماعي وسياسي يكبت الحريات ويصادر الحقوق أن يعيش فيه الانسان حرية الفكر والإرادة. وبلا شك أن المجتمعات المتمدنة ونصف المتمدنة في هذا العصر قد جعلت من الحريات والحقوق وتوزيع القدرة السياسية وتحريرها وانتقالها بصورة سلمية إلى أطرافٍ أخرى وبدون الإستعانة بالعنف والقوة القهرية أمراً ممكناً ومن اللوازم الضرورية للحياة الإجتماعية المطلوبة للإنسان. وتكون نتيجة هذا التحليل أنّ منطق الإيمان يستوجب أن يتحرك المؤمنون في خط تحقيق الواقع السياسي والإجتماعي الذي يمكّنهم من ترشيد إيمانهم وتحقيق شروط هذا الإيمان بحرية كاملة لكي يعيشوا الإيمان الخالص بصورة أفضل. كما إن مثل هذا المجتمع أفضل قطعاً من المجتمع الاستبدادي والتوتاليتاري، وهذا هو المعيار الفاصل بين أنماط النظم السياسية والإجتماعية كما إنه المعيار الأفضل في استجلاء الرؤية الإيمانية. وفي رأينا أن أهم معيار يمكن اتّخاذه في المسائل المتعلقة بأمر السياسة والحكومة بالنسبة إلى رجال الدين والإجتهاد الفقهي ومنهج تفسير الكتاب والسنّة هو هذا المعيار، وقد أكّدتُ في كتاب ((هرمونوتيك الكتاب والسنّة)) أنه ينبغي على علماء الدين في كل عصر أن لا يغفلوا عن هذا المعيار الأساسي في وضْع المناهج الفقهية. ومن دون هذا المعيار النابع من جوهر الإيمان والذي يتيح للإنسان أن يعيش حالة الإيمان

الخالص فإن كل خطوة في طريق تحقيق النظام السياسي ستنتهي إلى وادي الحيرة والضلال. إن الإحتمالات الواردة في دائرة النظام السياسي وتطبيقه على الأصول والمبادئ الدينية من دون الأخذ بهذا المعيار الواضح سوف لا تكون قادرة على أن تكون حجة فيما بين الإنسان وبين الله تعالى، لاسيما وأنّ حيازة وتحصيل هذه الحجة ترتبط بجوهر الإيمان ونسبته إلى الواقع السياسي والإجتماعي. ضرورة نقد الدين الأمر الآخر هو أن جوهر الإيمان عبارة عن اختيار واعٍ حُرّ لا يمكن أن يتحقق بالتلقين أو وسائل الإعلام ولا يمكن تحديده وصياغته من خلال كبت الحريات وحظر النقد للأفكار والنظريات الدينية الموجودة في الوسط الديني. فالإيمان ليس أيديولوجية لكي يمكن تعميقه وترسيخه في ذهنية الجمهور من خلال أدوات الخطاب الأيديولوجي، وقد ذكرت في كتاب ((هرمونوتيك الكتاب والسنّة)) حول ضرورة النقد الحر والبحث في جذرور العقائد والأفكار الإيمانية وأن استمرار الإيمان الواقعي في المجتمع إنما يكون ممكناً إذا لم يفقد الإيمان هويته في الاختيار الحُرّ والواعي للإنسان المؤمن، والإيمان إنّما يبقى على هذه الصورة من الاختيار الحُرّ إذا استمرت عملية الحوار والنقاش المعقول والمنطقي بين الخطاب الديني وسائر أنواع العقائد والأفكار الأخرى بحيث يستطيع المؤمنون تجديد خطابهم بصورة مستمرّة كما هو الحال في قضايا العلم والفلسفة وأمثال ذلك. وعلى المؤمنين التحرّك نحو إيجاد صيغ جديدة من الخطاب الديني وطرحها على مائدة البحث والنقاش، لأن الحركة التجريدية لا يمكن أن تحدث بدون نقد جدّي للدين والتديّن والإيمان في المجتمع، فالنقد الخارجي للدين يساعد على إثارة النقد الداخلي للدين، وما نشاهده في القرن الأخير من توجيه نقد للدين من قبل المفكرين، يساعد على إلقاء الأضواء على معنى الإيمان الخالص لدى المؤمنين. إن ما ذكره فويرباخ وماركس من نقد الدين والإيمان إنما يساعد المؤمنين على إدراك ماهية إيمانهم والتعرّف على

تفاصيله الدقيقة، فهذه الإنتقادات أوضحت كيف أن المصالح الإجتماعية الطبقية يمكنها أن تبرز في أجواء المجتمع بعنوان الدين ويكفي أن سيكولوجية الإنسان وآماله وطموحاته يمكنها أن تخلق إلهاً موهوماً للإنسان. هذه الإنتقادات ساعدت كثيراً في عملية تفكيك الإيمان عن غير الإيمان، والتوحيد عن الشرك. وطبعاً إنّ أكثر الناس وخاصّة العوام يخافون من توجيه مثل هذا النقد للدين لأنّ مثل هذا النقد بإمكانه أن يلحق الضرر بالإيمان التقليدي المرتبط بالمصالح الفردية والإجتماعية للمتدين، فالمجتمع المطلوب بالنسبة للمؤمنين ليس هو المجتمع الفارغ من نقد الدين والإيمان، ومنع أي مقالة أوكتاب ضد الدين والإيمان والوقوف ضدّ أيّ حديث يوجّه كلمات انتقادية للمفاهيم الدينية. مثل هذا المجتمع الموحّد في الظاهر إنما يعكس الجمود والجهل والتقليد في الواقع، وبذلك يفقد الإيمان مضمونه الخالص ويخرج من دائرة الإختيار الواعي والإختيار الحر. في مثل هذا المجتمع سوف تتقاطع المصالح المختلفة للفئات والطبقات المقتدرة بصورة إيمان ودين، وستؤدي إلى مشاكل كثيرة، فالناس قد يتحركون في علاقتهم مع الآخرين من موقع العداوة والبغضاء بدافع المصالح الدنيوية والمنافع الشخصية ولكنهم يتصورون إن ذلك إنما هو في سبيل الله، وحينئذٍ سيكون الحب والبغض عاملاً مهمّاً في تأمين منافع طبقة معيّنة والقضاء على منافع طبقة أخرى، وكل ذلك يكون بوهم أن هذا الحب والبغض هو خالص لله، وهنا ستظهر قوى الإنحراف وتعمل على تضييع حقوق الأفراد والحريات والعدالة الإجتماعية من خلال التلفع بالدين وارتداء لباس القداسة الدينية بحيث يتوهم الناس أنّ هذه القوى والحكومات منصوبة من قبل الله تعالى، والنتيجة هي إيجاد جو فكري ملوّث تتحكّم فيه الروابط العاطفية بين الأفراد وليس العقلية، وكل ذلك يكتسب مشروعيته من صبغة الدين والإيمان الذي سيحلّ محل الإيمان الواقعي. وبذلك يتم تفريغ المجتمع من الإيمان

الواقعي، وإبقاء الإيمان السطحي أو الشكلي الذي لا يُغني ولا يسمن من جوع. ومن أجل أن تتضح حقيقة ما يجري باسم الدين والإيمان في المجتمع نتساءل: هل إن هذه الأمور التي تظهر بلباس الدين والإيمان، هي رغبة خالصة وتحرّك سليم في خط الإيمان والمسؤولية والانفتاح على الله تعالى؟ إن نقد الدين والإيمان ونقد المنظّمات الدينية وعلماء الدين يعتبر ضرورة من ضروريات الحياة الإيمانية، ويجب على المؤمنين أن يتحركوا على مستوى توجيه النقد للدين وترشيده في الوسط الاجتماعي، ويجب عليهم أن يفسحوا المجال للآخرين ليتعرفوا على الدين والعمل الديني من خلال نقد الآخرين لمعارفهم وأعمالهم، وبذلك يمكنهم العمل على تحسين هذه المعارف من خلال هذا النقد ووصولاً لإصلاح أعمالهم ونيّاتهم وأفكارهم. في المجتمع الإيماني لا ينبغي أن توضع خطوط حمراء أمام المنتقدين فلا يصحّ أنُ يقال لهم: أنه يسمح لكم النقد في هذه الجهة ولا يُسمح لكم في أخرى، يجب أن يشعر المنتقدون بالحرية الكاملة ومن دون خطوط حمراء في دائرة النقد، والشخص المؤمن عندما يقف حائراً أمام النقد يشعر بجدية المسألة وخطورة الموقف لاسيما اذا شعر أنّ جوهر الإيمان الذي يتمتع به ويحافظ عليه يقف عاجزاً عن الصمود أمام هذا النقد، بمعنى كيف يمكن للإنسان المؤمن أن يحافظ على معقوليته وجاذبيته وهو يكتشف إيمانه من جديد؟ أجلْ، إذا تصوّرنا أنّ الإيمان هو ظاهرة تتضمّن بعض المعارف والإعتقادات الثابتة دائماً يحق لنا أن نضطرب ويصيبنا القلق من جراء النقد الموجّه إلى هذه المعارف، ولكن الإيمان ليس كذلك، فالإنسان المؤمن يمكنه أن يكتشف معارفه الإعتقادية ويُجدّد إيمانه دائماً، فالتصور العرفاني لله تعالى غير التصور الفلسفي لله، وتصور الفلاسفة عن مفهوم الحقيقة المطلقة غير تصور المتكلّمين، وهكذا سائر أفراد المجتمع، فهذه المعارف والإعتقادات تختلف فيما بينها اختلافاً جذرياً وأساسياً، فعلى هذا الأساس فإن مضمون المعرفة الإيمانية غير

ثابت وينبغي اختيار مضمون الإيمان دائماً، فالإيمان يتعرض دائماً للزيادة والنقيصة وتغيير الشكل. ولهذا فإن الإنسان المؤمن قد يتعرض لصدمة وإحباط في إيمانه، ولهذا يجب عليه أن يستمر في عملية الإختيار لينقذ نفسه دائماً من دوامة الخطر ومنزلقات الاعتقاد المنحرف. إذن فمن يتصور أنه قد أحاط بجميع الحقائق ويجب على الجميع أن يفكروا مثل تفكيره ويعتقد بمثل اعتقاده ولا ينبغي لأحد أن يوجّه إليه وإلى معارفه تساؤلات وإشكالات من موقع النقد فهو غارق في بحر الوهم وربما الأنانية والسذاجة. ومن هنا ينبغي التمييز والتفكيك بين قضيتين: القضية الأولى: أن الإنسان المؤمن ينبغي أن يتحرك في دائرة الأفكار والحالات والأعمال والسلوكيات في خط الإيمان ويقوم بوزنها بالمعايير الدينية والإيمانية وإلاّ فلا معنى لكونه مؤمناً. القضية الثانية: أن يتحرك بعض أفراد التيار الأصولي من موقع التضييق والتكفير وإقصاء المفكرين الآخرين من ميدان العمل الأجتماعي وهتك شخصيتهم وسحق كرامتهم لمجرد أنهم يفكّرون بنحو آخر، وكل ذلك يتم باسم الإسلام والدين. الدين لا يقوم على العنف والاستبداد القضية الثانية تختلف تماماً عن القضية الأولى. فالقضية الأولى لا إشكال في صحتها ومعقوليتها ولكن القضية الثانية خاطئة تماماً وغير عملية، فلا يمكن تحقيق المجتمع الديني في جميع أبعاده باستخدام أدوات العنف والقهر، فقد يكون لدينا إيمان حقيقي واختيار للدين، ولكن لا يمكن أن يكون لدينا علم وفلسفة وفن وصناعة وحضارة صحيحة وحقيقية. إنّ القوة والعنف آفة الإيمان ولا يمكن أن يقوم الإيمان على أساس القوة، وإن المجتمع الذي يقوم على دعامة الإستبداد والعنف لا يوجد فيه مجال للعقل والإيمان، إذْ إن القوة يجب أن تواجه بمثلها، ولا علاقة لها بالعقل والمنطق والإيمان، والقوة تريد صبغ جميع الأمور بمثلها والعمل على مسخها، وعليه فإن المجتمع الذي يعيش الاستبداد هو أبعد ما يكون عن المجتمع الديني والإيماني. المعارف البشرية غير

مقدّسة من جهة أخرى إنّ ما يطرحه علماء الدين من معارف وتعاليم دينية إنّما هي معارف بشرية لأن علماء الدين هم من البشر ويفهمون دعوة الأنبياء والوحي من خلال المعايير البشرية، ولكنّ أقوال علماء الدين وسلوكياتهم إذا كانت نابعة من الإيمان الخالص وكانوا يسيرون في خط العلاقة مع الله والرسالة والمسؤولية فحينئذٍ سيكونون مقدسين في نظر المؤمنين، ولكن معنى القداسة هنا هو أن المؤمنين يحترمون العلوم والمعارف الدينية فيما لا يتعاملون بذلك مع العلوم والمعارف الدنيوية. وهذا الإحترام للعلوم الدينية وعلماء الدين هو عمل اختياري كالإيمان ويجب أن يبقى كذلك دائماً، كما إنّ حرمة العلوم الدينية ورجال الدين اختيارية، أو إنها يجب أن تبقى كذلك دائماً. وكذلك فإن حرمة العلوم الدينية ورجال الدين ليست شيئاً يمكن إلقاؤه إلى الناس من خلال وسائل الإعلام والتبليغات، بل يجب على المؤمن تشخيص هذه الحقيقة عن بصيرة ودراية لكي يفهم من أين يتسلم الخطاب الإلهي وكيف يتعامل معه، فالمؤمنون إذا علموا أن شخصاً معيناً يحمل الخطاب الإلهي فإنهم سيحترمونه ويقدسونه، ولكن هذا لا يعني أن المعارف والعلوم التي يحملها علماء الدين بعيدة عن الخطأ والزلل ولا ينبغي مراجعتها أو مواجهتها من موقع النقد أو غلق باب الإجتهاد واحتكار المعرفة الدينية والاقتصار على نظرية واحدة ومنع النظريات الأخرى،لأن جميع هذه الأمور تؤدي إلى سدّ باب الإجتهاد الواقعي ومزج الإيمان بالقوة والعنف، وهذا لا يصب في مصلحة العلم ولا في مصلحة الدين ولا في مصلحة الإيمان. يجب على المؤمنين أن يعيشوا أجواء النقد والتقييم لإيمانهم دائماً، لعل ذلك يمكّنهم من تشخيص مواقع الخلوص ومواقع الخلل، ثم معرفة مَن مِن أهل الدين يتحرك في دعوته من موقع الإخلاص للدين والإيمان، ومن منهم يتحرك بعيداً عن هذا الخط. الحجب والعلاقة مع الله إن البحوث المذكورة آنفاً يمكن أن تثير السؤال التالي: يمكن للمؤمنين أن يوفروا الحرية والإختيار

الحر للإيمان في المجتمع الديني ليحققوا لأنفسهم الحرية الباطنية في عملية الإختيار، ولكن ما هو المقدار الممكن لتحقيق المرونة في السنن والقوانين الدينية لتحقيق هذه الغاية؟ عند الجواب على هذا السؤال لابدّ أن ندرك ضرورة الإحتفاظ بحيوية التجربة التوحيدية القلبية ولزوم انسجامها مع قواعد وقوانين الشريعة المقدّسة، ومنها التوحيد بمعنى السلوك النظري والعملي للتغلب على الحجب الأربعة التي تمثّل مصدر الشقاء والألم للإنسان في هذا العالم وهي: . حجاب التاريخ حجاب المجتمع حجاب البدن حجاب الطبيعة. وهناك حجب أخرى يمكن أن يلمسها الإنسان من خلال التجربة العرفانية وكلمات العرفاء الذين عبّروا عن هذه الحجب بكلمة السجن. إن ((القرآن والسنّة)) هما مجموعة من النصوص الوحيانية التي تبيّن حركة الإنسان وأهدافه في سلوكه التوحيدي، وهذه النصوص تعمل على الإجابة عن الأسئلة وعلامات الإستفهام التي تواجه الإنسان في سلوكه النظري والعملي، وعلى هذا الأساس فالعلاقة التي تربط الإنسان بهذه المجموعة من النصوص هي بعينها التي تحدّد علاقة الإنسان بفهم المعنى والمصير النهائي لذاته، ومن ثم طريق الفلاح في محضر الله تعالى. إمضاء بعض الأحكام القَبَلية في مجتمع المدينة إنّ الدراسات التاريخية تبين بوضوح إنّ النبي الأكرم كان قبل البعثة وكذلك أفراد المجتمع في الحجاز ((مكّة والمدينة)) كانوا يعيشون في علاقاتهم العائلية وروابطهم الإجتماعية في إطار ابتدائي لم يتضمن شكلاً بسيطاً من أشكال الحكومة والقضاء والعقوبات وأمثال ذلك، وهذه الأنماط والأطر بقيت في الغالب بعد ظهور الإسلام أيضاً. إن مداخلات القرآن والسنّة في صياغة الروابط العائلية والإجتماعية في ميدان الحكومة والقضاء وأمثال ذلك لا تمثّل صياغة قوانين في هذا المجال، لأنّ مثل هذه القوانين كانت موجودة في ذلك المجتمع وكان الناس يعيشون في علاقاتهم هذه القوانين، ولكن هذه المداخلات كانت على مستوى المنع فقط، أي منع ما

يخالف الأخلاق والكرامة الإنسانية والعدالة ومنْع ما يمثّل حجر عثرة في طريق السلوك التوحيدي والمعنوي. إنّ منطق القرآن والسنّة يقوم على أساس أن السلوك المعنوي للإنسان لا ينسجم مع مختلف النظم الإجتماعية والقيم الأخلاقية، فالقوانين والعادات والأعراف الموجودة في مجتمعٍ معين يمكنها العمل على تيسير أو تعسير السلوك المعنوي لأفراد المجتمع، ومن هنا فإن مداخلات الكتاب والسنّة تواجه كثيراً من المحدوديات، والنبي الأكرم (ص) بصفته مصلحاً معنوياً له هدف إصلاحي أو عملية إصلاحية جاءت لمواجهة تلك الأطر الأربعة التي تحدّ من فاعلية الإصلاح الثقافي والإجتماعي، فوجد نفسه مضطراً إلى العمل ضمن هذه الأطر ((الواقعيات، القابليات، الضرورات، الإمكانات)) وفي غير هذه الصورة فإن عملية الإصلاح ربما تكون غير ممكنة وغير مقبولة أساساً. وهذا هو معنى إمضاء بعض الأحكام القَبَلية في باب المعاملات والسياسات من قبل الشارع، حيث يمكن استنتاج هذه الحقيقة ممّا تقدّم بيانه، وهي أن العلاقات العائلية، الروابط الإجتماعية، الحكومة، القضاء، العقوبات والمعاملات وأمثال ذلك التي وردت في الكتاب والسنّة على شكل إمضاءات للواقع الموجود في المجتمع العربي، وما ورد في هذه المحاور من قوانين وإصلاحات وحقوق لا يمثّل قوانين خالدة أو نسقاً سياسياً خاصاً بالإسلام، ففي هذه الإمضاءات نرى ما هو ثابت وخالد مثل ((الأصول والقيم الأساسية))، أي أن هدف الإصلاحات والتعديلات الواردة في الكتاب والسنّة ومداخلات النصوص تستمد وتستلهم مقوماتها من تلك الأصول والقيم الإنسانية، وهذه الأصول المعيارية ليست أموراً مستقلة بذاتها بل هي من ضرورات السلوك التوحيدي للإنسان حيث تسترفد اعتبارها من ضرورات هذا السلوك التكاملي والمعنوي. وعلى هذا الأساس فإنّ الأصل في مداخلات الكتاب والسنّة في الموارد المذكورة إنّما هو بهدف إيجاد إصلاح وتعديل، ولكن في إطار المحدوديات

الأربعة، وهذا لايدلّ على إمضاء قانون أو مادّة أو عرف إجتماعي بواسطة النصوص الدينية، وأنّ هذه الظاهرة الإجتماعية مورد قبول الكتاب والسنّة أيضاً، وعلى سبيل المثال فإن ((نظام الرقّ)) يمكن أن يكون شاهداً بارزاً على هذا الموضوع، حيث كان نظام الرقّ يمثل واقعاً اجتماعياً في الحجاز ولم تتحرك النصوص الدينية لتغيير هذا الواقع (رغم إدخال بعض الإصلاحات عليه) ولكننا لا نجد شخصاً في هذا العصر يقول بلزوم استمرار ذلك الواقع الإجتماعي لأنه مورد قبول الكتاب والسنّة، أي إنّ عدم تغيير ذلك الواقع لا يمكن أن نستنتج منه وجود أساس أصولي له. ومن هنا يتضح لنا أنّ من اللازم إيجاد قوانين ومؤسّسات في كل عصر تأخذ على عاتقها صياغة العلاقات والروابط الحقوقية في العائلة والمجتمع والحكومة والقضاء والمعاملات وأمثال ذلك، ومطابقة هذه القوانين والمقررات مع معيار انسجامها أو عدم انسجامها مع إمكانية السلوك التوحيدي والإيماني لأفراد المجتمع. وهنا يمكن القول باختصار: إذا ثبت من خلال الدراسات والتحقيقات للمفكرين الإسلاميين وجود بعض القوانين والأعراف في تراثنا الديني كانت موجودة في المجتمع العربي قبل الإسلام، ثم دخلت إلى المجتمع الإسلامي وأُقرّت من قبل النصوص الدينية لكونها متناسبة مع المحدوديات والأطر الأربعة في عصر البعثة ثم بُنيت عليها لبنات فوقية وفروع فقهية في المجتمعات السابقة، ولكنّ هذه القوانين والأعراف تمثّل في هذا العصر عائقاً كبيراً ضد السلوك التوحيدي والمعنوي للناس، فإنه لا ينبغي التردّد في ضرورة تغيير هذه القوانين والمقررات وإصلاحها. فمن الممكن أن تكون بعض القوانين والمقررات الشرعية والعرفية في مجتمع معين وبسبب حدوث تعقيدات كثيرة في واقع النظام الإجتماعي والثقافي والعاطفي لأفراد ذلك المجتمع معوّقة لطريق الإيمان والإستقامة والأخلاق بحيث يكون هذا الإيمان والإنفتاح على الله غير ممكن أو صعباً للغاية، وربما تكون القيم والأصول الحقّة في

هذا المجتمع مهددة بالإضمحلال والزوال، ففي مثل هذه الموارد يجب التحرك على مستوى إصلاح وتعديل هذه القوانين والأحكام وتغييرها كما بدأ النبي حركته الإصلاحية بذلك. وهذه العملية الإصلاحية يمكنها أن تطال جميع أبواب المعاملات، نظام الأسرة، الحكومة والقضاء، والحدود، والقصاص، والديات، وأمثال ذلك، وهذا الإقدام العملي ليس فقط لا يؤدّي إلى تغيير القانون الإلهي الخالد (لأنّ القانون الإلهي الخالد هو عبارة عن تلكم الأصول القيمية النابعة من حقّانية السلوك التوحيدي إلى الله والذي يجب أن تكون القوانين منطبقة عليه). بل هو عين السعي الضروري نحو حفظ القيم والأصول الإلهية الخالدة وإدامة حركة السلوك التوحيدي إلى الله. أمّا الملاك الشرعي في عملية التغيير هذه وإصلاح وتعديل الأحكام والقوانين بهدف رفع الموانع الإجتماعية التي تحول دون السلوك التوحيدي فيمكن استنباطه من الكتاب والسنّة، أي أن النصوص الدينية هي التي عملت على إصلاح وتعديل الوضع الإجتماعي في صدر الإسلام وجعلت من ذلك سنّة إلهية. وفي هذا الموضوع لا ينبغي الشكّ أو التردّد أيضاً في أنّ معرفة الواقعيات ومعطيات القوانين والطقوس والأعراف في المجتمعات الجديدة والمعقّدة جعلت معرفة إنسجام أو عدم إنسجام هذه القوانين والأعراف مع موضوع السلوك التوحيدي والتجربة الدينية خارج قدرة علم الأصول أو الفقه أو الفلسفة والكلام أو العرفان، فهذه العلوم يمكنها أن تمدّ يد العون إلى جانب العلوم الأخرى التي اكتسبها الإنسان بالتجربة في عملية السلوك التوحيدي والإيماني، أمّا المعرفة محل البحث التي تفضي إلى معرفة سلبية أو إيجابية القوانين والأعراف على سلوك الإنسان المعنوي والتوحيدي فانها تحتاج إلى معرفة كبيرة وإطّلاع واسع على العلوم الإنسانية والإجتماعية من جهة، وعلى المدركات والتصديقات العلمية والتجريبية للبشرية من جهة أخرى. فمثلاً أنّ ضرورة التنمية الإقتصادية والثقافية ليس لها مبدأ أساسي في الكتاب والسنّة ولا في العلوم

الإسلامية في تراثنا الديني بل من المسائل المستحدثة، والتنمية هي هدف إجتماعي حيث يجد أفراد المجتمع حاجّة وضرورة إليها ويتحركون بكامل إرادتهم الحرّة لتحقيقها (ومن المعلوم أنّ التنمية تعد ضرورة للمجتمعات الحديثة)، وهنا يمكن إدراج مداخلة الكتاب والسنّة في أمر التنمية في المجتمعات الإسلامية، أي يمكن إدراج ذلك ضمن الأهداف القيمية النهائية للتنمية وأنّها لا ينبغي أن تكون مغايرة لتلك الأصول والقيم الواردة في الكتاب والسنّة علماً بأن جميع برامج التنفيذ يمكن أن تؤخذ من العلوم الجديدة، أمّا علم الفقه فلا يمكنه أن يطرح برنامجاً لهذا الموضوع، وهذا العلم ((الفقه)) لا يمكنه توضيح الواقعيات الموجودة في المجتمع ولا يمكنه تغيير البرامج الموضوعة لها. ومضافاً إلى تلك الأصول الكلّية القيّمة فإن الأحكام الشرعية والفقهية من الحلال والحرام يمكنها أن تؤكّد كيفية صياغة برنامج التنيمة الإقتصادية والإجتماعية العمل على ترشيد المسيرة وتحقيق الهداية، وممارسة السلوك التوحيدي الذي يستشعر الرقابة الإلهية، ويستحضر الوعد الإلهي والعدالة الإلهية في العقاب والثواب.

قراءة في البلورالية الدينية او الصراطات المستقيمة

بقلم: عبد الكريم سروش ترجمة: أحمد القبانجي

تعني اطروحة البلورالية: الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية، والبلورالية، أي التعددية، بالشكل الموجود حالياً تعد من نتاجات الحضارة الجديدة وتبحث في مجالين مهمين: «أحدهما» في مجال الأديان والثقافات، والآخر في المجال الاجتماعي. فهناك بلورالية في المعرفة الدينية وبلورالية في المجتمع، أي الدين البلورالي والمجتمع البلورالي، كما أنه يوجد هناك ارتباط وثيق بينهما،

بمعنى أنّ الأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني، لا يمكنهم التنكّر لمقولة التعددية الاجتماعية. ويمكن الحديث عن التعددية من خلال بيان الأسباب والعلل، وكذلك من خلال بيان الأدلة والبراهين، بمعنى أننا بامكاننا توضيح السبب في اختيار بعض المجتمعات البشرية للمنهج البلورالي في تدبير وإدارة الأُمور الاجتماعية والسياسية، وكذلك يمكننا توضيح حقانية أو بطلان هذا الرأي من خلال الاستدلال العقلي. وأجد من الضروري قبل البحث في البلورالية الاجتماعية بيان بعض الملاحظات في مورد البلورالية الثقافية والدينية ثمّ محاولة تطبيقها على الميدان الاجتماعي. ورغم أن فكرة البلورالية أو التعددية تبدو جديدة من حيث اللفظ، إلاّأنها تمتد في أعماق تاريخ الفكر البشري، ليس على مستوى تاريخ الفكر الإسلامي فحسب بل تمتد جذورها في التاريخ الفكري للبشرية أيضاً، ومن الطبيعي أن يحظى الطابع الإسلامي في هذه الأطروحة بالنسبة لنا بجاذبية أكبر، ولذلك أسعى إلى تركيز الكلام على هذه الزاوية، واختار من الثقافة العامة عنصر الدين وأسلّط الضوء عليه بشكل خاص. تعتمد اطروحة «التعددية الدينية» في الأصل على دعامتين: «إحداهما» التنوع في الأفهام بالنسبة للمتون الدينية، و«الأُخرى» التنوع في تفسيرنا للتجارب الدينية، «وهناك مرتكزات أُخرى للتعددية سنذكرها لاحقاً». إنّ الناس يحتاجون في مواجهتهم للكتب المقدسة وكذلك في مواجهتهم للأمر المتعالي والذات المقدسة إلى تفسير وبيان، وإزالة ستار الابهام عن المتن الصامت أو التجربة الدينية الخام واستنطاقها; هذا الاكتشاف والاستنطاق لا يكون على شكل واحد بل يتميز بالتنوع والتعدد، وهذا هو السبب في ولادة البلورالية والتعددية في داخل الدين وخارجه. مباني التعددية الدينية: المبنى الأول: لقد سعيت في كتابي «نظرية القبض والبسط» لتوضيح السرّ في تكثّر وتنوع الفهم الديني وبيان عملية هذا التنوع. اجمالاً كان حديثنا في نظرية القبض والبسط

هو أنّ فهمنا للمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً فحسب بل سيالاً أيضاً، والسرّ في ذلك أنّ النصّ صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواءً في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النصّ والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة، وبما أنه لا يوجد تفسير من دون الاعتماد على التوقعات والأسئلة والفروضات المسبقة، وبما أنّ هذه التوقعات والفروضات المسبقة مستوحاة من خارج الدين، وبما أنّ الفضاء المعرفي خارج الدين متغير وسيّال، كما أنّ العلوم البشرية والفلسفة ومعطيات الحضارة الإنسانية تزداد وتتراكم وتتغير باستمرار، فلهذا كله كانت التفاسير المترتبة على هذه الأسئلة والتوقعات والفروضات المسبقة متنوعة ومتغيرة. هذا هو مجمل ما ورد في نظرية القبض والبسط. وسواءً كنت تعتقد بهذه الآلية الخاصة أو لا تعتقد بها، فإنه لا يمكنك إنكار أن القرآن الكريم وأحاديث النبي تحتمل تفاسير متعددة، وكما ورد في الروايات أنّ الكلام الإلهي ذو بطون بحيث إننا إذا كشفنا الطبقة أو القشرة الأُولى في معنى النص لظهرت لنا طبقة أُخرى من المعنى، وأحد الأسباب الكامنة في هذه الظاهرة هو أنّ الواقع يتضمن التعدد في باطنه، وبما أنّ الكلام يحكي عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعدداً بالتبع. وهذا المعنى لا يختصّ بالكلام الإلهي، فعندما نقرأ في مكتوبات عظماء الأدباء والشخصيات العلمية والأدبية فاننا سوف نصطدم بنفس هذه الظاهرة وسنجد أنّ كلامهم ذو بطون ويحتمل وجوهاً متعددة. هذه الظاهرة هي التي تحفظ للنصّ طراوته وتضمن خلوده. إن رأسمال الأديان يتمثل في هذه العبارات النافذة إلى القلب والعميقة في المعنى والأبدية على مستوى الزمان بحيث إنها تمنح كلّ شخص يقرأها مضموناً جديداً، ولولا ذلك لفرغت من محتواها وتلاشت. وهناك روايات عديدة تشير إلى أنّ للقرآن سبعاً أو

سبعين بطناً، وهناك روايات تشير إلى أن بعض آيات القرآن نزلت لأقوام متعمقين سيأتون في آخر الزمان، إنّ تاريخ تفسير النصوص، سواءً في دائرة الفكر الإسلامي أو في دائره الأديان الأُخرى، يشير إلى التفاوت الكبير في استنتاج البشر من الكلام المقدس، وقد ورد في الروايات أنه «ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» بمعنى أنّ الحامل للعلوم الدينية ربّما لا يعلم ما يحمله من جواهر في المعارف، فهو قد تعلّم بعض الكلمات وحفظ بعض الروايات وحملها إلى شخص آخر يفهمها بصورة أفضل من الأوّل، هذا كلّه يعني إمكانية وجود مراتب مختلفة للكلام الواحد، وبالتالي وجود بطون كثيرة لابدّ من الكشف عنها والتحقيق فيها. ولذلك نحن نعيش التعددية في عالم التفسير دائماً، أي أننا قبلنا بالتعددية في هذا المجال ولم نعترف لأيّ مفسّر أو شارح بأنه خاتم المفسرين أو خاتم الشارحين، وهذا يمثل عين حيوية الدين ووعينا العلمي له. الملاحظة التي يمكن اضافتها إلى هذا الكلام، وقد أوردناها في كتاب القبض والبسط، هي أنه لا يوجد دين بدون تفسير، فالإسلام يعني تاريخ التفاسير والشروح التي صدرت عن الإسلام، والمسيحية تعني تاريخ التفاسير الذي تحدثت عن المسيحية وهكذا. وهذه التفاسير متعددة ومتنوعة دائماً وكلّ شخص لم يقبل بتفسير معين فإنّه يتركه ويتوجه إلى تفسير آخر ويأخذ به، لا أنه يقبض على التفسير الصحيح والوحيد للدين الخالص، ولا تعني المعرفة الدينية سوى مجموعة هذه التفاسير السقيمة والصحيحة، ونحن نسبح في بحر من التفاسير والأفهام للنصّ، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشريتنا وبناء أجهزتنا الادراكية من جهة أُخرى، فإنّ الإسلام السنّي يعتبر فهماً خاصّاً عن الإسلام، والإسلام الشيعي أيضاً فهم آخر عن الإسلام. هذه الأفهام وتوابعها تعتبر كلّها طبيعية ورسمية، ولا يوجد أيّ دين طيلة تاريخه بدون هذه الكثرة والتنوع في افهام اتباعه، والشاهد على ذلك تاريخ العقائد وعلم الكلام للأديان والمذاهب، غاية الأمر أنّ

أحداً لم يؤطر هذه الكثرة بإطار معرفي مدروس لأنه لم يشعر أحدٌ بجدية هذه الكثرة «الإنادراً»، فكلّ فرقة ترى لنفسها الحقّ والصواب دون غيرها وأنّ الفرق الأُخرى هي الباطل، بمعنى أنّ كلّ فرقة حينماترى بطلان التفاسير الأُخرى للدين فإنّ ذلك يعني أنها معدومة وليس لها حظّ من الوجود، فلم يتبادر إلى ذهن أحدهم أنّ لهذا التعدد والتنوع غير القابل للاجتناب في التفاسير والأفهام معنىً ومدلولاً آخر أيضاً (فلا يمكننا قبول مفهوم بأننا ولحسن الحظ على حقّ وأننا من أهل النجاة والجنّة، ومن سوء حظ الآخرين أنّهم على باطل ومن أهل الضلال وأنهم لم يفهموا الدين الحقّ وبذلك انحرفوا عن جادة الصواب فأعمالهم غير مقبولة وعاقبتهم إلى جهنم وبئس المصير). لعلّ معنى ذلك أنّ نفس هذه الكثرة مطلوبة، ولعلّ معنى الهداية أوسع ممّا نتصور، ولعلّ النجاة والسعادة الأخروية تكمن في شيء آخر وراء هذه الأفهام والانطباعات الذهنية عن الدين والمذهب، ولعلّ فهم الدين يعبّر عن حالة جماعية أيضاً كما هو الحال في الحضارة البشرية والتمدن الإنساني. إنّ كلّ فرقة تتصور أنّ الآخرين ربّما لم يكونوا مقصرين في سوء فهمهم للدين الحقّ، فهم مستضعفون فكرياً ولا ينبغي لومهم وتوبيخهم، إلاّ أننا توصلنا إلى الفهم الصحيح للدين وأصبحنا من أهل النجاة (حسب ادعائهم) ولكن بمجرد أن تنجلي قشرة هذا التوهّم ونتخلّص من فكرة الاصطفاء الإلهي والتمايز عن الآخرين يرى هذا الإنسان نفسه كسائر أفراد البشر ويجلس معهم على مائدة واحدة، فهناك تتجلّى فكرة التعددية له ويحملها محمل الجد، وسيصل إلى فهم جديد لمعنى الهداية والنجاة والسعادة والحقّ والباطل، والفهم الصحيح والسقيم، فالبلورالية في العالم الجديد ناتجة من هذه التأملات وحصيلة هذه الأفكار. أعرف أنّ البعض سيقول فوراً: ما هي النتيجة من هذا الكلام ؟ هل تريد أن نترك ما نحن عليه من الحقّ، أو نحسب أهل الضلالة والباطل من أهل الحقّ، أو نساوي بين الحقّ والباطل في معيار العقل والمنطق ؟ كلاّ، ليس

مقصودنا هذا المعنى، إنّما القصد أننا لا ينبغي أن نسأل هذه الأسئلة بل ننظر إلى كثرة الآراء وتنوع العقائد لدى أفراد البشر بمنظار آخر لنكتشف فيها روحاً أُخرى ونقرأ فيها معنىً آخر، فالحقيقة أنّ معترك الفهم الديني بمثابة ميدان مسابقة، وفي هذا الميدان هناك لاعبون كثيرون، والمسابقة لا تقوم على مشاركة شخص واحد، بل تقوم على هذه الكثرة والتعدد، وأوّل شرط فيها أن نرى هذه الكثرة ولا نتصور أنّ تفسيرنا في هذا العالم هو الحقّ الوحيد وفهمنا هو الفهم المصيب ونتحرك من موقع اخراج سائر اللاعبين من ساحة اللعب. ولا يخفى أنّ البلورالية في فهم النصّ لها مفهومٌ واضح ومدلولٌ جلي، وهو عدم وجود تفسير رسمي وواحد للدين أبداً، ولذلك لا يوجد مرجع ومفسر رسمي له بالتبع، ففي المعرفة الدينية كما هو الحال في سائر المعارف البشرية، لا يكون قول أحد حجة تعبدية على شخص آخر، ولا يوجد أيّ فهم مقدس وخارج حدود النقد، وهذا الكلام كما أنه صادق وصحيح في علم الكيمياء مثلاً، فكذلك هو في الفقه والتفسير، فكلّ إنسان يتحمل مسؤوليته على عاتقه ويحشر وحيداً أمام ربّه، فالوحدة مطلوبة مثلاً في الحاكم السياسي وليس كذلك في الحاكم الفكري والديني. المبنى الثاني: نصل إلى النوع الثاني من البلورالية الناشئة من تنوع وتعدد تفاسير التجارب الدينية. التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته، فكما أننا لا نمتلك ديناً غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة أو ميدان الروح، فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلّى باشكال عديدة وصور مختلفة، فتارةً بصورة رؤيا، وأُخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل احساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود. وأحياناً تشعر النفس بانقباض وظلمة، وأحياناً أُخرى بانبساط ونورانية. أحياناً يعيش العشق لمعشوق غير مرئي، وأُخرى يشعر بحضور شخص روحاني.. أحياناً الاتحاد مع شخص أو شيء، وأُخرى الانفصال عن

الذات والبقاء معلقاً في فراغ.. أحياناً إدراك سرّ معين والكشف عن مجهول، وأُخرى الشعور بالملل من التعلق بالأُمور الفانية والرغبة في الخلود والبقاء. أحياناً يعيش الإنسان حالة الانجذاب والعطش والفراغ والجمال والبهجة.. فكلّ هذه الحالات الروحية والمتغيرات النفسانية يمكنها أن تكون مصاديق التجربة الدينية مع ما بينها من تفاوت في الأبعاد، التجربة الدينية تجربة غير مألوفة وأحياناً تكون بدرجة من القوة والشدة والوضوح واليقين والبهجة بحيث إنّ الشخص لا يجد في مقابلها سوى الخضوع والخنوع والتصاغر والاعتراف بالمسكنة، ويذكر المتصوفة في تحليلهم لأسباب هذه التجارب الروحية أن السالك عندما يشرع في المجاهدة ورياضة النفس وتصفية القلب فإنّ ذلك من شأنه أن يعبر به على الملك والملكوت ويكشف له في كلّ مقام عن وقائع وأُمور تتناسب مع حاله، فأحياناً يتمثل له هذا المقام بصورة رؤيا صالحة وأُخرى يتجلّى له بشكل واقعة غيبية. على أية حال فإنّ هذه الحقيقة، وهي أنّ التجربة الروحية المتولدة من عبور السالك على الملك والملكوت بنفسها نوع من التفسير لهذه التجارب. يقال عن «ياكوب بوهمه» الذي يعد من أعاظم عرفاء أهل الكشف الألمانيين أنه لم يكن سوى اسكافياً، وفجأة وجد نفسه في أحد الأيّام وقد غمرته حالة من الإشراق فرأى جميع الأشياء نورانية تزهر بالنور المتلألىء وشاهد كنه الأشياء وحقيقتها، ومنذ ذلك الوقت أخذ يتحدث بلطائف واشارات عرفانية دقيقة، وكذلك العارف الايراني «علاء الدولة السمناني» الذي عاش في القرن السابع والثامن للهجرة وكان من جنود المغول ويقاتل في صفوفهم، وفي أحد الأيّام وبينما كان راكباً على جواده وهو يخوض المعركة بين الجنود شعر فجأة بأنّ حجاباً قد زال عن عينيه فشاهد بنور غير مألوف عالم ما بعد الطبيعة والحياة بعد الموت، وعندما انتهت المعركة بقي راكباً على جواده مبهوتاً ومذهولاً مدّة يومين، ومنذ ذلك الوقت ترك عمله في الجيش وزال بريق الدنيا من قلبه وانخرط في مسلك العرفاء

والمتصوفة. ويتحدّث المولوي «جلال الدين الرومي» أيضاً بلغة «سوريالستية» عن لزوم تناول المكنسة وإزالة الغبار عن سطح البحر، وأمّا النبي محمد (صلى الله عليه وآله) فقد وضع بين أدينا تجربة قلبية أقوى وأشد من جميع التجارب، هي تجربة المعراج. إنّ أدنى مرتبة لهذه التجارب، الرؤيا التي يعيشها الإنسان في منامه حيث ورد عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنّ الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وهذا الرقم «» يبدو غريباً وغير متعارف، لذلك نرى أنّ بعض العرفاء فسّر هذا الحديث «بأنّ مدّة نبوة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) كانت ثلاثة وعشرين سنة، وكان الوحي في بداية الأمر ولمدة ستة أشهر ينزل على شكل رؤيا صادقة، إذاً فالرؤيا الصادقة على هذا الأساس تعتبر جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة». وعلى أية حال فالاصرار على معرفة حقيقة الصوت الذي اسمعه وما هو مصدره أو على ماذا تدلّ حالة الكشف التي احسست بها في قلبي، ومن أين جاءت وبيان كلّ ذلك على شكل ألفاظ وفي قالب المفاهيم «والتي تكون متناقضة أحياناً» هو عين الورود إلى ميدان التفسير، بل إنّ نفس بيان التجارب المعنوية باللسان وصياغتها على شكل مفاهيم هو نحو من انحاء تفسيرها، وهذه التفاسير متفاوتة ومختلفة كثيراً. وعلى سبيل المثال ما نجده في مسألة وحدة الوجود، فقد كانت في البداية من كشوفات العرفاء ثمّ انعكست على شكل بيان فلسفي واثارت الكثير من السجال والشجار والنقد. إنّ كافة الأديان بدورها مسبوقة بحالة الكشف والتجربة الغيبية والقدسية والوحدانية التي عاشها الأنبياء، الذين لم يدرسوا في مدرسة أو مكتب ولم يكونوا من الكهنة والسحرة أو المجانين والمعتوهين، بل كما يقول «اقبال اللاهوري» كانوا رجالاً من أهل الباطن والكشف. وليس الأنبياء فقط كانوا يعيشون هذه الحالة القلبية، بل إن اتباعهم من أرباب السلوك ورياضة النفس كان لهم حظ من الوحي والتجربة الباطنية أيضاً. ويشير المولوي في ديوانه لهذا

المفهوم العرفاني من خلال ما يستوحيه من قوله تعالى: (وَأوحى رَبُّكَ إلى النّحلِ أَنِ اتّخِذي مِنَ الجِبالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمّا يَعرِشُونَ). حيث قال: لنفرض أنّ هذا الوحي ليس وحي الأنبياء إلاّ أنّه ليس بأقل من الوحي للنحل فعندما ورد «أوحى ربّك إلى النحل» امتلأت خلية النحل من الشهد والعسل وهكذا امتلأ العالم بنور وحي الحقّ بالشمع والعسل فحين يقول: «كرّمنا بني آدم» لا يكون وحيه هنا أقل من وحيه إلى النحل. فقد أوحى الله تعالى إلى النحل لتبني بيوتها على سفوح الجبال وبين أغصان الشجر، وكانت معطيات هذا الوحي للنحل، كما يقول «مولوي» هي صناعة العسل والشمع. هذا بالنسبة إلى النحل، وامّا بالنسبة إلى الإنسان الذي وقع موقع التكريم الإلهي كما تقول الآية الشريفة في حقّه: (وَلَقَدْ كَرَّمنا بَنِي آدمَ وَحَمَلناهُم فِي البَرِّ وَالبَحْرِ وَرَزَقناهُم مِنَ الطَّيباتِ وَفَضَّلناهُم عَلى كَثِير مِمَّنْ خَلَقنا تَفْضِيلاً) فلا يعقل أن يكون الوحي الإلهي إلى هذا الإنسان أقل شأناً من الوحي إلى النحل. أجل، فإنّ المتصوفة يرون التجربة القلبية التي يعيشها الإنسان هي عين الوحي الإلهي ولا تقلّ شيئاً عن الوحي، واطلقوا عليها عبارة «وحي القلب» من أجل تحاشي العوام، وإلاّ فكلّ التجارب عبارة عن الوحي، غاية الأمر أن الوحي ذو مراتب: فهناك مرتبة دانية ومرتبة عالية، وأحياناً يقترن مع العصمة وأُخرى لا يقترن معها، وهناك ما يختصّ بالنحل وما يختصّ بالإنسان من العرفاء والأنبياء والشعراء. فكلّها تمثل تجارب دينية وباطنية وكلّها تحتاج، كما أسلفنا، إلى تفسير وفي الحقيقة أنه لا توجد لدينا تجربة خام أو تجربة محضة، ويرى الفيلسوف البريطاني «استيس» أنّ البوذائيين رغم كونهم يفتقدون نظريات في دائرة الألوهية ولا يعبدون الله ظاهراً بل يعبدون الأوثان، إلاّ أنّهم يعيشون التجربة الإلهية في قلوبهم، أي ليس لهم نظرية عن الله، إلاّ أنّهم يمتلكون تجربة عن الله وهذه نقطة مهمة جداً، ولابدّ من الالتفات إليها في أجواء التجربة الدينية، ففي الكثير من الأحيان يعيش

الإنسان حالة من الكشف ولكنه لا يعلم حقيقة ما وجده، وكما يقول الفيض الكاشاني مخاطباً المعشوق: قلت: سأصل يوماً إلى وصالك وأحظى بقربك. فقال: انظر جيداً فلعلك قد وصلت. إنّ هذه الواقعة نفسها نجدها في تاريخ العلم وفي أجواء التجارب الطبيعية، فأحد الأبحاث الصعبة والمعقدة في تاريخ العلم هي تشخيص المكتشف للشيء، وعلى سبيل المثال من هو مكتشف الاوكسجين ؟ ومن هو مكتشف قانون الغازات ؟ ومن هو مكتشف الكوكب الفلاني ؟ يرى «توماس كوهين» وهو شخصية معروفة في هذا الميدان، أنّ المكتشف الحقيقي هو الذي يكتشف النظرية المتعلقة بالمكشوف، أي أن يعلم ماذا اكتشف، وفي غير هذه الصورة فانّ جميع الناس منذ بداية التاريخ البشري اكتشفوا الاوكسجين لانهم كانوا يتنفسون الاوكسجين دائماً، وهكذا الحال في اكتشاف النجم الفلاني الذي يراه جميع الناس ولكنهم لا يعلمون حقيقته، وهل أنّه كوكب أو من سيارات المنظومة الشمسية أو نجم سماوي يتعلق بمنظومة أُخرى ؟.. إذن لا يكفي أن يخطر الشيء في ذهنك أو على قلبك، لتكون مكتشفاً له، بل يجب أن تكون لك نظرية في هذا الشأن وتفسير للحدث أو الظاهرة، ولهذا السبب نحتاج إلى الأنبياء، كما في القصة التي يذكرها جلال الدين الرومي عن النبي موسى والراعي حيث تنطوي على هذا المعنى، فأحد وظائف الأنبياء هي تعليمنا كيفية تفسير تجاربنا الباطنية، لأنّ هذه التجارب وإن كانت تحتوي على تفاسير متعددة ومتنوعة، إلاّ انّ هذا لا يعني أنّ جميع هذه التفاسير موافقة للحقّ. إذن فالطريق الآخر لوجود ظاهرة التعدد والتنوع في الفكر الديني، هو وجود تفاسير متعددة للتجربة الواحدة. سواء قلنا إنّ التجربة الدينية أمر واحد له تفاسير مختلفة ومتنوعة، أو قلنا إنّ التجارب الدينية متنوعة ومتعددة في الأصل، على أية حال نحن نواجه التنوع الذي لا يقبل الاختزال أبداً إلى أمر واحد فيجب الاعتراف بهذا التنوع وعدم التغافل عنه، ولابدّ أن تكون لنا نظرية ورؤية معيّنة

لهذا التنوع في حدوث التجارب الدينية. العلماء المعاصرون يتحركون غالباً للكشف عن سر تنوع هذه التفاسير من خلال استخدام النظريات العلمية في باب الذهن وعلم الألسنة وآراء علماء الاجتماع والانثربولوجيا وفلسفة اللغات; يقول هؤلاء العلماء: إنّه عندما يشرع الذهن في صياغة المفهوم وتحويل التجربة إلى مفاهيم ذهنية يتم تحويل حيرة التجربة إلى التأملات الذهنية الواعية، وعندما تعكس القوالب المفهومية بظلالها على التجربة القلبية وتحاول قولبة الكشوفات غير المحددة وغير المؤطرة بإطار معين، حينذاك تبدأ عملية التفسير، ولهذا نجد بعض المسلمين مثلاً يتحدث عن شفائه من المرض في عالم الرؤيا على يد نبي الإسلام، والمسيحي يتحدّث عن شفائه كذلك على يد عيسى، لأنّ ذهن كلّ واحد من هؤلاء يرى مسبقاً رؤية خاصة تجاه أحد الأنبياء، وهكذا بالنسبة لتجربة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) عن النعيم الأخروي والبهجة المعنوية حيث ظهرت في مقام البيان بقالب «الحور العين» فلا نجد آية في القرآن تتحدث عن نساء شقراوات وعيون زرق، ومن هنا نرى العرفاء المسلمين في تحليلهم لظاهرة التعدد في الكشوفات يقولون إنّه عندما تتفاوت الرؤية لدى أهل الكشف والتجربة فإنّ حصيلة تجاربهم هذه ستكون متفاوتة ومختلفة. ويمثل كلام المولوي هنا حجة في المقام، وأنا بدوري اعتمد في هذا الباب على أعمال جلال الدين المولوي، لأنني أوّلاً: أرى أنه خاتم العرفاء، وثانياً: إنّ بيانه يمثل أحلى وأجمل بيان، وقد ذكر المولوي في ديوانه «المثنوي» مفردة «منظر» كثيراً، والمنظر هو ما نصطلح عليه بالرؤية والنظرية، ويتحدث المولوي في أحد المواضع من أشعاره عن اختلاف المنظر بشجاعة وبصراحة فائقة ويقول: من خلال المنظر يا عقل الموجود. يختلف المؤمن والمجوسي واليهود. فهنا يذكر المولوي ثلاثة أديان عالمية: الإسلام والمجوسية واليهودية، ومقصوده من المؤمن هو المسلم. فيقول إنّ اختلاف هذه الأديان الثلاثة لا يعد اختلافاً في دائرة الحقّ والباطل بل اختلافاً

في المنظر والرؤية فحسب، وليست هذه الرؤية تقتصر على الاتباع فقط بل تشمل رؤية الأنبياء، فالحقيقة واحدة ولكنّ هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا، أو يقال بتجلّي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة على ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاثة نوافذ، ولهذا قدّموا لنا ثلاثة أديان، وعلى هذا الأساس فانّ السرّ في اختلاف الأديان لا يكمن في اختلاف الظروف الاجتماعية أو التحريف الذي طرأ على الأديان واستلزم ظهور دين آخر، بل بسبب التجليات المختلفة لله تعالى في عالم الوجود، فكما أنّ عالم التكوين متنوع فكذلك عالم التشريع متنوع أيضاً. وأورد المولوي قصة العاشق البخاري في الدفتر الثالث من ديوانه المثنوي وذكر فيها مفهوم المنظر أيضاً، وفي معرض حديثه عن أجواء القبض والبسط التي يعيشها السالكون في طريق السلوك المعنوي، قال: إذا رأيت الغم فاعلم أنّ إلى جانبه العشق. وعليك النظر إلى الحوادث من ربوة دمشق. بمعنى أنه ينبغي عليك أن تنظر إلى الحوادث والحالات النفسانية من مرتفع فلو حصل لك غمّ فلا تبقى أسير هذا الغم، ولو وجدت في نفسك سروراً فلا تمكث في إطار هذا السرور، فلا تجعل نفسك أسيراً لهذه الأطر والقوالب بل عليك بالجلوس على مرتفع لترى أنّ هذا الغم يتبعه السرور وهذا القبض مقترن بالبسط، وبذلك يمكنك أن تعيش في مواجهة حالات القبض والبسط بأفضل صورة، ويمثل المولوي لذلك بالناظر من فوق ربوة دمشق، فعندما تدخل المدينة من بابها ربّما ترى النفايا والخرائب الكثيرة هناك لأنّ رؤيتك محدودة وتتصور أنّ هذه المناظر هي المدينة كلها، ولكن عندما تجلس على قُلّة أو مرتفع وترى جميع أرجاء المدينة بنظرة كلية حينئذ يمكنك أن تحكم بحكم صحيح عن هذه المدينة. إذاً فالشرط الأوّل في المنظر والرؤية هو تصحيح الناظر، والشرط اللازم لرؤية سليمة هو أن تكون للشخص عين سليمة ونظارات نظيفة. مضافاً إلى ذلك أنّ المناظر إذا اختلفت وتنوعت فانّ استنباطات الإنسان واستنتاجاته تتنوع بالتبع، فتنوع المنظر يستتبع

تنوع المنظور، وهذا المنظر ليس شيئاً آخر سوى الإنسان نفسه، هنا يجتمع النظر والناظر والمنظر في شيء واحد، وهذا هو جوهر كلام العرفاء في هذه الظاهرة، وكما يقول أحد الشعراء المعاصرين: إنّ الإنسان ليس شيئاً سوى نظر. وقد سمعتم عن قصة الفيل التي يذكرها المولوي في ديوانه، وكذلك أوردها الغزالي أيضاً في «إحياء العلوم» بأبلغ بيان حيث يخرج المولوي منها بنتيجة: إنّ العين الحسيّة مثل اليد في حاسة اللمس فحسب. واليد لا قدرة لها للوصول إلى الكل. إنّ الرؤية الحسية والتجريبية قاصرة عن الاحاطة بتمام المعلوم، كما في قصة الفيل الموجود في غرفة مظلمة، فعندما جاء بعض الأشخاص ليتحققوا عن حقيقة هذا الشيء الموجود في الغرفة لم يتمكنوا من الاحاطة بجميع المعلوم وخرجوا بنتائج متفاوتة، وهذه الحالة لا تقتصر على الرؤيا الحسية، بل الرؤيا العقلية المحضة كذلك، فما دام الإنسان يعيش في قفص البشرية فحكمه هو هذا الحكم، وكلام المولوي في الحقيقة يتلخّص في أننا جميعاً نعيش في تلك الغرفة المظلمة ولهذا لا يدرك أيّ شخص مِمّا كلّ الحقيقة كما هي، فكلّ شخص يرى الحقيقة من خلال زاوية معينة ويستنتج أوصافاً معيّنة بذلك المقدار، ويمثل المولوي لذلك تمثيلاً رائعاً عندما يقول: إنّ صوت الناي الذي ينفخ فيه العازف. إنما يخرج الصوت بمقدار الناي لا بمقدار العازف. فكلّ واحد منّا كالناي جالس على مشرعة الحقيقة، وهذه الحقيقة تروي قصتها من خلال ألستنا وأفواهنا، فلو كانت أفواهنا بمقدار عرض الفلك فانها مع ذلك تضيق عن بيان الحقيقة الكاملة. وهكذا في قصة موسى والراعي التي هي في الحقيقة عبارة عن مواجهة متكلم مع شخص عامّي يعيش تجربة دينية غير مفسرة وكما نعلم أنّ المولوي لا يقصّ علينا حكاية لمجرد الترفيه بل يستوحي منها معارف بلورالية. فيقول إنّ الراعي كان من المشبِّهة في تجربته القلبية حيث ظنّ أنّ الله تعالى كالإنسان أو كالطفل وأمثال ذلك وتصور أن لله تعالى حاجات مادية كما للإنسان ولذلك فقد

وصفه بصفات بشرية، بينما كان موسى عالماً منزهاً، ولذلك تحرك من موقع توبيخ الراعي وعاتبه بشدّة على اطلاق هذه الأوصاف البشرية على الله تعالى ونهاه عن تكرار هذه الكلمات. ولكنّ الله تعالى حكم بين هذا العالم المنزّه وذلك الراعي المشبِّه. ثمّ إنّ المولوي يبيّن هذه الحقيقة وهي أننا كلما ارتفعنا في عالم التنزيه فمع ذلك نُبتلى بشوائب التشبيه، لأننا نستوحي من قوالبنا الذهنية لوصف الله تعالى وننظر إلى الذات المقدسة من خلال رؤية خاصة لا تنفك عن وجودنا. فلا يوجد إنسان متحرر من التشبيه بصورة كاملة ويدرك كنه الذات المقدسة كما هي بتجريد تام للذهن من جميع العوارض والصفات البشرية، نعم يمكن لهذه التشبيهات أن تشتد أو تضعف في الافراد، حيث كانت غليظة جداً بالنسبة إلى الراعي، ولكن المولوي يؤكّد أننا جميعاً متورطون في أجواء التشبيه بالنسبة للذات المقدسة وقد سمح لك الشرع بالذكر المشوب بالتشبيه، لأن الله يعلم أن الإنسان غير قادر على التخلص من التشبيه بصورة كاملة. فأمرنا بالتنزيه والحركة المستمرة في هذا الخط. وبديهي أنّ كلّ مرتبة نصل إليها في مقام التنزيه لا تخلو من شائبة التشبيه، وهذا التشبيه معلول للمنظر الخاصّ والرؤية التي تؤطّر ذهن الإنسان، وكلّ إنسان هو ذلك الراعي من جهة، وموسى من جهة أُخرى، ويعتقد العرفاء أنّ هذه الحقيقة صادقة حتّى بالنسبة إلى الأنبياء الإلهيين أيضاً، فكيف بالأشخاص الذين لم يصلوا إلى مقام النبوة والعصمة ولم يحيطوا بجميع جوانب الحقيقة ولم يدركوا جميع أبعاد الواقع؟ فكلّ واحد من الأنبياء وبمقدار ما أدركه في وجدانه من حقيقة الالوهية عرضها لقومه بهذه الكيفية، فالاقتباس من هذه الحقيقة متفاوت لأنّ شخصية الأنبياء متفاوتة (تِلكَ الرُّسلُ فَضلنا بَعْضَهُم عَلى بَعض). وإذا أردنا بيان هذه الحقيقة بصورة أوضح، فلابدّ من القول: إنّ الله تعالى يتجلّى لكلّ إنسان بشكل معين، وكلّ إنسان يفسّر تجلّي الحقّ له بصورة معينة، «لا يشترط في العشق وجود الخانقاه». وأوّل

شخص غرس بذور التعددية في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلاً وأنبياء مختلفين وتجلّى لكلّ واحد منهم بمظهر خاصّ وبعث كلّ واحد منهم إلى مجتمع خاص ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كلّ واحد منهم يختلف عن الآخر. وبذلك تمّ تفعيل ظاهرة البلورالية. ورغم أنّ الأنبياء كانوا في قمّة التجربة والتفسير إلاّ أنهم كانوا يعيشون في مراتب مختلفة «وما برح لله عزت آلاؤه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم». أجل، إنّ تعدد التفاسير يمثل في الواقع وجوه متعددة للحقيقة «وبتعبير ديني معروف إن لله تعالى ألف اسم واسم» فالحقيقة لا تتمثل في مظهر واحد ولا أنها تتمتع بوجوه متعددة فحسب بل إنّ رؤية الناظرين لهذه الحقيقة بمناظر متعددة له دخل بتنوع التفاسير لها، ويشير المولوي إلى هذا المعنى بقوله: أنت لست واحداً أيها الرفيق. بل دوّامات وبحر عميق. الإنسان بدوره كذلك يتضمن أسراراً عميقة، وأعلى من الجميع خالق الإنسان الذي يكتنفه الغموض والابهام من كلّ جهة. ويستوحي الفيلسوف والمتكلم المسيحي المعاصر «جون هيك» الذي هو أحد حماة وأنصار البلورالية، هذه النقطة من تفكيك «كانت» بين الواقع «نومن» والظاهر «فلومن»، وكتب في مقالة رائعة له بعنوان «هل يعبد المسلمون والمسيحيون واليهود إلهاً واحداً ؟» حيث يشير في البداية إلى الوجه الواحد لله تعالى في هذه الشرائع السماوية، ولكنه يضيف بعد ذلك أنّ هذه الوحدة في الرؤية حصيلة النظر من بعيد، ولكن ما أن نقترب أكثر فسوف تتجلّى لنا الاختلافات بصورة أكبر وتلقى بالوحدة في عالم الظلمة. إنّ جميع هذه الأديان تعترف وتؤمن بالله تعالى خالق العالم والإنسان وهو الذي يثيب ويعاقب الناس ويحبهم ويغضب عليهم. ولكنّ الله في المسيحية عبارة عن ثلاثة أقانيم وقد تجسد في أحدها وهو ابنه المسيح الذي اختاره ليحلّ فيه من بين مخلوقاته. هذا الاله يختلف عن إله الإسلام واليهودية اختلافاً كثيراً، والإلهين

الأخرين: الله ويهوه بدورهما غير متماثلين في كلّ شيء، ففي نظر (هيك) أن إله اليهود يعيش الاهتمام الكبير ببني إسرائيل وكما يقول العهد القديم: «إنني لا أعرف من بين الأقوام والعوائل البشرية الساكنة في الأرض غيركم» هذا الإله الذي يأمر بني إسرائيل بالسكنى في بيوت ومنازل أهالي فلسطين «كنعان» وأن يحتلوا أرضهم، هذا الإله وإله المسلمين الذي يتصور (هيك) أنّه أقرب من إله اليهود بالنسبة إلى إله المسيحيين ومع ذلك فإنه يهتم بالمسلمين فقط وكأنه لا يعرف سواهم. حيث ينصرهم في حروبهم وغزواتهم ولا يفكر بفلسطين كما يفكر بأرض الجزيرة العربية. إنّ أتباع كلّ واحد من هذه الأديان يرون لأنفسهم حظوة خاصة عند الله ليست لدى الآخرين، ولكن إذا كان أتباع كلّ واحد من هذه الأديان يرون دينهم الحقّ المطلق والحقيقة المحضة ويرون أن النجاة من نصيبهم فقط دون الآخرين، ألا يعني هذا أنّ العالم يتحوّل إلى جحيم لا يطاق ؟ ونظراً إلى هذه النتيجة المؤسفة، يتحرك (جون هيك) من موقع الرؤية البعدية والانحصارية إلى الأديان بدلاً من النظرة القبلية البلورالية، فيتساءل في نفسه: هل أنّ أصدقائي من المسلمين أو اليهود مثلاً بعيدون عن رحمة الله واقعاً ؟ وهل أنّ الله لا يقبل لهم عملاً كما يقبل منّي أنا المسيحي ؟ فماذا فعلت أنا ولم يفعلوه ؟ هل أنّ عامّة المسيحيين أصدق وأفضل وأكثر التزاماً بالدين من عامة المسلمين واليهود ؟هل أنّ الصدّيقين والقِدّيسين بين المسلمين واليهود أقل من المسيحيين ؟ وهل أنّ ارتكاب المعاصي الكبيرة بين اليهود والمسلمين أكثر من المسيحيين ؟ هل أنّ تلك الأديان أولدت حضارات وثقافات أقل شأناً ؟ الحقّ والانصاف أنه لا يمكن القول بأنّ الثقافة المسيحية أفضل وأكثر ثراءً على المستوى الروحي والاخلاقي بالنسبة إلى الثقافات الدينية الأُخرى، والحقّ أنّ العلاقات التاريخية والظروف الزمانية والمكانية لكلّ واحد من هذه الأديان لا تسمح بإجراء مقارنة بين ثقافة وتاريخ هذه الأديان الثلاثة لنخرج بنتيجة تفضيل أحدها

على غيرها. نعم يمكن القول إنّ لكلّ واحد منها نقاط ضعف وقوة ومحاسن ومعايب، ففي النصوص الوحيانية المقدسة لكلّ واحد من هذه الأديان الثلاثة هناك عبارات تتضمن أنّ الإنسان ينبغي عليه أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه ويكره لهم ما يكره لها «انجيل لوقا: ،، التلمود البابلي، شبث، وصحيح مسلم: باب الإيمان: ،، وسنن الدارمي باب الرقاق، ومسند حنبل: ج ومقدمة سنن ابن ماجة». وتمتاز الديانة اليهودية بأنها كانت مولد التوحيد في الغرب وقد قدّمت للبشرية شخصيات كبيرة في جميع المجالات الثقافية والعلمية، وبالطبع فهذا لا يعني تبرئة اليهود من وصمة العار في ظلمهم للفلسطينيين حين اتيحت لهم القدرة والقوة. وتمتاز المسيحية أيضاً أنها تمكنت من ترويض مشركي أوربا ونقلهم من أجواء التوحش إلى أجواء التمدن وساهمت بالتالي في ولادة الحضارة الجديدة، ولكنها أيضاً حملت على عاتقها هذه المظلمة، وهي أنها كرّست بواعث العدوان ضد اليهود وساعدت الاستعمار الغربي في بلدان العالم الثالث. ويمتاز الإسلام أيضاً بتاريخ مشرق وتأثير ايجابي كبير على حياة ملايين البشر حيث كان منبعاً لثقافة إنسانية غنية في مساحات واسعة من العالم، وبالطبع لا يخلو الإسلام بدوره من شامة في خدّه، وهي معاقبته للمجرمين في الكثير من الدول الإسلامية بعقوبات بشعة وغير إنسانية. إنّ الحضارات الإنسانية التي افرزتها هذه الأديان الثلاثة وصعوبة قبول الحكم بالبعد عن رحمة الله في حقّ اتباع الأديان الأُخرى، وكذلك ما توصّل إليه فلاسفة المعرفة والانثربولوجيا في تحقيقاتهم لكيفية تحصيل المعرفة البشرية وتأثير المسبوقات الذهنية وايحاءات المحيط الإجتماعي في صياغة ثقافة الفرد دفعت «جون هيك» لقبول هذه الحقيقة: عباراتنا شتّى وحسنك واحد.. وكلّ إلى ذاك الجمال يشير. وقد اعتمد (جون هيك) في اطروحته هذه على مذهب «كانت» في الفصل بين الواقع والظاهر، أو بين «نومن» و«فنومن» أو بين الشيء لذاته، والشيء كما يظهر لنا.

فهناك فرق بين الذات المقدسة كما هي في الأصل وبين الذات المقدسة كما تظهر لنا، ومن ذلك ندرك أنّ ظهور الحقّ في مظاهر مختلفة وتجليات متنوعة هو السر في اختلاف الأديان وهو الدليل على حقانيتها بأجمعها، وعلى هذا الأساس يصل إلى كثرة أصيلة في دائرة الأديان. ويقول: إنّ هذه الأديان عبارة عن ظهورات وصور وتجليات لإله واحد، فلعلّ الله تعالى تجلّى لأفراد البشر بطرق متفاوتة وانحاء مختلفة. ويواصل «جون هيك» مقولته هذه ويقول: إنّ يهوه، والله، والأب السماوي للمسيحيين كلّ واحد منهم يمثل شخصية إلهية تاريخية، وفي الحقيقة إنها تمثل حصيلة مشتركة من الظهور الكلي للذات المقدسة مع تدخل القوة المصورة للإنسان في ظروف تاريخية خاصّة. ويشير جون هيك إلى صياغة المذكر في التعبير عن الله في هذه الأديان التوحيدية وعلاقة ذلك بالثقافة البشرية القديمة لدى الأقوام البدوية التي كانت تعيش ثقافة الذكورية وسيادة الرجل، وفي المقابل نجد الآلهة المؤنثة للأقوام الهندية ما قبل الآريائية حيث تتناغم هذه الرؤية مع ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية. ربّما تكون مثل هذه المدارك مفرطة في الوضعية والتعسف، إلاّ أن ذلك لا يقلل من صلابة ومعقولية موقف (جون هيك) من التعددية. فمقصوده من جميع هذه الاستدلالات اثبات هذه الحقيقة، وهي «أنه ما لم تتصالح الأديان فلا أمل بالتصالح بين أبناء البشر، ولا يمكن ايجاد صلح بين الأديان إلاّ بالتصديق بهذا المعنى والمفهوم، وهو أنّ الأديان المختلفة عبارة عن انعكاسات وتجليات لحقيقة الالوهية الواحدة». وليس من الانصاف أن لا نضيف أنّ (جون هيك) فيلسوف موحّد ولا يقبل بمقولة التثليث وتجسد الله بالمسيح، حيث يرى أنّ هذه المفاهيم عبارة عن استعارة وكناية لا أكثر ولكنّ شورى «نيقيّة» في القرن الرابع الميلادي قد أضفت عليها طابع الواقعية والحقيقة. وهكذا نرى أنّ (جون هيك) باتخاذه هذا الموقف الشجاع قد التزم بعقلانيته من موقع الوفاء لها، ومن جهة أُخرى استجاب

لنداء وجدانه في تقريره لمبدأ التعددية. المبنى الثالث: إنّ «جون هيك» يستشهد في كلماته بأبيات شعرية من ديوان جلال الدين الرومي، ونجد مثل هذه المفاهيم في أماكن متفرقة من ديوان المثنوي ومن ذلك قوله: عندما أصبح عديم الألوان أسير اللون صار موسى في صراع مع موسى وعندما تصل إلى مرتبة عديم الألوان فسوف تجد أنّ موسى متصالحاً مع فرعون. فالحرب الظاهرية يقصد منها ايجاد الحيرة للناظر. فلابدّ من العثور على الكنز في هذه الخرائب. واعلم يا سليم القلب أنّ صراع موسى مع فرعون إنّما هو من قبيل النعلين المعكوستين. إنّ هذه الأبيات تتضمن اشارة إلى ظهور المطلق في المقيّد واللامتعيّن في التعيّنات، وعديم اللون في ظواهر الألوان، ومن جهة أُخرى تكشف هذه الأبيات عن سرٍّ آخر وهذا السر بدوره يمثل دعامة أُخرى لتأييد التعددية وتصحيح مسيرة البلورالية. وهذا المفهوم عبارة عن طريقة ثالثة لفهم وهضم مقولة التعددية «إلى جانب التعدد في مقام فهم المتون الدينية وفي مقام تفسير التجارب الدينية» إنّ الحرب والنزاع بين موسى وفرعون نزاع حقيقي وجديّ من جهة، ولكن من جهة أُخرى فهو نحو من أنحاء اللعبة وبمثابة «حرب الديكة» ومن أجل ايهام أهل الظاهر، وفي النهاية إلقاء الحيرة وفسح المجال لأهل السر والباطن ليمرّوا على اشكال النزاع الدنيوي مرور الكرام وبذلك يتمكنون من العثور على الكنز في هذه الخربة التي غفل عنها أهل الظاهر المشغولون بتكريس النزاع الديني. وفي حين أنّ أهل الباطن يرون الكنز في مكان آخر، إلاّ أنّ كلّ واحد من الخصماء يتوهم أن الكنز يكمن في صراعه مع الآخر ويرى الحقّ معه وأنّ الطرف الآخر على باطل وبهذه الطريقة يبعد الله تعالى غير المحارم عن الوصول إلى الكنز لفرط غيرته على الحقيقة. هذه الرؤية تأخذ بنظر الاعتبار الجدية في النزاع بين الفرق والأديان، ولكنها تستنتج المعنى والغاية من خارج هذا النزاع لا من خلال انتصار طرف على آخر، فنتعلم من ذلك درساً آخر من

هذا التعدد والتفرق، وهو أنّ كلّ تزاحم وصراع يقع في هذا العالم فالغرض منه إخفاء سرٍّ مهم وجوهرة ثمينة، فالعارف الحافظ للسرّ لا ينبغي أن ينخدع بهذه الظواهر وعليه أن يترك الناس مشغولين بالنزاع والصراع، ليتحرك على مستوى استخراج الكنز واكتشاف الأسرار واستلام الجوهرة الثمينة: إنّ بين أهل الجبر وأهل القدر صراع مستمر. وهذا الصراع يستمر إلى المحشر يا أخي. إنهم اضاعوا الذوق في هذي الغموم.. ونقلوا ماء الحياة إلى الظلمات.. غرّد كالبلبل على الأزهار والورود.. لينشغلوا بالصوت عن عطر الورود. المبنى الرابع: وينطلق مولانا جلال الدين الرومي في مكان آخر من ديوان المثنوي من موقع تفصيل هذه الحقيقة بشكل أوضح ويتقدم خطوة إلى الأمام لإزالة ستار آخر عن مسلك التعددية ويبحث عن طريقة رابعة لتعليل الكثرة والتنوع في ظاهرة الفرق والمذاهب الدينية ويقول: إنّ الصاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب. فلا تظن سوءاً أنه وضع النعل معكوساً بلا غرض. إنّ الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أُخرى. وهذا هو السبب في التفرق سبعين بل مائة فرقة. فيفترض المولوي أنّ السبب في تفرق المذاهب وتعدد الأديان لم ينشأ من عامل التحريف ولا المؤامرة ولا دسائس المغرضين أو جعل الجاعلين أو كفر الكافرين «وبالطبع فكلّ هذه المسالك لا تخلو من تأثير في صياغة هذه الظاهرة» وبدلاً من أن يتحدث مولانا عن تراكم الضلالة على الضلالة، ذهب إلى مقولة تراكم الحقيقة على الحقيقة. فتراكم الحقائق هو السبب في ايجاد سبعين فرقة ومذهب، فالإنسان عندما يرى تراكم الحقائق فسوف يعيش أجواء الحيرة في اختيار وانتخاب حقيقة معينة، فالتنوع لا يعني حالة طارئة على حقيقة الدين بل يمثل حالة اصيلة وغير قابلة للاجتناب. ولابدّ من التركيز على هذه الحقيقة واستبدال الصورة والمنظر للحقيقة، فبدلاً من النظر إلى عالم المعنى على أساس أنّه عبارة عن خطّ واحد مستقيم ويتفرع منه مئات الخطوط المنحرفة، يجب أن ننظر إلى مجموعة الخطوط أنها

خطوط مستقيمة قد تتقاطع فيما بينها أو تتوافق، فهنا ميدان تراكم الحقائق. أليس هذا هو ما ذكره القرآن الكريم عن صراط الأنبياء بأنهم «على صراط مستقيم» بمعنى أن كلّ واحد منهم يتحرك في أحد هذه الطرق والخطوط المستقيمة لا أنّ المقصود صراط مستقيم واحد ؟ إنّ المشكلة في نظر المولوي ليست في أنّ فئات من الناس لم تدرك الحقيقة وبقيت في وادي الضلالة، بل في أنّ الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جدّاً ولذلك بقوا متحيرين بين هذه الحقائق ويعيشون عالم الجذبة وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق. هذا المعنى أشرنا إليه ببيان آخر في نظرية القبض والبسط وهو أنّ الموضوعية العينية أوسع من مقوله الحقّانية، فالشخص الذي يعلم بأن صاحبه يملك مليون تومان ولكنه يجهل بأنه استقرضها، فعلمه بهذه الحقيقة صحيح من جهة، ومن جهة أُخرى فإنّ تصوره عن ثروة صديقه وغناه غير موضوعي وغير واقعي. ومن أجل أن تبقى هندسة المعرفة وفية للواقعية والموضوعية يجب أن تتوفر على جميع الحقائق المتعلقة بها. وفي غير هذه الصورة ستخون الواقعية. وبعبارة أُخرى إذا كان الواقع بسيطاً وإذا كان الحقّ واحداً أو بضع حقائق في عالم الوجود لا غير، ولو لم تكن للواقع طبقات وأبعاد متعددة، ولو أنّ عالم الوجود لم يكن زاخراً بالأسرار والرموز، ولو أنّ جميع الحقائق والأسرار كانت قابلة للفهم والبيان بسهولة، ولو أنّ لسان البيان كان قادراً على افشاء الأسرار وتبيين الحقائق، لكان من اليسير تمييز الهداية عن الضلالة، أو الحقّ عن الباطل ولا مجال حينئذ لتبرير وجود الفرق والمذاهب بشكل معقول ومقبول، ولكن كثرة الحقائق واختلاطها فسح المجال بالضرورة لايجاد هذه الكثرة في ظاهرة الفرق والمذاهب، والسبيل الوحيد لنفي الكثرة نفي وجود الأسرار والحقائق الخفية وتبسيط الأُمور وتسطيح الواقع، وهذا بدوره يمثل عين السذاجة والسطحية. إنّ مقولة التعددية التي بحثناها لحدّ الآن يمكن تسميتها بالتعددية الأصيلة أو الايجابية لأنها تبتني على أساس

الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدديون لأننا نمتلك الشيء الكثير من المعارف، ولأنّ المتون والتجارب الدينية تحتمل تفاسير متعددة بالطبع، وبما أنّ الحقيقة ذات بطون ومليئة بالأسرار وكثيرة الأضلاع، وبما أنّ الغيره الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم، فمن هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول وليس لنا طريق آخر سوى هذا الطريق، فلا نرى أصحاب الفكر المخالف مستضعفين ومعذورين بل مقتدرين ومشكورين، وبالطبع فنحن نمنح العقل حقّه في الحوار والنقد العقلاني والجدال المنطقي ونعتبر ذلك جزءً من قضاء الله وغيرته. بيدَ أنّ البلورالية الايجابية هذه تمتد في جذورها إلى مفهوم آخر، وهو أنّ البدائل الموجودة تعد من الأنواع المتميَّزة وغير القابلة للتبديل والتحويل إلى الآخر فلا يندرج أحدها ضمن الآخر ولا تجتمع خصائص أحدها مع خصائص الآخر. فكلّ واحد منها له سمات وخصائص معينة كالأجوبة الكثيرة الصحيحة على سؤال واحد والتي لا تقبل الادغام في جواب واحد، فالتجارب الدينية كثيرة واقعاً كالأنواع والطبائع، يعني أنّ التباين فيما بينها ذاتي، وكذلك الحال في تفاسير المتون وغيرها. أمّا البلورالية السلبية فهي معقولة ومقبوله بدورها وتشير إلى مكان فارغ من شيء معين، فامّا اليقين، أو الحقيقة، أو عدم التلائم والانسجام وأمثال ذلك، وفي الحقيقة أنّ هذه البلورالية لا تمثل الأصالة، ولكنها مهمة وغير قابلة للاجتناب. المبنى الخامس: هنا ينطلق مولانا جلال الدين الرومي ليستوحي فكرته من الكنوز العظيمة للتصوف ويفتح لنا الطريق، فهو يوصي حسام الدين بالتزام الحذر في سلوك الطريق المعنوي والروحاني ولزوم الاستعانة بالمرشد والشيخ، ويؤكد له بأنّ سلوك هذا الطريق بدون الاستعانة بالمرشد والقطب غير ممكن، ويضيف أنه حتّى الأشخاص الذين سلكوا هذا الطريق بدون مرشد أو شيخ ووصلوا في حالات نادرة إلى مقامات معنوية فإنهم في أعماق وجودهم كانوا يسترفدون من هدى المرشد ويجلسون

على مائدة الشيخ: إنّ كل مَن سار لوحده في هذا الطريق فقد سار بمعونة الشيخ والمرشد إنّ يد الشيخ لا تقتصر عن معونه الغائبين لأنّ يده ليست سوى يد الله.. وعندما يهب الغائبين كل هذه المنح.. فلا شك أنّ الحاضرين أحسن حالاً منهم.. هذه الطائفة من الصوفية يطلق عليهم «الأويسيين» فصحيح أن سلوك طريق الهداية لا يمكن بدون وجود هاد، إلاّ أنّ هذا الهادي ربّما يكون مستوراً أحياناً وظاهراً أحياناً أُخرى، وأحياناً يكون قريباً وأُخرى بعيداً. وعلى أية حال فإنّ عملية ارشاد طلاب الحقيقة يجب النظر فيها إلى الغاية القصوى، أي «النجاة في الأُخرى» فليس لمبدأ المسير حكم مستقل عن الغاية. ويمثل المولوي هذا المعنى في مكان آخر بهذا المثال، لو فرضنا أنك أضعت جملك وطفقت تبحث عنه في كلّ مكان وتسأل من تجده عن ضالتك، فأحياناً تشعر بالسرور عندما تجد علامة معيّنة، وأحياناً تعيش اليأس ويدبّ في نفسك الكسل لسماعك كلمة عنه، وهناك شخص آخر يتحرك من موقع التقليد لك بدون أن يضيع له جملٌ فأخذ يسأل من الناس عن الجمل مثلك، فأنت تطلب ضالتك من موقع الطلب الحقيقي وذاك يطلبها من موقع التقليد الكاذب إلى أن وجدت ضالتك وعثرت على جملك. ولكن اتفق وجود جمل آخر إلى جانب جملك يعود صدفةً إلى ذلك المقلّد. فما أن يراه ذلك الرجل يتذكر جمله الذي فقده قبل مدّة، فيقول المولوي: عندما سار الكاذب مع الصادق في الطريق أصبح كذبه فجأةً حقيقةً وصدقاً. وفي نهاية الطريق يتضح أنّ كلّ واحد من هذين الرجلين كان يسير على جادة الصواب والهداية والنجاة، ولكن أحدهما يتحرك من موقع التحقيق والآخر من موقع التقليد بل السخرية، ولكنّ يد العناية الغيبية أوصلتهما إلى المقصود والمطلوب، فالعين التي تنظر إلى الأفق البعيد ترى سيئات هذا المقلّد الساخر، طاعات كلّها (فأُولئكَ يُبَدلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِم حَسنات)، فحاله حال اللص الذي يتوجه نحو السرقة، إلاّ أنه لا يعلم أنّ يد الغيب تحركه في خط الهدى والصلاح حيث

يجد نفسه فجأة في بيته ومنزله، أو كالذي ينثر البذر من دون قصد وإذا به يحصل على حديقة جميلة: قصد اللص منزلاً لسرقته وعندما دخله وجده منزله تحمل الشّدة والصعوبة حتى تصل إلى اللّين لم يكونا جملين بل جمل واحد.. إنّ اللفظ ضيق والمعاني كثيرة. وهكذا يؤخذ بيد الطالبين الصادقين في طريق الحقّ تحت كلّ راية وإلى أي مذهب انتموا ولإيصالهم إلى المقصد «وهذا هو المبنى الخامس» وليس فقط الصادقين من طلاب الحقّ بل حتّى الكاذبين المقلدين لهم نصيب وحظّ من الهداية، وهكذا نرى أنّ الكثرات المتباعدة في الظاهر تتّجه نحو التقارب، والسالكون يتحركون في مسيرتهم المعنوية باتجاه هدف واحد ويطلبون شيئاً واحداً وحتّى أنّ طالب الجمل الصادق والكاذب سيحصلان على ضالتهما، فالشرط الوحيد في هذا الطريق التحرك بعزم وحرارة والانطلاق بقوة لا أن يرضى الطالب بالجلوس في زاوية ويقنع بدراسة التعاليم الكلامية والفقهية الجامدة ويتصور لنفسه الهداية وأنه من أهل النجاة والسعادة. هنا يكون التأكيد على صدق الطالب في حركته لطلب النجاة أكثر من صدق التعاليم المذهبية للسالكين، ويجري الحديث هنا عن المرشد الباطني واللامرئي أكثر من الحديث عن المرشد الظاهري والمرئي. وكأن جميع السالكين وجميع المتدينين من أتباع طريقة واحدة ويستمدون العون من جهة واحدة، ولكنهم يضعون لأنفسهم أسماء متعددة ويدّعون أنهم يسلكون طرقاً مختلفة وبذلك يتحركون من موقع الوهم في خط العداوة والخصومة فيما بينهم. إنّ اختلاف الناس جاء من ناحية الاسم.. ولكن عندما يصل الإنسان إلى المعنى يحصل الوئام.. إنّ مثل هذه الكثرة في طريق السلوك الشاق تستوعب في أجوائها التنوع في الأديان والمذاهب، من جهة، وكذلك لا تتنافى مع ادعاء اتباع كلّ فرقة بأنّ الحقّ من جانبهم وأنّ النجاة من نصيبهم ظاهراً وباطناً وأن الآخرين يتحركون في طريقنا رغم غفلتهم وجهلهم. فنحن نفيض عليهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحقّ وإن كانوا لا

يعلمون، وبالتالي فالجميع من أهل النجاة ويصلون إلى هدف واحد. فالمسلمون يرون أنّ جميع السالكين طريق الحقّ هم من المسلمين وإن كانوا لا يشعرون في تفسيرهم لقوله تعالى (إنّ الدين عند الله الإسلام) ويرى المسيحيون مثل «كارل رانر» أن جميع السالكين في خط الحقّ والإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر أو يمكن اطلاق عنوان المسيحيين المجهولين عليهم. ويطلق «جون هيك» الذي تحدثنا عنه فيما سبق على هذا المسلك «القول بالكثرة الظاهرية» ويجعله في مقابل البلورالية «القول بالكثرة الواقعية» وهو مختاره في هذه المقولة. وبالطبع فإنه يتحدث أيضاً عن مسلك شمولي ثالث أيضاً بعنوان «نفي الكثرة» وينقل عن البابا يوحنا بولص الثاني أنه كتب في سنة «» يقول: «إنّ كلّ إنسان بدون استثناء مشمول لرحمة عيسى المسيح، وأنّ المسيح يتّحد مع كلّ إنسان بلا استثناء بنحو من الأنحاء ولو أنّ ذلك الشخص يجهل ذلك». المبنى السادس: وهذا المعنى نفسه يمكننا بيانه من خلال الاستناد إلى اسم «الهادي» لله تعالى، وهو «المبنى السادس»، فهنا لو نتساءل: قلنا بأن الشيعة هم المهتدون فقط من بين جميع الطوائف والأقوام المتدينة «مع اخراج غير المتدينيين» الذين يبلغ عددهم مليارات الأفراد، واعتبرنا اتباع هذا المذهب (أي الشيعة) وهم الأقلون، قد نالوا الهداية الإلهية وسائر الناس سلكوا طريق الضلال والكفر «في نظر الشيعة» أو قلنا بأنّ الأقلية من اليهود، وهم اثنا عشر مليون يهودي، هم المهتدون، والآخرون ليس لهم حظ من الهداية «بنظر اليهود»، ففي هذه الصورة كيف نتصور معالم الهداية الإلهية متجسدة على أرض الواقع ؟ ومَن مِن الأشخاص الذين يحضون بهذه النعمة الإلهية العامة وينالون لطف الله تعالى «الذي يعتمد عليه المتكلمون في اثبات النبوة»، وأين يتجلّى اسم الهادي على مستوى الخارج ؟ وكيف يمكن أن نصدّق أنّ نبي الإسلام بمجرد أن وضع رأسه على وسادة الوفاة فإنّ العصاة والغاصبين نجحوا في سرقة دينه من الناس وحرموا

عامة المسلمين من فيض الهداية الإلهية واهدروا بذلك جميع اتعاب النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ؟ وعلى فرض أنّ بعض الأشخاص المعدودين كانوا يتحركون بدوافع حبّ الجاه والمقام ويواجهون الحقّ من موقع الخصومة فكيف أصبح الملايين من المسلمين (إلى نهاية التاريخ) بحالة لا تقبل معها طاعاتهم ولا يثابون على اتعابهم ويقبعون بانتظار سوء العاقبة ؟ ألا يعني هذا، الاعتراف بفشل الخطة الإلهية وعدم نجاح النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في مهمته ؟ هل أنّ ظهور عيسى روح الله ورسول الله وكلمة الله «بتعبير القرآن» من أجل أن تشرك جماعة عظيمة من الناس ويعتقدون بمقولة التثليث ويبتعدون عن جادة الهداية والصواب ويتحركون على مستوى تحريف كتاب الله وكلام نبيّه ؟ فهل أنّ عيسى بهذا الاعتبار مضل أم هاد ؟ هل أنّه رسول الشيطان أم رسول الله الرحمن الرحيم ؟ بهذا المنطق ستعيش الأغلبية من عالم البشرية تحت سيطرة إبليس وسلطانه، بينما تقف منطقة صغيرة وحقيرة جداً في أجواء الهداية الإلهية، فالضالون والمنحرفون أكثر بكثير كمّاً وكيفاً من المهتدين، والأخيار من الناس هم أقليّة محضة، والأديان التي أرسلها الله تعالى لهداية الخلق قد مسخت بسرعة وبأدنى جهد بواسطة الشياطين. فأكثر الناس في الدنيا يعيشون بأديان محرفة أو ليس لهم نصيب من الهداية والخير اطلاقاً وبالتالي ليس لهم نصيب في الآخرة من رحمة الله ! !

إنّ هذه الملاحظات البديهية تدفع بالإنسان إلى توسعة دائرة الهداية والسعادة ليرى كيد الشيطان ضعيفاً كما يقول القرآن ويعتقد بأنّ للآخرين نصيباً من النجاة والسعادة والحقّانية، وهذه هي روح التعددية. إن ما يقف عقبة في هذا الطريق هو ما يذكر في الكتب الدينية من عناوين الكافر والمؤمن، وهي مجرد عناوين فقهية دنيوية، حيث توجد نظائرها في جميع الشرائع والفرق. ولكنها تحرمنا عن رؤية باطن الأُمور وتسدل على بصيرتنا ستار الغفلة عن رؤية الحقيقة. إنّ إزالة هذه العناوين الظاهرية في مقام التحقيق

والنظر إلى الأُمور من خلال نافذة اسم «الهادي» لله تعالى والاعتقاد بأنّ الهداية والنجاة والسعادة الأخروية تتلخص في سلوك خط العبودية للحقّ والطلب الصادق للحقّ لا من خلال الميول الشخصية لهذا الفرد أو ذلك العمل أو الالتزام بنمط معين من الآداب والشعائر أو التحنّط في دائرة الاعتقاد بالحوادث التاريخية، والالتزام بالقشور بعيداً عن اللباب، وأخيراً أن ينطلق الإنسان في مسيرته المعنوية في إطار معرفة الذاتي والعرضي من الدين والفصل بين الشريعة والحقيقة ورؤية الشيطان في الحاشية والقشرة لا في المتن (ولا يَحسَبَنّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا أَنَّهُم لا يُعجِزُونَ). هذه كلها تعتبر مفتاح حل المشكل، وهضم وقبول ظاهرة الكثرة يتلخص في هذا الاطار، وعلى هذا الأساس فإنّ البلورالية لا تعني سوى الاذعان برحمة الله الواسعة والاعتراف بنجاح الأنبياء في مهمتهم الرسالية وضعف كيد الشيطان ورؤية رحمة الله الواسعة منبسطة في جميع أرجاء عالم الوجود. إنّ كلامنا لا يعني تخلي اتباع الأديان والمذاهب المختلفة عن العمل بمعتقداتهم وشعائرهم الدينية وفرض نمط واحد من الأعمال الدينية على الجميع بدون مبرر، بل في لزوم النظر إلى الكثرة واختلاف الشعائر والعقائد من زاوية أُخرى، فلا نحصر جوهر الهداية الإلهية في التعاليم الكلامية والأحكام الفقهية فقط، ولا ينبغي أن نتصوّر أنّ مجرّد امتلاك بعض المعتقدات الذهنية الخاصة «سواء لدى الشيعة أو السنّة أو البروتستانت أو الكاثوليك،.. » بأنّ ذلك يكفي لصدق عنوان المهتدي ويكفي للنجاة في الآخرة وأنّ سائر الناس غارقون في وادي الضلالة والانحراف عن الحقّ، بل ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار العمل والطلب والتحرك في هذا الاتجاه. ولا نتصوّر أنّ الشيطان غالب والله مغلوب، بل لابدّ من مطالعة طرق الحقّ الخفية والمستورة في عملية هداية الخلق لا سيّما إذا اعتقدنا بأفضلية الفضائل الاخلاقية على العقائد الفكرية والأعمال الدينية. هذا المعنى من التعددية يدخل في دائرة التعددية السلبية، لأنها (كما في قصة موسى

والراعي) لا تأخذ بنظر الاعتبار الحقّ والصدق في التعاليم الكلامية، بل تؤكد بصورة على عنصر النجاة والسعادة والطلب الصادق في عملية الهداية الربانية للإنسان، وبذلك تقبل الكثرة والتنوع لا من موقع مجرد الكثرة بل من موقع ذوبانها في الوحدة. المبنى السابع: ويمكن اضافة مبنى آخر لما نحن فيه، وهو أنّ عدم الخلوص في أُمور العالم لا يمكن انكاره، فلا شيء في هذا العالم يعكس حالة الخلوص في نفسه، والقرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة بقوله: (أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسَالَت أَودِيَةٌ بِقَدَرِها)، وهكذا بالنسبة إلى الحقّ والباطل، فلا يوجد لدينا حقّ خالص ولا باطل خالص وإلاّ فلا يتحرك أي إنسان باتجاه الباطل ويترك الحقّ ولكن كما يقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان». الكلام ليس في أصل الأديان الإلهية وأنها عين الحقّ، بل في فهم الناس وفي ظاهرة المذاهب الدينية المختلفة التي تحتوي دائماً على مقدار من الحقّ والباطل، الواقع أنه على فرض أنّ أحدى الفرق الدينية تمثل الحقّ الخالص وسائر الفرق الأُخرى هي الباطل المحض فلا يوجد عاقل يتردد في تمييز الحقّ من الباطل وفي انتخاب المذهب الحقّ، ولكنّ ما نراه من حالات النزاع الديني في العالم «سواء في داخل دائرة الدين أو خارجها» يحكي عن ثبات حالة الصراع والوصول إلى طريق مسدود في عملية الفرز والتمييز، فلا يوجد من يرضى بتغيير عقيدته إلى عقيدة أُخرى إلاّ نادراً، وذلك بسبب أنّ كلّ إنسان يرى في عقيدته جمالاً ورسوخاً وصدقاً وحقّاً بحيث تمنحه القدرة على تحمل بعض النواقص المحتملة في هذه العقيدة، وفي نفس الوقت يرى في عقيدة الطرف المقابل اشكال القبح والبطلان والزيغ بحيث تغطي تماماً على وجوه الجمال والكمال فيها. في هذا العالم لا نجد قومية خالصة ولا لغة خالصة ولا دين خالص. فعندما تسأل علماء الطبيعة عن هذا الموضوع فسيعترفون لك بصراحة أنه لا يوجد شيء خالص في جميع موارد الطبيعة، وبسبب هذا الازدحام

والتزاحم الشديد والغليظ بين مختلف مساحات الطبيعة لا نجد لحدّ الآن قانوناً علمياً صادقاً ودقيقاً مائة بالمائة. ليس التشيع هو الإسلام الخالص والحقّ المحض ولا التسنن (رغم أنّ اتباع هذين المذهبين يرى كلّ منهما الحقّ بجانبه) ولا المذهب الأشعري يمثل الحقّ المطلق ولا الاعتزالي، ولا الفقه المالكي ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الفخر الرازي ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية ولا الوهابية، لا عقيدة المسلمين نقية من الشرك ولا عقيدة المسيحيين، إنّ العالم الدنيوي مليء بالهويات الملوثة وغير الخالصة فلا يوجد حقّ صريح وخالص من جهة، وباطل كثيف وخالص إلى جهة أُخرى. وعندما نذعن لهذه الحقيقة فستكون الكثرة أقرب إلى الهضم والمقبولية. إنّ لأصحاب كلّ فرقة ومذهب الحقّ في البقاء والاستقامة على طريقتهم ومذهبهم. فليس المقصود من التعددية نفي المذهب الشخصي للفرد، بل المقصود تحقيق رؤية أفضل إلى المذهب وهضم هذه الحقيقة، وهي أنّ الكثرة أو التنوع أمر طبيعي وبشري وغير قابل للاجتناب، وليس المراد امضاء مقولة النسبية بين الحقّ والباطل، فنحن لا نرى أنّ الحقّ والباطل يفتقدان إلى معنى مستقل وأنّ كلّ فرقة لها الحقّ في كلّ ما تدّعي وتزعم، بل نقول إن هذا العالم هو عالم عدم الخلوص في كلّ شيء، سواء في عالم الطبيعة أو عالم الشريعة، وسواء في ذلك الفرد أو المجتمع. والسرّ في عدم الخلوص والنقاء هو بشرية الدين، فعندما ينزل مطر الدين الخالص من سماء الوحي على أرض الفهم البشري فسيتلوث بافرازات الذهن، وعندما تتحرك العقول لغرض فهم الدين الخالص فانها تقوم بخلطه بما لديها من أفكار وقيود وتعمل على تلويثه، ولذلك نرى أنّ التديّن يجري بين الناس كالماء الملوث إلى يوم القيامة، وهناك، أي في يوم القيامة، سيحكم الله بين عباده في ما يخصّ اختلافاتهم (وإِنّ رَبَّكَ لَيَحكُمُ بَينَهُم يَومَ القِيامَةِ فِيما كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ). يقول المولوي: إنّ هذا الماء العذب وذلك الماء المالح سيجريان في عروق الخلائق حتى نفخ الصور.

وليس الخلل في فهم الدين فحسب، بل يمتد إلى الدين نفسه حيث تمّ جعل الكثير من الأحاديث على لسان رسول الله وأولياء الدين ممّا جعل علماء الدين يواجهون صعوبة كبيرة في تمييز الصحيح من السقيم من هذه الأحاديث. فما وصل إلينا من النصوص الدينية «مجموع الكتاب والسنّة» لا يمثل الوحي بأجمعه ولا أنه خال من الوحي بأجمعه «أي أنه غير خالص» فما أكثر الروايات التي لم تصل إلينا، وما أكثر الروايات الموضوعة التي بقيت في أيدينا، وما أكثر الأسئلة والأجوبة التي بامكانها كشف الغبار عن حقائق مهمة لم يسألها الأصحاب من النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمّة (عليهم السلام) أو سألوا عن مسائل معينة ولكنهم لم يجيبوا عنها بسبب التقية أو بسبب آخر. أليس من العجيب أن فقهاء الشيعة ومن أجل اثبات الولاية المطلقة للفقيه واثبات هذا الأمر المهم والعظيم للحكومة الدينية يتمسكون برواية «عمر بن حنظلة» الذي يشك في وثاقته كثير من علماء الرجال؟! وبالنسبة إلى مضمون الرواية فهي تتحدث عن سؤال يتعلق بخصومة جزئية في دائرة الميراث، والكلمات الواردة في هذه الرواية تحتمل وجوهاً ومعان متعددة وخاصة في كلمة «حكم» أو «حاكم» ! وأيضاً فإنّ دلالة الرواية على المقصود غير واضحة وغير اجماعية، من هنا يحق للإنسان أن يتأمل كثيراً في كيفية استخراج الحقيقة الخالصة من النصوص، وكيف أنّ العلماء يأمرون أتباعهم بسلوك هذا الطريق على اعتبار أنه من الدين الخالص !! ونتساءل: لو لا حدوث نزاع بين شخصين حول الماء والعقار والميراث، ولولا أنهما سألا الإمام هذه المسألة، فهل يبقى بيان هذا الأمر المهم للحكومة الدينية معطلاً ومجهولاً ؟ وكيف توقف هذا الأمر الذاتي للدين على أمر عرضي وتاريخي ؟ وإذا كان الأمر كذلك (على فرض أننا قلنا إنّ بيان أمر الحكومة يعدّ من ذاتيات الدين ومن منظومة توقعاتنا من الدين). فهناك روايات كثيرة أُخرى لم يبق لها أثر في هذا الباب بحيث جعلت العلماء الكبار يعيشون التشويش

والترديد في مسائل مهمة، فبعض علماء الشيعة «مثل علي بن إبراهيم القمي، ثقة الإسلام الكليني، المحدّث النوري» يقولون بتحريف القرآن وقد ذهبوا إلى جواز ورود التغيير والنقص في القرآن، ألا يدلّ ذلك «من منظور ابستمولوجي ومن معارف الدرجة الثانية» أنّ مساحة تدخل البشر في ميدان التعاليم الدينية واسعة «وعلى الأقل بادعاء المحدّثين» وأنّ تلاوة قرآن محرّف يتقاطع مع التزام المسلمين الديني ؟ ألا يعني النجاح الذي حققه سلاطين الجور في عملية حصر أئمّة الشيعة وعدم السماح لهم بنشر آرائهم بحرية، حرمان الشيعة من تعاليم دينية كثيرة «بل باعتقاد الشيعة حرمان جميع المسلمين» ؟ وعلى فرض أن عمر النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) قد امتدّ لسنوات أكثر وحدثت وقائع تاريخية مهمة أكثر في حياته الشريفة، ألا يلزم من ذلك أن يكون حجم القرآن أكبر ممّا هو الموجود فعلاً ؟ ألم يتحرك القرآن في نزول الوحي تزامناً مع حوادث ذلك الزمان ؟ كلّ هذه الأُمور تشير إلى أنّ الدين عندما يدخل التاريخ البشري فإنّه يرتدي حلّة تاريخية وبشرية ويتعرض لتصرفات أذهان البشر وسلوكياتهم، وبالتالي ستغطي الحجب صفاء الحقائق القرآنية فينقص أو يزاد فيه. وما يتبقى من ذلك فهو الحدّ الأدنى من المعنوية والهداية المعروضة على الناس، وهذا هو ما أشار إليه القرآن الكريم من المعنى الدقيق لتنزيل الكتاب، وهذا هو مصير كلّ دين ومذهب، بل مصير كلّ موجود يتحرك باتجاه خرائب التاريخ والطبيعة ويرتدي لباس البشرية والمادية، وأوّل ما يطرأ على الدين هو خضوعه لعنصر اللغة التي يتحدث بها أُولئك الناس «العربية، العبرية، اليونانية» وخضوع النصّ لضرورات المفاهيم التي تحملها الألفاظ والكلمات في تلك اللغة، وبعد ذلك تثار أمواج كثيرة أُخرى تعمل على محاصرة الدين وتكشف عن هذه الحقيقة، وهي أنّ الدين «كان سهل المنال في البداية إلاّ أنه تعسّر في النهاية». إنّ مثل هذا الدين لا يمكن ولا يصحّ تحميله أكثر من اللازم ولا يصحّ انتزاع وعود كثيرة من

نصوصه، ولا يمكن خلق سلوكيات كثيرة بالاستناد عليه، وهذا المعنى من تواضع الدين يجعل كلماته وتعاليمه ميسورة ومقبولة ويفتح الباب أمام التعددية الإنسانية والدينية، إنّ ادعياء الحصر والمغرورين بمقولة الوحدة في حقانية الدين والمتدثرين برداء الأنانية والفردية الذين لا يمتلكون القدرة واللياقة على الجلوس مع الآخر في تفاعل ثقافي مشترك، يعيشون مرارة الحرمان من المحبّة دائماً في عرصات الحياة الاجتماعية. المبنى الثامن: ولا تنتهي القضية عند هذا الحدّ، فالبلورالية السلبية لها مبنى آخر ودعامة أُخرى وهي «المبنى الثامن» الذي يتمثل في تعارف جميع الحقائق، فلا يوجد حقّ يتقاطع تماماً مع حق آخر، فجميع الحقائق تسكن في صالة واحدة وتمثل نجوماً وكواكب في مجرّة واحدة. وهذه الملاحظة البديهية المنطقية، أوّلاً: تنقذ الحقّ من التموضع والتلوّن بصبغة الغرب أو الشرق، الرجعية والتقدمية، وبذلك تفسح المجال لطلاب الحقّ ليطرقوا أبواباً عديدة ويسلكوا طرقاً مختلفة في عملية نيل الحقيقة. وثانياً: تدعو العلماء وطلاب الحقّ لوزن حقانية ما لديهم باستمرار من خلال عرضها على حقائق الآخرين. ومضمون هذا الكلام هو لزوم اتباع هذه القاعدة: وهي أنّ الفكرة الحقّة ينبغي فهمها ودركها بالتزامن مع فهم الأفكار الحقّة الأُخرى، ولذلك كان من الواجب على كلّ محقق طالب للحقّ أن يستمر في حلّ جدوله من خلال النظر إلى الحقائق والموازين المتداولة في هندسة المعرفة لا أن يجلس قانعاً بما لديه من الحقّ «المزعوم» ومن دون اطلاع على ما لدى الآخرين. ومدلول هذا الكلام هو أنّ جميع الأفراد يشتركون في بناء صرح المعرفة الشامخ، بل يجب على الجميع أن يشتركوا في عملية البناء هذه ويتحملوا مسؤولية تشييد هذه العمارة، فلا ينبغي على الآخرين أن يلقوا بأقلامهم ويتصوروا أنهم مستغنون عن الآخرين في بناء المعرفة لأنّ رؤية الاستغناء هذه مخالفة لآداب الميسر في طلب الحقّ. إنّ الطالب للحقّ يرى نفسه دائماً في الطريق

وفي حال السلوك وبناء هذه العمارة، فلو كنّا من طلاب هندسة الحقيقة فينبغي علينا أن نضع لبناتنا إلى جانب لبنات الآخرين، ولو أننا قنعنا بما لدينا من معايير ناقصة للحقيقة، فيجب علينا أن نحترم المعايير الناقصة لدى الآخرين، وعلى أية حال فلا طريق أمامنا سوى قبول الكثرة. المبنى التاسع: ولكن إذا كانت الحقائق ترتبط فيما بينها بعلاقة القرابة ورابطة التناسب والانسجام، فإنّ القيم والفضائل والآداب ليست كذلك قطعاً كما يرى ذلك بعض المعاصرين، فالتقاطع والتعارض المستحكم موجود بينها «وهذا هو المبنى التاسع»، فالكثرة هنا عبارة عن كثرة واقعية ومتجذرة ولا يوجد أي برهان يقرر، على سبيل المثال، أنّه بالإمكان الجمع بين العدل والحرية بصورة تامّة، بل إنّ جميع التجارب البشرية شاهدة على التعارض فيما بينهما، ولذلك يصل الأفراد والمجتمعات البشرية في نهاية المطاف إلى مقولة التخيير فيختارون إحداها دون الأُخرى. وهذا الاختيار لا يقوم على برهان ودليل بل علّة وسبب، وما دامت الأسباب والعلل باقية وذلك التعارض مستمر فالتخيير بدوره باق أيضاً ومستمر. وعلى حدّ تعبير «آيزايا برلين» فإنّ بعض الأسئلة تتضمن عدّة أجوبة غير قابلة للجمع. وعليك اختيار الجواب، وكما يقول «عزيز الدين النسفي»: لا يعلم أيها الأفضل: الرضا والتسليم والتفرج، أم العزلة والقناعة والخمول فلا أعلم يقيناً أيّاً من هذه الحالات والصفات أفضل ولم اتمكن من ترجيح أحد الخيارين لحدّ الآن، ولا أتمكن من ذلك في المستقبل. ليس من المعلوم أنّ صفة الكرم أفضل من الشجاعة، وليس من المعلوم أنّ كون الإنسان مجاهداً أفضل من كونه عفيفاً، أو شاكراً وصابراً، أو قانعاً وزاهداً، أو حكيماً وغير ذلك، بل لا يعلم امكان جمع كلّ هذه الفضائل في شخص واحد «إلاّالنوادر احتمالاً»، فلا يمكننا طلب كلّ شيء، ولا يوجد في تاريخ الشخصيات الكبيرة من حوى كلّ هذه الصفات، فسماء التاريخ زاخرة بالنجوم والسماء جميلة بهذه الكثرة من النجوم المتلألئة، وهكذا بالنسبة إلى

خلو أفراد البشر من جميع الرذائل حيث لم يثبت امكان ذلك أيضاً، بل إذا اعتبرنا السيئات الفردية حسنات جمعية «كما يقول ماندويل» فإنّ قصة الأخلاق والبشرية ستأخذ مجرىً آخر. وأكثر ذلك فإنّ الحكم على التعقيدات الأخلاقية الخاصة لا يكاد يأخذ طريقاً وأُسلوباً واحداً بل يمتاز بالكثرة الواقعية والتعارض، فالشخص الفقير الأعمى الذي يرى أطفاله في معرض الهلاك من الجوع، هل يجوز له أن يسرق من شخص فقير آخر يعيش أطفاله الجوع وفي معرض التلف أيضاً ؟ لماذا نرجح أطفال الثاني على الأوّل ؟ هنا نرى أنفسنا أمام خيارين: فإما أن نقرر حسن السرقة والصبر معاً، أو نرفضها معاً، أو نرجح أحدهما على الآخر بلا دليل «وبدافع العلّة والسبب». إنّ حياتنا اليومية حافلة بمثل هذه التناقضات، وأساساً فإنّ موارد الغلبة في مثل هذه الأُمور هو الحيرة، حيث يذوق الإنسان فيها طعم الترديد والاختيار الواقعي، إنّ النماذج البسيطة التي تتقبل وضوح الحكم الأخلاقي في موارد التزاحم قليلة جداً (لو لم نقل أنها معدومة) إنّ الكثرة في هذه الموارد كثرة غير قابلة للاجتناب حيث يعود ترجيح أحد الأطراف والعمل به لأسباب معينة (كالفقر التربية، الجرأة، الشخصية و.. *إلى التعارض الذاتي بين القيم لا إلى المرجحات الأخلاقية. إنّ هذه البلورالية القيمية والعليّة الناشئة من فقدان الدليل والتعارض الذاتي بين القيم وإفساح المجال بالتالي للتخيير، هي في الحقيقة عين الحياة، حيث يعيش الناس بالفعل في قلب هذه الكثرة، والواقع أنّ كل إنسان يمثل عالماً قائماً بنفسه وأركان شخصيته وكمالاته الفردية، وهذا الاستقلال وكثرة العوالم يتجلّى أكثر فأكثر في نطاق تعددية القيم والثقافات. هذا هو معنى عدم جواز المقارنة بين الثقافات حيث يقوم صرح التعددية الثقافية على هذا الأساس، وبعد قبولنا للتعددية الثقافية والأخلاقية فلا يوجد بون شاسع يفصلنا عن التعددية الدينية، وهذا المعنى من التعددية يجب أخذه بنظر الاعتبار بجدية ودقّة، فرغم أنه يمثل التعددية السلبية من جهة اعتماده

على فقدان الدليل، ولكن من حيث استناده إلى مقولة التباين والتعارض والتساوي الذاتي بين القيم «في صورة القبول» يتحصل لدينا تعددية إيجابية وأصيلة، ومفادها في الأصل هو أننا نعيش التنوع في الحياة والتنوع في النماذج المقترحة للحياة «بعد طرد الأنواع الذميمة»، حيث تقف هذه النماذج والأنواع على قدم المساواة وعدم امكان اختزالها إلى نوع واحد كما في مقولة التعددية في تفسير التجارب الروحية والطبيعية بالضبط حيث توجد دائماً عدة نظريات متنافسة ولا يمكن ادغامها واختزالها إلى نظرية واحدة «بعد طرد النظريات الباطلة». وهكذا الحال في الإنسان حيث يرى الحكماء أنّ كلّ فرد من الإنسان نوع خاص ولا يمكن لكمال أيّ إنسان أن يكون كمالاً لآخر، ولذلك لا يكون إنسان مثالاً وقدوة لشخص آخر بشكل تام، وحينئذ يتحصل لدينا أكثر من إنسان كامل (خلافاً للفهم السائد لدى المتصوفة عن الإنسان الكامل)، ولهذا السبب لا يمكن أن نطلب من الناس أن يكونوا على شاكلة واحدة ويمتلكوا فضائل وملكات متكافئة ويتحركوا في صراط واحد، إنّ مثل هذه البلورالية أصيلة وواقعية أيضاً وتقوم على أساس التباين الجوهري. وكذلك فإنّ الظروف الروحية والشخصية والوجودية لكلّ فرد تنبع من ذات الفرد تماماً ولا تماثل ظروف شخص آخر، فاشكال الترديد والاضطراب والعشق والإيمان في أفراد البشر متفاوتة ومتباينة بالذات، ولذلك فانّ كلّ إنسان يعيش في الواقع وحيداً ويحضر عند بارئه لوحده، وكلّ إنسان يولد وحيداً ويعيش وحيداً لوحده ويموت وحيداً ويحشر أيضاً وحيداً (لَقَدْ جِئتُمُونا فُرادى كَما خَلَقْناكُم أَوَّلَ مَرّة). إنّ الكشف عن هذا التوحّد وهذه الفردانية يمثل نقطة البداية في اكتشاف حريات جديدة، الحرية من الذوبان في الكلّ والكلّي، والعثور على الذات الأصيلة للإنسان وعالمه الخاصّ ودينه الخاصّ وأخلاقه الخاصّة وتعقيداته الخاصة في حياته وأُسلوبه الخاص لمعالجة هذه التعقيدات، إنّ العثور على الذات في كلّ لحظة بمنزلة محور التقاء عناصر الامكان وأشكال الاختيار

اللامتناهية، وهذه هي الحرية الواقعية المبتنية على التعددية الواقعية، إنّ «الفردانية» في اوربا القائمة على نفي الكليات تعد رائدة للتعددية. فهنا نرى أنّ أصالة الوجود بنفيها الماهيات «التي لا يكون الكلّي الطبيعي شيئاً آخر سواها» بمقدورها أن تكون مبشرة بهذه التعددية. المبنى العاشر: إنّ التعددية السببية تتضمن مدلولات أُخرى أيضاً، فإنّ أكثر المتدينين يقوم تديّنهم على العلّة لا الدليل. فليس جميع المسيحيين على سبيل المثال اعتنقوا المسيحية من خلال المقارنة بين الأديان والمذاهب وأذعنوا لحقانية المسيحية من موقع الدليل، فالغالب في ايمانهم هو إيمان وراثي وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرادشتيون والمسلمون واليهود وغيرهم، فالمسيحي لو ولد في مجتمع إسلامي لصار مسلماً وبالعكس، ولسان حال جميع المتدينين «بل جميع الناس في العالم» هو: (إِنّا وَجَدنا آباءَنا عَلى أُمَّة وَإِنّا عَلى آثارِهِم مُهتَدُونَ). وليس عوام الناس فحسب، بل رجال الدين أيضاً. إنّ رجال الدين في كلّ مذهب بصورة عامّة هم خدمة ذلك المذهب ويتحركون على مستوى درس وتدريس تعاليم ذلك المذهب الذي ولدوا فيه وعاشوا في أجوائه ويسمون هذا علم الدين. هؤلاء في الواقع مقلدون، والنوادر من المحققين من يتحرر من عنصر التحسين والتقبيح والتقليد في مجال الدين ولا يهتم بالآداب والعادات الفكرية والعملية لمحيطه الاجتماعي وزمانه الذي يعيش فيه ويتحرك بحرية حقيقية في مجال المعتقد ويذعن للحقيقة والحكمة من موقع الدليل. هؤلاء فرسان بوادي التحقيق وحيتان بحار المعرفة لا تستوعبهم الأحواض الصغيرة للمذاهب والمسالك المتعارفة، بل إنّ كلّ واحد منهم مذهب برأسه، هؤلاء أصحاب مقولة «حدثني قلبي عن ربّي» ولا يعلم بسّرهم ومكنوناتهم سوى الله تعالى. فإذا كان هناك يقين وسكينة بين البشر فتوجد عند هؤلاء فقط، وسائر الناس يعيشون الجزمية والتعصب والسذاجة والجمود والدوغمائية. أجل، إنّ حكم المتوسطين هو أنهم يتحركون من موقع العلّة

ويعيشون في أسر الأسباب أكثر من التزامهم بالدليل، والمجتمع البشري مليء بهؤلاء المتوسطين الذين يخضعون لحكم العرف والتقليد والماضي والبيئة والمعيشة والغضب والشهوة أكثر من حكومة الدليل والقرينة والبرهان والحجة. فهم محكومون بعنصر الجبر لا بعنصر الاختيار، وأكثرهم معذورون لا مسؤولون، فنراهم يعيشون رسوخ الجزمية أكثر من اليقين، وتغلب عليهم الخصومة أكثر من المداراة، فأنّى لهؤلاء المتوسطين والمجبورين والمقلدين والمسجونين «وهم نحن» أن يفتخروا على الآخرين في حين أنّ أحدهم يلعن الآخر ؟ إننا أجدر بالمواساة والرحمة والتواضع من أن نعيش التكبر والعداوة والخشونة. ما للأسير ومزاعم الأمير، ولا توجد حرب أكثر وهمية من حرب الأسرى الذين يدّعون لأنفسهم الامارة. نصل إلى ختام هذا البحث، وأجد من اللازم اضافة نقطة مهمة، وهي أنه بالرغم من أنّ علم الكلام يخوض أحياناً في مواضيع فارغة ويتضمن سجالات غير مثمرة، إلاّ أنه استطاع ابقاء بصيص التعقّل مشتعلاً باستمرار وجعل من العقلانية متاعاً يجب شراؤه بأية ذريعة وحجّة. أجل فإنّ الدين التعقلي والكلامي لا يمثل الغاية القصوى للتديّن. ونعتقد بأنّ الدين الذي يقوم على التجربة والكشف القدسي في مرتبة أعلى وأسمى منه، ولكن هذا المعنى من الدين إنما يكون للخواص والنوادر، وهكذا نرى أنّ المتكلمين باشعالهم نار الاستدلال في مسائل العقيدة استطاعوا التقليل من صقيع الجزمية المدمّر للعقلانية وتمكنوا من تزويد تنور التعقل بالوقود. إنّ الدين الكلامي أفضل وألطف مائة مرّة من دين العوام والمقلدين فهو يربي في بطنه كثرة لا يوجد أثر لها في صحراء دين العوام. هذه الكثرة والتعددية قائمة على الظنّ لا اليقين وتمثل البلورالية السلبية لا الايجابية. بخلاف كثرة انماط الإيمان والتجارب والمكاشفات الدينية التي تعتبر كثرة مقترنة مع السكينة واليقين والاطمئنان «البلورالية الايجابية» فالعقلانية تولّد الظنّ، وبالتالي فالعقلانية تفضي إلى نوع من التشكيك السالم والمفيد. إنّ

حالة التعقل، كما يشهد بذلك تاريخ علم االكلام والفلسفة والفنون المعقولة الأُخرى، تولّد الظنّ والمشاجرة والجدل أكثر ممّا تولّد اليقين والسكينة والسلام، وهذا المعنى رغم كونه يمثل متاعاً قليلاً لمن يتحرك في خطّ العشق والعرفان، إلاّ أنه يمثل خيراً كثيراً لمن يتحرك في خطّ العقل والتعقّل. وأيضاً بشهادة التاريخ عندما جرى علم الكلام الديني بقوة ارباب الشريعة أو بوسوسة أصحاب العشق والعرفان فإنّ التعصبات المهلكة والمدمرة ابتلعت التديّن المظلوم بشكل مؤسف. إنّ الحوار الكلامي والسجال الفكري بين المذاهب وعدم «انعقاد» العقائد الدينية وبقاء سيولتها وقبولها للتساؤل وعلامات الاستفهام كانت دائماً موهبة لا ينبغي التفريط بها، إنّ الدين يتضمن شريعة ولا يمكن التحدّث عن التقارن بين الشرائع، فكلّ طائفة من المقلدين يجب عليهم العمل بالآداب والأحكام التي يأمر بها المفتي، ولا يوجد أي فقيه لحدّ الآن رفع لواء البلورالية ونادى بقبول التعددية. فهذه المقولة جاءت من جانب المحقّقين إمّا من أصحاب العقول أو أرباب العشق، إمّا بالكسب أو بالكشف، ولذلك فالدين الكلامي والدين الكشفي يفتحان الباب على نوعين من البلورالية: بلورالية مؤسسة على الظنّ، وبلورالية مؤسسة على اليقين. فعلم الكلام مع كلّ قدرته الذهنية والعقلية لا يخلق في الإنسان سوى الظن. وأفضل شاهد على ذلك ما نجده لدى فلاسفتنا الذين ينظرون دائماً إلى المتكلمين بعين التحقير ويرون في مقدمات أدلتهم أنها خطابية وجدلية وقائمة على المشهورات وليست أولية وذاتية وضرورية. وبالطبع فإنّ المتكلمين بدورهم ينظرون إلى الفلاسفة بهذا المنظار أيضاً. أجل فإنّ الاستدلال هو عين دعوة المخاطب إلى النقد وقبول النقد، ففي ميدان الكلام يعترف برسمية المخالف والمنافس فيما يمثل أدب المقام ويعد طرح آراء المخالفين شرطاً ضرورياً للدخول إلى هذا الميدان. فتنوع طرق الاستدلال وتنوع الشبهات وتنوع الفرق الكلامية في هذا الميدان يمثل مادّة وحصيلة للتفاعل الكلامي بين المتكلمين، إنّ هذا

التنوع وهذه الكثرة ورواج هذه المشاجرات والسجالات الكلامية لا تسمح للذهن بالهدوء ولا تمنح القلب يقيناً، ولذلك يقول المتصوفة بأنّ أرجل الاستدلال الخشبية لا تستطيع فتح قلعة اليقين والوصول إلى قمّة الشهود، ولكنّ نفس الاعتراف بالتنوّع والاعتراف بالظنّ العقلاني والعقائدي له قيمة خاصّة في تقليل حدّة الجزمية والتعصب المذهبي للمقلدين والقشريين والجهلاء الذين يتطعون بالعلم، فبما أننا لا نعلم يقيناً لمن الحقّ ومن يكون رأيه مصيباً فاننا نحترم الجميع ولا نعمل على الغاء الآخر واخراجه من حلبة السباق «البلورالية الابستمولوجية». عندما نرى مجتمعنا يتقبّل مقولة البلورالية ببطء ولا يتفاعل معها بسرعة فانّ ذلك بسبب ضعف التيار الفلسفي وخاصة الكلامي بين المسلمين، لأنّ البعض يرى أنّ رواج البحوث الكلامية يؤدي إلى ضعف عقيدة العامّة ولا يتصور أنّ عقائد العامّة لم تؤخذ من هذه البحوث الكلامية لتؤدي إلى ضعفها وذبولها، وفي هذا الحال فانّ المسؤولية الكاملة تقع على عاتق العلماء وأولياء الدين لا العوام والمقلدين، فيجب عليهم فتح باب الصراطات المستقيمة في الدين والسياسة والاعتراف بحقّ السالكين والطالبين في مسيرتهم واستقامتهم، ولا شك في أنّ أصحاب الانحصارية والقائلين بالوحدة وعدم التعدد والكثرة هم أبعد الخلق عن التحمّل وسعة الصدر. إنّ المجتمع التعددي، أي المجتمع غير الايديولوجي، هو المجتمع الذي يعيش دون وجود تفسير أو مفسرين رسميين، فالأساس هو العقل التعددي لا العاطفة الموحدة في إطار معيّن، إنّ مثل هذا المجتمع يعيش المروّة والمداراة بين افراده، ويملك الوفرة والحرية في كسب المعلومات والمنافسة الحرّة في حلبة السباق، أي كثرة المتسابقين واللاعبين، ويتصف بكونه موافقاً لطبيعة الإنسان، أي أنه يعيش أجواء الطبيعة المتنوعة من الخريف والربيع والمطر وتفتّح الزهور والبراعم، وينطلق من موقع اعتراف الحاكمين والرعايا بأنّ الأصل في عالم الطبيعة والمجتمع البشري هو الكثرة والتنوع لا الوحدة

والحصر، والتباين لا التشابه، ومن هنا فإنّ محاولة توحيد الآراء في إطار واحد وخلق نموذج واحد للحياة والدين واللغة والثقافة والأخلاق والعادات والآداب الاجتماعية هو بمثابة من يرقم على الماء أو ينفخ في حديد بارد، فالعمل على إزالة الكثرة غير ممكن ولا مطلوب، وإذا كانت الكثرة الدينية مطلوبة ومقبولة استناداً لعشرة براهين، فانّ الكثرة الثقافية والسياسية مقبولة ومطلوبة بمائة برهان وبيان. إنّ التجربة السوفياتية تكفي لفضح مقولة الوحدة الثقافية والسياسية بين أفراد الشعب وعلينا أن نأخذ العبرة من هذه التجربة التي افضت إلى هزيمة مذلّة بينما نرى أنّ تجربة المجتمع الصناعي الرأسمالي بالرغم من قول ماركس في حقّه «أنه جعل العالم على صورته» ولكنه لم يتمكن ادغام الثقافات وتوحيد الافكار والمذاهب في سائر نقاط العالم، بل إنّ أصحاب الثقافات القومية والمحليّة والتاريخية أصبحوا أكثر حساسية تجاه هذا الوافد الجديد، ولم يسمع نداء التاريخ بأشد وأمضى من هذا البيان، وهو: إنّ الكثرة أمرٌ واقع، فافسحوا لها مكاناً في بيوتكم لتحتفظوا بملكية البيت وإلاّ فإنّ المكان سوف يضيق بكم. إنّ إله العالم عندما خلق البشر وقذف به في أجواء الفكر فإنه خلق له لغات وعوالم مختلفة وجعل العلل والأدلة متنوعة وأقام في طريق العقل مئات العقد والمنعطفات الفكرية، وبعث الكثير من الرسل واصدر نداءات ذات ألوان متعددة ومختلفة للبشرية وجعل الناس شعوباً وقبائل ليتحركوا لا من موقع التكبر والتنازع بل من موقع التعارف والتواضع، فالذين يطالبون بتسوية التعرجات الفكرية والمذهبية بين الناس عليهم أن ينتبهوا لئلاّ يقودهم هذا المسلك إلى السقوط في منزلقات التعارض مع المشيئة الإلهية ومواجهة الارادة الربانية في هذا الشأن.

القراءة المنسية.. مراجعة لنظرية «العلماء الأبرار»

القراءة الأولى للمذهب الشيعي عن أصل الإمامة

بقلم: محسن كديور ترجمة: أحمد القبانجي

تعتبر «الإمامة» أصلاً محورياً في قراءة الشيعة للإسلام، والسؤال هو: هل أنّ الشيعة كانوا ولا زالوا يعتقدون بأنّ هذا الأصل لم يمسّه أي تغيير وتحوير على إمتداد القرون والعصور وخاصة بالنسبة للقرون الخمسة الأولى من التاريخ الشيعي؟ إنّ الفرضية التي تقوم على أساسها هذا الدراسة تقرر حدوث تحوّل كبير في أصل الإمامة منذ القرن الثالث إلى الخامس الهجري، بمعنى أنّ قراءة علماء الشيعة لأصل الإمامة،التي تقرر أنّ الإمام يملك مترتبة فوق بشرية، بدأت من أوائل القرن الثاني، وهذه القراءة، وإن تحرك الأئمّة وأصحابهم على مستوى ردها وانكارها ولكنّها بقيت بشكل قراءة ورؤية مفضولة وهامشية واستمرت هذه الرؤية إلى العصور التالية. وفي عصر غيبة الأئمّة تحرك المعتقدون بهذه القراءة بشكل فاعل لتثبيت ونشر قراءتهم هذه بحيث إنّ القراءة الأولى «أنّ الإمام بشر» واجهت إشكالية كبيرة، وفي القرن الثالث والرابع اتخذت القراءة الثانية «أنّ الإمام يملك صفات وحالات فوق بشرية» من الكوفة مقرّاً لها، بالرغم من أنّ علماء قم كانوا ينكرون هذه الرؤية بشدّة إلاّ أنّ هذه القراءة تمّ ترميمها في بغداد في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس بضم عناصر عقلية لهذه الاطروحة الشيعية، وأمّا القراءة الأولى «القراءة البشرية» فقد أخذت طريقها إلى زاوية النسيان وتمّ اقصاؤها عن أجواء الفكر الشيعي إلى درجة أنّ القراءة الثانية للإمامة «فوق بشرية» أضحت هي الأصل وتعكس التشيع الأصلي في الذهنية الشيعية. ولم يصل إلينا من أعمال وآثار علماء الشيعة الذي يعتقدون بالرؤية البشرية للإمامة سوى كلمات متناثرة،

فجميع المصادر الشيعية الموجودة حالياً تقرر الرؤية فوق البشرية للأئمّة، ولكنّ آثار النزاع الفكري والعقائدي بين مدرسة الكوفة وقم، وكذلك بعض الآراء التي تؤيد الرؤية الأولى موجودة في طيات كتب مخالفيهم، مضافاً إلى أنّ الكتب الرجالية والكلامية والفقهية في ذلك الوقت نقلت إلينا الكثير من آراء وأقوال كلتا الطائفتين أو القراءتين، أمّا آراء المعتقدين بالرؤية البشرية للإمامة فقد وردت في إطار عدد من الأحاديث المتعددة في الكتب الروائية، وهذه المرويات أحياناً نقلت في الكتب بشكل حيادي ولكنّها في الغالب نقلت من موقع النقد والإشكال. إنّ مراجعة هذه المرويات والآثار الفكرية للعلماء الأوائل تثبت أولاً: إنّ القراءة الأولى للشيعة عن الإمامة تختلف كثيراً عن قراءة الشيعة بعد ألف عام. ثانياً: إنّ القراءة الأولى كانت ميهمنة على الذهنية الشيعية إلى القرن الخامس وخاصة في القرن الرابع والخامس، فكانت هي القراءة السائدة في الفكر الشيعي، وعلى أيّة حال فإنّ هذه القراءة المختلفة عن الإمامة لا يمكن إنكارها، أي أنّ الشيعة في ذلك الوقت وخاصة أهم علماء الشيعة في القرن الثالث والرابع كانوا يعتقدون بالرؤية البشرية للإمامة كما سيأتي تفصيله. إنّ الإشكالية الفكرية والاعتقادية التي كانت محل نزاع بين المتكلّمين والأصوليين من جهة، وبين أهل الحديث والحشوية والأخباريين من جهة أخرى ظهرت في القرون الأولى، وهذه الإشكالية تمثّل بعداً واحداً من أبعاد المسألة مورد البحث، حيث تمّ تهميش الأبعاد والجوانب الأخرى في خضم هذا النزاع والسجال الفكري. إنّ محور النزاع بين المدرسة قم ومدرسة الكوفة يتمحور حول «كيفية فهم أصل الإمامة»، وفي القرن الثالث كانت أدوات البحث لكلا المدرستين تقتصر على الأحاديث المنقولة عن الأئمّة، فبعضهم كان ينقل الأحاديث التي تقرر فضائل فوق بشرية للأئمّة بينما ينقل البعض الآخر . ممن يعتقد بالرؤية البشرية . أحاديث أخرى وينكرون صحة ووثاقة تلك الأحاديث التي نقلها أنصار الرؤية فوق البشرية، وقد اطلق

المعتقدون بالرؤية فوق بشرية للأئمّة على منكري هذه الرؤية اسم «المقصّرة» أي أنّهم يقصّرون في معرفة حقوق ومكانة الأئمّة وأبعادهم الوجودية، وأمّا أصحاب القراءة الأخرى فيسمون هؤلاء بـ «المفوضة»، أي الذين يقولون بتفويض الأمور الربوبية للأئمّة من أهل البيت. السؤال إذن: ما هو الطريق الوسط الذي يرسم خط الاعتدال في موضوع صفات وحالات الأئمّة؟ كان هذا هو السؤال المطروح بقوة في ذلك العصر، لقد كان للمتكلّمين الشيعة في بغداد دوراً كبيراً وسهماً وافراً في تكوين وصياغة الفكر الشيعي والهوية الشيعية حيث عملوا على إصلاح الأفكار والرؤى للكوفيين المتهمين بالتفويض. ومن هذا المنطلق تحركت مدرسة بغداد في مواجهة مدرسة قم اعتماداً على السعي العلمي الجاد في ترسيخ وتعميق خط الاعتدال الشيعي رغم وجود تقارب كبير في دائرة الاعتقاد بالإمامة بين مدرسة بغداد ومدرسة الكوفة وخاصة في الصفات والحالات فوق البشرية للأئمّة وبذلك استلم علماء هذه المدرسة زمام الفكر المذهبي لدى الشيعة،. وعلى هذا الأساس تتبيّن الفرضية الثانية لهذه الدراسة، وهي، أنّ فكرة الغلو والتفويض التي أنكرها الأئمّة في القرنين الأولين بشدّة، بدأت منذ النصف الثاني من القرن الثاني بإجراء بعض الترميم والتعديل لمقولة الغلو والتفويض بعيداً عن أشكال الغلو المفرط والتفويض المجحف «الرؤية الربوبية للأئمّة» وفي إطار الارتفاع بفضائل الأئمّة وحالاتهم الخارقة، وتدريجياً دخل هذا الفكر إلى الذهنية الشيعية إلى حدّ أنّ هذا الفكر المعدل والمُحسن «الغلو والتفويض المعتدلين» بسط سيطرته المطلقة على الفكر الشيعي في القرن الخامس، بمعنى أنّ المفوّضة منذ هذا القرن فلاحقاً لم يكونوا بمثابة تيار مستقل عن التشيع بل إنّ هذه العقيدة والفكرة عن الأئمّة أصبحت هي العقيدة الرسمية للتشيع، والتي تقترن بملامح من الغلو والتفويض غير المفرط. فما كان يعدّ غلواً وتفويضاً في زمان سابق أصبح اليوم جزءً وركناً رئيسياً من أركان المذهب، فإذا اطلقنا على هذا التحوّل

كلمة «استحالة» أي استحالة الشواخص والمعالم لمذهب معين في أحد أصوله الاعتقادية المهمّة، فربّما لا نجانب الصواب. وإذا طالعنا أصل الإمامة في القرون المتأخرة نرى أنّ الخصوصية فوق البشرية للأئمّة أضحت من ذاتيات وضروريات هذا المذهب، ولا يمكن طرح قراءة أخرى لهذا الأصل الاعتقادي، ولكن إذا نظرنا إلى مسيرة التشيع في حركتها التاريخية وتكونها التدريجي وخاصة فيما يتصل بمعارف القرون الخمسة الأولى فإنّه ليس فقط يمكننا القول بوجود قراءة أخرى لمقولة الإمامة في واقع الوسط الشيعي بل غلبة هذه القراءة على القراءة فوق البشرية، وعلى أية حال إنّ هذه القراءة لأصل الإمامة التي كانت في الصدر الأول للفكر الشيعي تمثّل حقيقة تاريخية لا غبار عليها. وربّما تثار في مواجهة هذه القراءة المنسية للشيعة عن الإمامة العديد من الأسئلة من قبيل: كيف يمكن تصوير الإمامة في هذه القراءة، وما هي معالم الاعتقاد بالإمامة في هذه القراءة؟ وما هي المستندات القرآنية والنبوية والعقلية التي تدعم هذه القراءة؟ وأساساً هل أنّ الأئمّة عرّفوا أنفسهم للناس بهذه القراءة؟ وما هي خصوصيات عقيدة الإمامة في نظر الأئمّة أنفسهم؟ وما هي رؤية أصحاب الأئمّة من الطراز الأول أو الحوارين والأصحاب المخلصين للأئمّة «رؤية بشرية أو فوق بشرية»؟ وأي من علماء الشيعة، سواء المحدّثين أو المفسرين، أوالمتكلّمين، أو الفقهاء ممن يعتقدون بالقراءة البشرية للأئمّة؟ ومع من أنّ الآثار والأعمال الفكرية لعلماء الشيعة من أصحاب النظرية الثانية «فوق البشرية» وصلت إلينا، فلماذا لم تصل إلينا مكتوبات وأعمال المعاصرين لهم من أصحاب القراءة الأولى «القراءة البشرية لصفات الأئمّة»؟ هل أنّ عدم الوصول هذا كان اتفاقياً وطبيعياً، أم لا؟ وما هي العلل والعوامل التي أدت إلى اقصاء القراءة البشرية للأئمّة وتهميشها؟ وأخيراً فأي القراءتين مورد تأييد المنابع الدينية المعتبرة كالقرآن وسنّة النبي والعقل والتعاليم المعتبرة لأئمّة الشيعة، هل هي القراءة فوق

البشرية أو القراءة البشرية؟ هذه المقالة لا تتكفل بالاجابة على جميع الأسئلة المهمّة المذكورة أعلاه (وإنّ كنّا عازمين على الاجابة عنها لاحقاً إن شاء الله). لا سيما السؤال الخطير الأخير من هذه الأسئلة، بل ننطلق في هذه الدراسة من موقع تمهيد بعض مقدمات هذا المسار وغرضنا من ذلك متواضع جدّاً وهو: «إثبات أنّ القراءة البشرية للإمامة كانت موجودة في القرون الأولى وعلى الأقل في القرنين الأوليين وكانت تمثّل مظهر الفكر الشيعي حينذاك). وفي هذه المقالة وضمن تفصيل البحث في المقدمات نسعى للإجابة عن الأسئلة التالية: . ما هي الشواهد والقرائن المعتبرة لتأييد القراءة البشرية للأئمّة في الكتب الشيعية المعتبرة؟ . مَن من علماء الشيعة، المتكلّمين والفقهاء والمتحدّثين والمفسّرين ولا سيما أصحاب الأئمّة، كان يمتلك ويعتقد بمثل هذه القراءة عن الأئمّة؟ . ما هي ملامح الإمامة في هذه القراءة الشيعية؟ هنا نسعى من خلال تحليل وصفي، لكشف الستار عن تيار مهم في تاريخ الفكر الشيعي وإزالة غبار النسيان عن هذه القراءة من خلال تقديم شواهد معتبرة تؤيد وجود هذه القراءة، ونرجو من القراء الأعزاء أن يساهموا بانتقاداتهم ومقترحاتهم ومداخلاتهم في اثراء هذه الدراسة. الشواهد والقرائن المؤيدة لوجود قراءة بشرية عن الإمامة: وفي هذا المجال نكتفي بثلاث شواهد صريحة وشفافة لكبار علماء الشيعة وأكثرهم اعتباراً، أحدهم رجالي والآخر أصولي، والثالث فقيه، حيث كان هؤلاء العلماء يعيشون بالترتيب في القرن الرابع عشر والثاني عشر والعاشر. ولا أحد من هؤلاء العلماء الثلاثة يعتقد بالقراءة البشرية لصفات الأئمّة، ولكنهم تحرّوا في تحقيقاتهم العلمية الانصاف وتناولوا المسألة من موقع البحث العلمي ويعتقدون بقوّة هذه القراءة في الواقع الشيعي في القرون الأولى وأنّ هذه الرؤية كانت تمثّل مظهر الفكر الشيعي في ذلك العصر، وهذه الشواهد لازالت حيّة وغير مهجورة حيث ذكرها العلماء في مسطوراتهم ونقلوها عن العلماء واستندوا إليها في مناقشاتهم وإن

لم يلتزموا بلوازم هذه الرؤية على مستوى المعتقد، ونبدأ هنا بذكر هذه الشواهد من العلماء المتأخرين: الشاهد الأول: ما أورده صاحب كتاب «تنقيح المقال في معرفة علم الرجال» الذي يعتبر أكبر مجموعة رجالية للشيعة وقد ألّفه العلاّمة الشيخ عبدالله المامقاني (م هـ) ويتضمن أحوال جميع الرجال الذين وردوا في أسناد الروايات الشيعية، سواء من أصحاب النبي أو أصحاب الأئمّة أو رواة الأحاديث إلى القرن الرابع (الذريعة، ج، ص *وقد ورد في بداية هذا الكتاب مقدمة مفصلة تتناول القواعد الرجالية، وقد ذكر المؤلف في الفائدة من المقدمة بحثاً مهماً حول اتهام بعض رواة الحديث بالغلو من قبل بعض الأصحاب، ويصل المؤلف إلى هذه النتيجة وهي أنّ هذا اتهام غير صحيح بالنسبة لأكثر المتهمين من الرواة، لأنّه يقول: (إنّ أكثر ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمّة كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو) (تنقيح المقال، المقدمة، ج، ص،). ويستند المامقاني ضمن تحقيقه عن المتهمين بالغلو، إلى عشرين مورداً لتأييد القاعدة المذكورة أعلاه، وبذلك يقرر الفارق الأساس في معتقدات الشيعة في الماضي والحاضر وينطلق في تقريره هذا من خلال أنّ بعض الأفراد الذين اتهموا بهذا الاتهام كانوا يرون ذلك من فضائل الأئمّة وحالاتهم الخارقة وهذا الأمر من البديهيات والضروريات في معتقدات الشيعة في العصر الحاضر. هنا نلفت النظر إلى عدّة نقاط مهمّة في هذه القاعدة التي ذكرها وأكد عليه المحقق المامقاني: الأولى: إنّ المراد بـ (العهد السابق) أو (سالف الزمان)، وبقرينة تاريخ صدور إتهام الغلو ما ينطبق على القرون الأولى إلى منتصف القرن الخامس، (ابن الغضائري المتوفي هـ). الثانية: ومن خلال الوثائق والمستندات التي ذكرها المامقاني فإنّ المراد بالغلو هنا هو نسبة أوصاف وحالات فوق بشرية للأئمّة، وبالطبع لا يشمل ذلك أمر الخلق والتدبير والتصرف الاستقلالي في أمر التكوين والتشريع، بل مجرّد وجود فضائل وحالات خارقة

للعـادة والتفـويض المقـرر لهـم بـإذن الله (أي مـا نطلـق عليـه الغلـو والتفـويض غيـر الافراطيين) ومن الواضـح أنّ المعتقدين بـالغلو والتفويض الافراطيين يعتبـرون خـارجين عن الإسلام من قِبل جميع المسلمين قاطبة. الثالثة: وجود اختلاف فكري ونظري شديد وعميق بالنسبة لصفات وحالات الأئمّة في القرون الخمسة الأولى بين أصحاب الأئمّة وعلماء الشيعة إلى درجة أنّ بعض الأصحاب اتهم البعض الآخر بالغلو والتفويض، وبعبـارة أخـرى أنّ المتهمـين (بـالفتح) هـم مـن يعتقـد بالفضـائل فـوق البشـرية للأئمّـة والمتهمين (بالكسر) هم الذين ينكرون وجود مثل هذه الفضائل والصفات. الرابعة: يتبيّن من عبارة الشيخ المامقاني (وهي أنّ أكثر ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوساط الشيعة) أنّه يشير إلى غلبة هذا النمط من التفكير في ذهنية الشيعة في القرون المتأخرة، والعبارة المقابلة لها «كان القول به معدوداً في العهد السابق» تشير أيضاً إلى بروز هذا النمط الفكري المنكر للصفات فوق البشرية للأئمّة وغلبته على التيار الآخر الذي يعتقد بالصفات فوق البشرية للأئمّة وذلك في القرون الأولى، وإلى ما بعد الغيبة بقرنين كانت هذه القراءة والرؤية البشرية للإمامة هي الغالبة وتعتبر الأساس والمظهر الذي يتجلى به الفكر الشيعي. الخامسة: إنّ ضروريات المذهب قد واجهت تحولاً كبيراً وعميقاً على إمتداد المسار التاريخي مدّة عام، والتغيير الواقع في الفكر الشيعي لايتصل بالأمور الفرعية والعملية الثانوية، بل يمسّ أصلاً عقائدياً ومحورياً للفكر الشيعي، بحيث تعد المسائل المطروحة فيه من «ضروريات المذهب» وليس ضرورة واحدة أو ضرورتين بل «أكثر ضروريات المذهب» كما ورد في كلام المامقاني. ومن هذه القاعدة الزاخرة بالدورس والعبر نخرج بهذه النتيجة وهي أنّ بعض ضروريات المذهب قد تعرضت للتحوّل والتغيير، فبعض ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب الشيعي لم يكن كذلك في العصور السابقة بل كان محل استنكار واستهجان من علماء الشيعة الأوائل ويعدّ من

الغلو، والعكس صحيح. ففي خضم هذا التحول التاريخي للمقولات الدينية فإنّ بعض ما كان من ضروريات المذهب في السابق لا يعدّ كذلك في العصر الحاضر، أي أنّه ليس من ذاتيات المذهب بل من افرازات أذهان علماء الكلام أو الفقهاء في دائرة الفكر الشيعي، وليس بالضرورة أنّه مطابق للواقع ونفس الأمر في خزانة علم الله، وإلاّ فماذا نفسر كل هذا التحول والتغيير في مقولات العقيدة وتفاصيلها؟ ولا يمكن من جهة أخرى الاستناد إلى «مسألة البداء» في تبرير هذا التحوّل والاستحالة لضروريات المذهب وإضفاء الصبغة الإلهية على هذه المعارف البشرية. وعلى أيّة حال فإنّ ضروريات المذهب هذه تعتبر حالياً معيار بقاء الشخص في دائرة المذهب أو خروجه عنها، والشواهد التاريخية تثبت أنّ الكثير من المفكّرين المخالفين تمّ اخراجهم من المذهب باتهامهم بانكار مثل هذه الضروريات والحال أنّ نفس هذه الضروريات كانت في عصر سابق بعيدة عن واقع الفكر الديني وقابعة في زاوية الاهمال، فاعتبروا يا اولي الأبصار.

السادسة: إنّ المحقق المامقاني نفسه لا يقبل القراءة البشرية لصفات الأئمّة بل يعتقد برؤية الأخرى وأنّ الأئمّة يملكون حالات وصفات فوق بشرية، ولكنّه في كلامه المذكور آنفاً يؤيد وجود تيار قوي في القرون الأولى ومن بين أصحاب الأئمّة وعلماء الشيعة ممن يعتقدون بالقراءة البشرية لأئمّة. الشاهد الثاني: ما ذكره باقر بن محمد الأكمل المعروف بالوحيد البهبهاني (م هـ) الذي يعتبر أعظم عالم شيعي في القرن الثاني عشر ومؤسس المدرسة الاصولية في مقابل الأخباريين حيث بذل جهوداً علمية جبّارة في التصدي للمدرسة الأخبارية التي سيطرت على الفكر الشيعي مدّة قرنين من الزمان، وقد ألّف الوحيد البهبهاني كتابين في علم الرجال أحدهما «الفوائدالرجالية» والآخر «التعليقة على منهج المقال» ويشير البهبهاني في هذين الكتابيين الرجاليين إلى نقطة مهمّة تتصل ببحثنا الحاضر، يقول: «الظاهر أنّ كثيراً من القدماء سيما القميين منهم

(والغضائري) كانوا يعتقدون للأئمّة (عليهم السلام) منزلة خاصة من الرفعة والجلالة و مرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهاد رأيهم وما كانوا يجوّزون التعدي عنها، وكانوا يعدّون التعدي ارتفاعاً وغلواً حسب معتقدهم حتى أنّهم جعلوا مثل نفي السهو عليهم غلواً بل ربّما جعلوا التفويض إليهم أو التفويض الذي اختلف فيه كما سنذكر أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الاغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص وإظهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض ارتفاعاً أو مورثاً للتهمة به سيما بجهة أنّ الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين (بالجملة)، الظاهر أنّ القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصولية أيضاً فربّما كان شيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً، غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو غير ذلك وكان عند آخر ممّا يجب اعتقاده، أو لا هذا ولا ذلك». إنّ كلام البهبهاني المذكور آنفاً والذي استند إليه المتأخرون في الكثير من مبانيهم، يتضمن نقاط مهمّة وقيمة، وهي كالتالي: الأولى: إنّ القدماء «علماء الشيعة من القرن الأول إلى منتصف القرن الخامس» كانوا يرون الأئمّة برؤى وتصورات مختلفة، والشؤون التي كان هؤلاء يرونها للأئمّة كانت بدرجة أقل بكثير ممّا ينسبه المتأخرون من الصفات للأئمّة بحيث إنّ هؤلاء «القدماء» كانوا يرون في الاعتقاد بوجود حالات وصفات أعلى من صفات البشر للأئمّة أنّه ارتفاع وغلو في المذهب. الثانية: إنّ رجال وعلماء الشيعة في القرون الأولى، لم يكونوا يبيحون تجاوز حد معين في الاعتقاد بصفات الأئمّة، والكثير من الشؤون والحالات فوق البشرية التي تنسب للأئمّة، كانت تتجاوز الخطوط الحمراء التي رسمها القدماء من علماء الشيعة وأصحاب الأئمّة وكانت هذه الرؤية لهؤلاء القدماء هي الغالبة والمهيمنة في ذلك الفضاء الفكري. الثالثة: إنّ مشايخ قم، الذين سنأتي على ذكرهم، وأحمد بن الحسين البغدادي المشهور بابن الغضائري (المتوفي هـ) كان من

جملة المنتقدين والمخالفين لتيار القراءة فوق بشرية لصفات الأئمّة. الرابعة: إنّ محاور الخلاف في صفات الأئمّة، كما يستوحى من كلام الوحيد البهبهاني، عبارة عن: إمكان صدور السهو، تفويض الأمور للأئمّة، المعجزات، الأمور الخارقة للعادة، شأن ومرتبة الأئمّة، تنزيه الأئمّة من الكثير من النواقص، علم الغيب، قدرة الأئمّة، هذه الأمور تمثّل عناصر مشتركة في جميع المحاور المذكورة في القراءة الثانية لصفات الأئمّة فوق البشرية. الخامسة: إنّ صفة العصمة، كما وردت في كلام الوحيد، لم تكن من جملة الصفات الخلافية في الاعتقاد بالأئمّة، حيث يرى البهبهاني وجود مرتبة نازلة من القول بالعصمة في عقائد القدماء، فهل أنّ العصمة مقولة تشكيكية وذات مراتب، أو أنّها أمر متواطيء «بالاصطلاح المنطقي» ويدور أمرها بين النفي والإثبات؟ والحاصل هل أنّهم كانوا يرون العصمة للأئمّة أم لا؟ وسيأتي في الشاهد الثالث أنّ ما ورد في كلام البهبهاني غير سديد وأنّ الأصحاب كانوا يختلفون في هذه الصفة أيضاً، السادسة: إنّ الخلاف بين القدماء في مسائل أصول الاعتقادات لا يقبل الانكار، ومن جملة محاور الخلاف في الأصول العقائدية بحث الغلو والتفويض الذي كان له مؤيدون ومنكرون بشكل جاد، وغني عن البيان أن الوحيد البهبهاني لم يكن يقبل بعقيدة القدماء بل كان يعتقد بالفكر الشيعي المشهور لدى علماء الشيعة المتأخرين بالنسبة لصفات الأئمّة. الشاهد الثالث: ما ذكره زين الدين بن علي المشهور بالشهيد الثاني (*والذي يعدّ من أكبر علماء الشيعة في القرن العاشر وأحد العشرة من فقهاء الشيعة الكبار في جميع القرون والأعصار، وقد ألّف كتابين: «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام» و«الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية» الذي يعدّ من أهم كتب الشيعة في الفقه الاستدلالي، و من جملة الكتب الدراسية في الحوزات العلمية. وقد كتب الشهيد الثاني رسالة باسم «حقائق الإيمان» أو «حقيقة الإيمان والكفر» بتاريخ هـ وهذه الرسالة من

مصادر بحار الأنوار للعلاّمة المجلسي وكانت محط اهتمام واستناد السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية، ج، ص *وأحد البحوث الشيقة والقيمة في هذه الرسالة هو البحث الثالث من خاتمة الكتاب في بيان صفات وحالات الإيمان، ويقول في نهاية الأصل الثالث، يعني النبوة، في مقام الجواب عن سؤال مطروح: «وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمة النبي وطهارته وختمه للأنبياء بمعنى لا نبي بعده، وغير ذلك من أحكام النبوات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء ذلك، حيث ذكر أنّ من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان، ويحتمل الاكتفاء بما ذكره من التصديق بها إجمالاً». ويظهر أنّ الشهيد الثاني في جوابه الأخير كان يميل إلى الاكتفاء بالتصديق الاجمالي في شروط الإيمان وعدم لزوم التصديق التفصيلي، ثم إنّه ذكر في صدد بيان الأصل الرابع بما به يتحقق الإيمان: «وهذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقة الإمامية، حتى أنّه من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنّه عندهم من الفروع. ثم إنّه لا ريب أنّه يشترط التصديق بكونهم أئمّة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم، إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمّة. أمّا التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس، كما دلّت عليه الأدلة العقلية والنقلية. والتصديق بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى ورسوله، وأنّهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم. وأنّ علمهم ليس عن رأي واجتهاد بل عن يقين تلقوه عن من لا ينطق عن الهوى خلفاً عن سلف بأنفس قوية قدسية، أو بعضه لدني من لدن حكيم خبير. وغير ذلك ممّا يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنّهم (عليهم السلام) محدّثون أي: معهم ملك يحدّثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه، أو أنّهم يحصل لهم نكب في القلب بذلك على أحد التفسيرين للحديث. وأنّه لا يصح خلو العصر عن إمام منهم، وإلاّ

لساخت الأرض بأهلها، وأنّ الدنيا تتم بتمامهم، ولا يصح الزيادة عليهم. وأنّ خاتمهم المهدي صاحب الزمان (عليه السلام) وأنّه حي إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة المحقة الناجية بالفرج بظهوره (عليه السلام) كثيرة. فهل يعتبر في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ فيه الوجهان السابقان في النبوة، ويمكن ترجيح الأول، بأن الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه خصوصاً العصمة، لثبوتها بالعقل والنقل. وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم (عليهم السلام)، فإنّ كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنّهم علماء أبرار، يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم، وفي كتاب أبي عمرو الكشي رحمه الله جملة مطلعة على ذلك، مع أنّ المعلوم من سيرتهم (عليهم السلام) مع هؤلاء أنّهم كانوا حاكمين بإيمانهم بل عدالتهم» وعلى أساس هذا النص المطول للفقيه الكبير في القرن العاشر الشهيد الثاني فإنّ الإيمان بالأئمّة الاثني عشر يعدّ الأصل الرابع للإيمان، ثم إنّه يطرح سؤالاً مهماً وهو: هل أنّ الإيمان التفصيلي بالعصمة والعلم غير الاكتسابي للأئمّة، والنص الإلهي عليهم، وغيبة الإمام الثاني عشر تعدّ من شروط تحقق هذا الإيمان أو يكفي التصديق الإحمالي بالإمامة والاعتقاد بوجوب اطاعتهم؟ الشهيد الثاني كما هو منهجه لا يجيب بصراحة عن هذا السؤال بل يشير ضمناً إلى جوابين على نحو الاحتمال بالرغم من أنّه لا يخفي ميله للاعتقاد بالوجه الثاني، ويعتقد بأنّ ترجيح الوجه الأول هو من باب تماثل الأدلة على أصل الإمامة وأدلة صفات الإمام وخاصة فيما يتصل بمقولة العصمة. وحاصل الوجه الأول لزوم الاعتقاد التفصيلي بأربعة أمور: العصمة، النص الإلهي، العلم اللدنّي للأئمّة، غيبة الإمام الثاني عشر (ع) للشيعة. وفي نظر الشهيد الثاني أنّه لا يبعد الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي، أي أنّ لازم التشيع الاعتقاد

بأصل الإمامة ووجوب اطاعة الأئمّة، وأمّا الاعتقاد بالجزئيات وتفاصيل هذه المقولات وخاصة فيما يتصل بالاعتقاد بعصمة الأئمّة فليس ضرورياً، فيمكن أن يكون الإنسان مسلماً شيعياً فيما إذا اعتقد بأنّ الأئمّة علماء أبرار وعلى درجة عالية من التقوى دون العصمة والعلم بالغيب. وأهم مقطع من كلام الشهيد الثاني هو الدليل الذي أقامه على الوجه الثاني وخلاصته أنّ الكثير من رواة الشيعة لأحاديث الأئمّة والكثير من الشيعة المعاصرين للأئمّة لم يكونوا يعتقدون بعصمة الأئمّة بل كانوا يرون أنّ الأئمّة علماء صالحين ومتقين، أي «علماء أبرار» لا أكثر والأئمّة (عليهم السلام) بدورهم كانوا يرون في هؤلاء الشيعة فضلاً عن كونهم مؤمنين فهم عدول أيضاً، أي أنّ عدم الاعتقاد بعصمة الأئمّة لا يمثّل عنصراً لخروج الإنسان عن دائرة التشيع ولا يؤدي إلى القول بفسقه وخروجه عن حدّ العدالة. ويستشهد في كلامه هذا بما ورد في كتاب رجال الكشي «وهو أحد الكتب المعتبرة الأربعة في علم الرجال لدى الشيعة» من أنّ الكثير من الرواة والمحدّثين المعاصرين للأئمّة كانوا لا يعتقدون بعصمة الأئمّة، وبالرغم من أنّ الشهيد الثاني في نقله لكلام الكشي عن الرواة والشيعة المعاصرين للأئمّة، ويقرر أنّ عدم اعتقادهم بعصمة الأئمّة ناشيء من كون هذا الأمر «أي العصمة» كان خفياً عليهم، وبعبارة أخرى أنّ الشهيد الثاني كان يعتقد بالعصمة بالرغم من أنّه لا يرى في منكر العصمة أنّه خارج عن التشيع. وفيما يتصل ببحثنا نشير إلى نقاط مهمّة في كلام الشهيد الثاني: الأولى: أنّ كلام الشهيد الثاني ناظر إلى جزئيات أصل الإمامة، وهي، أولاً: أنّ الإمامة من ضروريات المذهب ومن أصوله لا من فروعه، ثانياً: أنّ الأئمّة يجب طاعتهم، ثالثاً: أنّهم معصومون، رابعاً: أنّهم منصوبون من قبل الله ورسوله لمقام الإمامة، خامساً: أنّهم يملكون العلم اللدنّي وغير الاكتسابي وكانوا يعلمون بكل ما يريدون علمه (علم الغيب)، سادساً: لا يوجد زمان بدون حضور الإمام. سابعاً: إنّ

الإمام الأخير، وهو الإمام المهدي، حي وغائب وسيظهر بإذن الله. وهذا الكلام يبيّن بوضوح وصدق عقيدة الشيعة في الألفية الأخيرة بالاتفاق. الثانية: إنّ الشهيد الثاني كان يرى أنّه إذا اعتقد الشخص بالإمامة واعتقد بلزوم اطاعتهم في أوامرهم ونواهيهم ولكن لم يعتقد ببعض التفاصيل من قبيل العصمة والنص الإلهي، العلم اللدنّي و.. فإنّه لا يبعد أن يكون مؤمناً وشيعياً. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ الشخص يكون شيعياً فيما إذا اعتقد بالإمامة بمعنى أنّ تدينه يتطابق مع تدين الأئمّة في النظر والعمل، وإن كان لا يعتقد بحالات وصفات فوق بشرية للأئمّة، وعلى هذا الأساس فالاعتقاد بالعصمة والعلم اللدنّي وغير الكسبي والنص الإلهي على الأئمّة لا يكون من ذاتيات التشيع، لأنّ التشيع والإيمان بالمذهب الشيعي لا يدور حول محورية هذه الأمور. الثالثة: إنّ الشهيد الثاني يقرر في كلامه أنّ الكثير من أصحاب الأئمّة ورواة الحديث الشيعة المعاصرين للأئمّة كانوا يرون أنّ الأئمّة «علماء أبرار» وينكرون الصفات والحالات فوق البشرية للأئمّة وخاصة العصمة، فعدم الاعتقاد بعصمة الأئمّة لا يعني بالضرورة الاعتقاد بصدور المعصية أو الخطأ منهم، بل بمعنى عدم امتلاك خصوصية وملكة أعلى من غيرهم من سائر الناس، وإلاّ فعلى طول التاريخ نرى الكثير من الأشخاص المتدينين الذين لم تصدر منهم معصية لله تعالى، بل كانوا يتحركون في حياتهم في خط الطاعة وطهارة النفس والعبودية لله تعالى، مع أنّهم لم يكونوا معصومين بالمعنى المصطلح عليه. الرابعة: إنّ جماعة كبيرة من أصحاب الأئمّة ورواة الأحاديث الشيعة المعاصرين للأئمّة كانوا يرون أنّ الأئمّة مجرّد «علماء أبرار» ولم يكونوا يعتقدون بوجود منشأ لعلم الأئمّة يختلف عن الآخرين من العلماء، بل كانوا يعتقدون أنّ الأئمّة حالهم حال سائر العلماء كانوا يتحركون في الكشف عن الحكم الشرعي على أساس النظر والرأي والاجتهاد، أي أنّ علمهم اكتسابي لا أنّهم كانوا يملكون العلم اللدنّي، أو يملكون موهبة

خاصة تتيح لهم الاطلاع على عالم الغيب بشكل مطلق أو مقيد، وأنّهم كانوا يحصلون على العلوم الدينية بواسطة الملائكة أو من خلال الإلقاء في قلوبهم وبلا واسطة. الخامسة: إنّ الكثير من الشيعة الأوائل الذين كانوا يعيشون في عصر الأئمّة وكانوا ينقلون العلوم الدينية عن الأئمّة إلى الأجيال اللاحقة، بل أعلى من ذلك كانوا من أصحاب الأئمّة وقد درسوا مباشرة عند الأئمّة، كانوا يرون الأئمّة علماء أبرار لا أكثر. وببيان آخر أنّهم يرون الإمامة بإطار بشري لا أنّها حالة فوق بشرية. هؤلاء الشيعة كانوا يعتنقون التشيع من بين المذاهب الإسلامية بسبب أنّ المذهب الشيعي يملك رصيداً في الإسلام النبوي أقوى من غيره في مجال الأدلة النظرية وأرجح من المذاهب الأخرى، مضافاً إلى أنّهم يرون أنّ الأئمّة يمثّلون النموذج العملي للإسلام الواقعي، ومن الواضح أنّ التعامل مع العلماء الأبرار لا يكون من موقع التعبد والتقليد الأعمى بل تعاملاً مبنياً على قاعدة عقلانية متماسكة، وبالإمكان إجراء حوار ونقاش مع هؤلاء العلماء الأبرار بل بالإمكان توجيه النقد إليهم وطرح الأسئلة وعلامات الاستفهام وإذا حصلت لديهم القناعة والقبول فإنّهم يتحركون على مستوى العمل. مثل هؤلاء الشيعة وإن كانوا يرون أنّ الأئمّة أفضل وأعلم من الآخرين، ويقتدون بهم ويتخذونهم أسوة في حركة الحياة، ولكن ليس ذلك من أجل أنّ الأئمّة يمتلكون صفات فوق بشرية بل لأنّهم يعتقدون بأنّ الأئمّة على حق وأنّهم يمثّلون تجسيداً حياً لتعاليم الإسلام والقرآن. هذه هي معالم التشيع الأول، والشهيد الثاني يعتمد في بيان هذه الحقيقة على كتاب الكشي المعروف والذي سوف نسلط عليه الضوء بشكل مستقل، إنّ كتاب الكشي الذي لخّصه وهذّبه الشيخ الطوسي، يعتبر أفضل مصدر لمعرفة رؤية الشيعة الأوائل وأصحاب الأئمّة عن أئمة أهل البيت، ألا يمكن اعتبار الكشي نفسه من زمرة القائلين بالقراءة البشرية للأئمّة؟ من الواضح أنّ الشاهد الثالث أقوى من الشاهدين السابقين، سواء من موقع اعتبار القائل، أو

من موقع اعتبار المستندات المذكورة، أو من موقع اعتبار بيان التفاصيل. والآن مع الالتفات إلى مفاد القرائن والشواهد المذكورة يمكننا ترتيب وتقسيم الفكر الشيعي في حقل الإمامة إلى نظريتين أساسيتين: النظرية الأولى: نظرية العلماء الأبرار وهذه النظرية كانت هي النظرية السائدة في الفضاء الشيعي إلى أواخر القرن الرابع و هناك مستندات ووثائق تؤكد على وجود أتباع لهذه النظرية من علماء الشيعة إلى منتصف القرن الخامس أيضاً، وفي القرن الثالث والرابع كان هؤلاء العلماء يتصدّرون واجهة الفكر الشيعي في المجتمع الإسلامي، وفي عصر حضور الأئمّة كان الكثير من أصحاب الأئمّة ورواة الشيعة وكذلك الشيعة المعاصرين للأئمّة يتحركون بهذا الاتجاه ويعتقدون بهذه العقيدة ويرون في أئمّة أهل البيت زعماء وقادة دينيين على المستوى العلمي والعملي وأنّ اطاعتهم واجبة وأنّ رواية الأئمّة عن الإسلام النبوي تمثّل الإسلام الواقعي وأنّ هذا الإسلام أقرب ما يكون لإسلام رسول الله، وقد أمر رسول الله المسلمين باتباع هؤلاء القادة والأئمّة. وأيضاً على أساس هذه النظرية فإنّ الأئمّة لايمكن قياسهم بالنبي الأكرم، لأنّ النبي أولاً: منصوب من قِبل الله، وثانياً: يملك العلم اللدنّي وغير المكتسب (أي الوحي الإلهي)، ثالثاً: إنّ الوحي الإلهي والسنّة النبوية يتميّزان بوجود ملكة العصمة للنبي من قِبل الله تعالى. إذن على أساس هذه النظرية، أولاً: إنّ كل واحد من الأئمّة منصوب من قِبل الإمام الذي قبله وبالنسبة للإمام الأول «الإمام علي» فقد نصبه النبي للناس. ثانياً: إنّ الأئمّة لا يملكون العلم اللدنّي أو علم الغيب «علم الغيب من جهة كونه حالة فوق بشرية، والعلم اللدنّي بلحاظ كونه غير اكتسابي». وبعبارة أخرى إنّ الأئمّة يحصلون على المعارف الدينية بطريقة اكتسابية من الإمام السابق ويتحركون على مستوى استنباط الأحكام الشرعية بعملية الرأي والاجتهاد وهم مثل سائر الناس يحتمل في حقّهم الخطأ وإن كانوا أقلّ الناس خطأً. ثالثاً: بالرغم من أنّ الأئمّة هم أتقى وأعدل

أفراد البشر وأورعهم على مستوى الابتعاد عن المعاصي إلاّ أنّ العصمة منحصرة بشخص النبي فقط، ولذلك لا يمكن القول بأنّ الأئمّة يملكون حالات وصفات تختلف عن سائر الناس بحيث يبتعدون عن المعاصي ويجتنبون الذنوب بقدرة فوق بشرية، بل إنّهم يبتعدون عن الذنوب بشكل بشري ومتعارف، ومن هنا يتصفون بأنّهم أبرار. وعلى هذا الأساس فهذه النظرية والقراءة تنكر أية صفة فوق بشرية للأئمّة وأنّ الأئمّة يتميزون بكونهم «علماء أبرار»، وبديهي أنّ انكار فضائل وصفات فوق بشرية للأئمّة والاعتقاد بحالات بشرية للأئمّة يقتضي أنّ هؤلاء الشيعة إنّما قبلوا بالتشيع لا من موقع وجود حالات فوق بشرية للأئمّة بل من موقع رجحان هذا الاتجاه الديني في الإسلام بالمقارنة مع الاتجاهات الأخرى في المسائل والمقولات الدينية. إنّ نظرية «العلماء الأبرار» تحتفظ بالاعتقاد بأصل ختم النبوة، وأنّ الوحي الإلهي قد انتهى لفظاً ومعنىً بالنبي محمد بن عبدالله، ورغم أنّ ارتباط الإنسان بالله تعالى والتقرب إليه مستمر ويرتبط بسعة ظرفية الإنسان العلمية وما يبذله من جهد عملي في هذا السبيل، ولكنّ هذه الرؤية لا تقبل أي حق إلهي خاص وعلاقة خاصة بالله تعالى في غير النبي الأكرم، وأمّا الفارق بين الأئمّة من أهل البيت «أي العلماء الأبرار» وبين غيرهم من علماء الإسلام فيكمن في ميزان العلم ودرجة تهذيب النفس والقرب إلى الله تعالى. ويعتقد أتباع هذه النظرية أنّ القراءة البشرية للإمامة هي القراءة الوحيدة التي تنسجم وتتناغم مع الضوابط القرآنية والمعايير المعتبرة في السنّة النبوية والروايات الإجماعية الواردة من أئمّة أهل البيت والأصول العقلية والحقائق التاريخية. النظرية الثانية: نظرية الأئمّة المعصومين وهذه النظرية كان لها أتباع أيضاً في عصر حضور الأئمّة، وقد إزداد هؤلاء الأتباع في عصر الأئمّة المتأخرين إلى حدّ أنّ هذه النظرية أضحت في عصر الغيبة منافساً قوياً للنظرية الأولى، رغم أنّها لم تكن تمثّل العقيدة السائدة والغالبة في أجواء المجتمع

الشيعي إلى أواخر القرن الرابع، ولكن منذ أوائل القرن الخامس ولحدّ الأن تزعمت هذه النظرية الذهنية الشيعية إلى درجة أنّ هذه النظرية وطيلة عام بعد القرون الأولى أصبحت تمثّل ضرورة من ضرورات المذهب ومن ذاتياته. وعلى أساس هذه النظرية فإنّ تفاوت الأئمّة مع علماء الدين هو تفاوت ذاتي، فالأئمّة يملكون حالات وصفات أخرى غير ما يملكه سائر الناس من صفات وحالات وأنّهم يملكون فضائل وصفات كما كانت للنبي مع فارق واحد وهو أنّ النبي يوحى إليه أمّا الأئمّة فلا يملكون مثل هذه الموهبة رغم أنّ الأئمّة يتمتعون بملكة الإلهام الإلهي، أي أنّهم ملهمون ومحدّثون (بالفتح) «بمعنى أنّه يملكون ارتباطاً معنوياً خاصاً بالله تعالى» وأساساً لا يمكن أن يأمر النبي المسلمين باتباع أئمّة أهل البيت بدون أن يملك هؤلاء الأئمّة فضائل ذاتية. أمّا ملامح الإمامة على أساس هذه النظرية: أولاً: إنّ الأئمّة منصوبون من قِبل الله تعالى للناس كالنبي الأكرم وأنّ النبي بيّن للمسلمين هذا النصب الإلهي في إطار النصوص النبوية، إذن فالأئمّة منصوبون قِبل الله ومنصوص عليهم من قِبل النبي، أمّا المسلمون الذين تجاوزوا هذا الأمر الإلهي والنص النبوي فهم منحرفون عن الصراط المستقيم. ثانياً: إنّ الأئمّة يتمتعون كالنبي بالعلم اللدنّي وغير الاكتسابي ويعلمون الغيب بإذن الله تعالى، «وبديهي أنّ مساحة هذا العلم أضيق من علم الغيب المطلق لله تعالى» فعلم الأئمّة ليس من طريق الرأي والاجتهاد، وعلمهم في دائرة المعارف الدينية وما يتصل بكونهم أسوة وقدوة للناس لا يقبل الخطأ والاشتباه. ثالثاً: إنّ الأئمّة كالنبي، معصومون مطلقاً من المعصية «الكبيرة والصغيرة، العمدية والسهوية» وعن الخطأ. والعصمة موهبة إلهية للأشخاص المنتخبين من الناس وهي مرتبة أعلى بكثير من تهذيب النفس وطهارة الروح لدى الأولياء والصالحين من الناس. وعلى أساس نظرية الأئمّة المعصومين فإنّ فضائل الأئمّة كفضائل الرسول الأكرم من حيث كونها فوق بشرية وأنّها تمثّل مواهب خاصة من

قِبل الله تعالى لهؤلاء العباد المقربون إلى الله، والأئمّة المعصومون كالنبي الأكرم في كونهم يمثّلون وسائط الفيض الإلهي، وأنّ انكار هذه الفضائل فوق البشرية من قِبل بعض الشيعة في القرون الأولى ناشيء من قصورهم أو تقصيرهم في فهم عظمة الأئمّة ومكانتهم السامية، فالإمامة استمرار للنبوة ومكملة لها وبدون الإمامة يكون الدين ناقصاً، والأئمّة المعصومون هم شرّاح الوحي الإلهي وهم المفسّرون المعصومون للقرآن. ورغم أنّ ظاهر النبوة قد ختم برحيل النبي الأكرم إلاّ أنّ باطن النبوة يعني «الولاية» مستمر إلى آخر الزمان ولا يمكن أن يوجد عصر وزمان بدون وجود هذه الولاية والعمل بها من قِبل الإمام الحاضر أو الحجة الغائب، وعلى ضوء ذلك فإنّ عدم الاعتقاد بالأصل الأصيل للأئمّة المعصومين يعتبر عائقاً للإنسان من نيل السعادة والفلاح والنجاة في الآخرة، إنّ خير الدنيا والآخرة يتمثّل في التبعية المحضة لأوامر ونواهي الأئمّة الطاهرين (عليهم السلام). ويعتقد أتباع هذه النظرية أنّ الإمامة لا معنى لها بدون الاعتقاد بما ذكر آنفاً، وعلى هذا الأساس فالإمامة تمتد بجذورها إلى القرآن وسنّة النبي والعقل، وهناك روايات كثيرة وردت عن الأئمّة المعصومين (عليهم السلام) تقرر هذه الخصوصيات الثلاث لمقولة الإمامة بحيث لا يبقى معها أي شك أو تردد في صحتها، إلى درجة أنّ مقولة الإمامة أضحت مقترنة مع هذه الخصوصيات الثلاث التي تعتبر حالياً من ضروريات المذهب الشيعي. العلماء الذين يعتقدون بنظرية «العلماء الأبرار» والآن جاء دور الإجابة عن السؤال الثاني، وهو: من هم الذين يعتقدون بنظرية «العلماء الأبرار» من علماء الشيعة بالتحديد، سواء من علماء الكلام أو الفقهاء أو المحدّثين أو المفسّرين وبخاصة من أصحاب الأئمّة، وبالرغم من سيطرة نظرية «الأئمّة المعصومين» طيلة ألف عام على الذهنية الشيعية واقصاء نظرية العلماء الأبرار في مطاوي التاريخ الشيعي وعدم الاهتمام الجاد بحفظ ميراث هذه الطائفة من علماء الشيعة، ولكن بالإمكان

ذكر أسماء بعض علماء الشيعة الذين يعتقدون بهذه النظرية، وهؤلاء العلماء كانوا في حياتهم يعيشون ذروة الاقتدار المذهبي والمكانة الدينية بين الشيعة، ونبدأ بذكر الشخصيات البارزة من أنصار نظرية العلماء الأبرار: . ابن الغضائري وهو أحمد بن الحسين بن عبيدالله البغدادي، المشهور بابن الغضائري من علماء القرن الخامس، وقد ترك من آثاره وتأليفاته كتاب صغير في «الرجال»، أو «الضعفاء» الذي نقله أحمد بن طاووس (المتوفي هـ) في كتابه «حلّ الإشكال» ونقله بشكل كامل العلاّمة الحلي (المتوفي هـ) في كتابه «خلاصة الأقوال» ويذكر المحقق الكلباسي في (سماء المقال، ج، ص و *أنّ ابن الغضائري يعدّ من عيون الشيعة ومن أجلاء وعظماء الأصحاب، ويصفه المحقق القهقائي في «مجمع الرجال، ج، ص *بأنّه عالم عارف جليل كبير في الطائفة. وتتسم آراء ابن الغضائري الرجالية بخصوصية معينة وهي أنّه ينسب إلى مجموعة كبيرة من رواة الأحاديث صفة الغلو والارتفاع في المذهب أو الارتفاع في حق الأئمّة وبالتالي يصف هؤلاء الرواة بالضعف، ويبدو أنّ هذا التضعيف والجرح للرواة لا يستند إلى الشهادة والسماع بل يستند إلى اجتهاده الخاص، بمعنى أنّه يحقق في النصوص الروائية التي ينقلها هؤلاء الرواة، فإذا كانت تتضمن خروجاً عن الحدّ المجاز في العقيدة على مبانيه وأنّها تتضمن الارتفاع أو الغلو في حق الأئمّة فإنّه يصف الراوي لها بالضعف ويتهمه بالكذب وجعل الحديث. وقد تقدّم في كلام الوحيد البهبهاني في رؤية مشايخ قم وابن الغضائري بالنسبة للاعتقاد بالأئمّة أنّهم يصفون الرواة الذين يتجاوزون هذا الحدّ في المعتقد بالارتفاع في المذهب والغلو والضعف والكذب، وبالطبع فإنّ الآراء الرجالية لمشايخ قم وابن الغضائري ليست متطابقة بالضرورة، فهناك بعض التضعيفات للقميين تمّ نقضها بواسطة ابن الغضائري، وعلى أية حال فمن حيث علم الرجال فإنّ توثيقات ابن الغضائري تعدّ في غاية الاعتبار، وإن كان كتاب «الممدوحين»

وللأسف لم يصل إلينا، ولكنّ العلاّمة الحلي وبسبب اعتماده على تضعيفات ابن الغضائري قد توقف في توثيق الكثير من الرواة، وأمّا الرأي المشهور بعد العلاّمة فلا يكترث بتضعيفات ابن الغضائري، ومنذ عصر العلاّمة المجلسي اتهم ابن الغضائري بالعجلة والتسرع في تضعيف الأكابر من رواة الحديث. ومع الالتفات إلى اعتماد النجاشي الذي كان معاصراً لابن الغضائري على الكثير من آرائه الرجالية، فإنّه لا يمكن اتهامه بالتسرع وعدم الدقّة في تقييم الرواة، بل يعتبر من أكبر النقاد في علم الرجال من حيث الدقّة ولا يقاس به أحد. الوجه الثاني لعدم اعتناء علماء الشيعة المتأخرين بتضعيفات ابن الغضائري أنّ توثيقاته وتضعيفاته لا تستند إلى الحس والشهود والسماع من المشايخ والثقات بل تستند إلى الحدس والاستنباط وقراءة مضامين الروايات والحكم على الرواي على هذا الأساس «كما ذكر السبحاني في كليات علم الرجال، ص . » وما يتحصل من مطاوي هذه الانتقادات حول ابن الغضائري، وبعيداً عن الموافقين والمخالفين لكتاب ابن الغضائري وقبول أو نقد آرائه الرجالية «والذي لا يرتبط بما نحن فيه» فما يتبيّن من كتابه أنّ عقيدة ابن الغضائري عن الأئمّة كانت مختلفة كثيراً مع الرؤية التي سادت بعد القرن الخامس، فعلى أساس تحقيقات المحقق المامقاني والتي وردت في الشاهد الأول من هذه المقالة يمكن القول إنّ ما كان يراه ابن الغضائري غلواً وارتفاعاً في حق الأئمّة يعدّ من ظروريات مذهب الشيعة في عصرنا الحاضر، وببيان آخر إنّ ابن الغضائري، وعلى حدّ تعبير المحقق الكلباسي «في سماء المقال، ج، ص » كان شخصاً غيوراً في الدين وحامي المذهب، وأمّا بالنسبة لرعاية شأن الأئمّة فكان يعيش حساسية خاصة في ذلك ويرى أنّ نسبة الحالات و الشؤون فوق البشرية للأئمّة من قبيل علم الغيب، القدرة الخارقة للعادة، المعجزة، تفويض الأمور التشريعية والتكوينية، هي خروج عن الحدّ المجاز للاعتدال في المذهب وتؤدي إلى

الارتفاع والغلو في الدين ويرى نفسه مكلّفاً شرعاً بالتصدي لمثل هذه الظواهر السلبية. وبالرغم من عدم وصول أكثر آثار ابن الغضائري لزماننا هذا فإنّ «الحدّ المجاز للاعتدال المذهبي في صفات الأئمّة» في نظر ابن الغضائري لا يمكن الكلام عنه بدقة، ولكن يمكن القول باطمئنان أنّه كان يمثّل أحد المنتقدين المتشددين للشؤون والصفات فوق البشرية للأئمّة ومن العلماء الغيورين الذين يعتقدون بالقراءة البشرية للإمامة أو نظرية «العلماء الأبرار»، إنّ مطالعة كتابه الباقي إلى عصرنا الحاضر والتأمل في آراء واجتهادات ابن الغضائري التي تقوم على أساس رؤيته وعقيدته الخاصة في الأئمّة «ولحسن الحظ أنّه أشار في هذا الكتاب إلى هذه المباني بشكل مختصر» بإمكانه أن يرفع كل ابهام وغموض في هذا المجال. . ابن الجنيد الاسكافي وهو أبو علي محمد بن أحمد الكاتب المشهور بابن الجنيد الاسكافي، «المتولد قبل عام والمتوفي قبل عام هـ» ويعدّ من متكلّمي وفقهاء الشيعة الكبار في القرن الرابع، وقد خلّف العديد من المصنّفات من قبيل «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» و«المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي» و«النصرة في أحكام العترة» التي كانت موجودة إلى زمان الشهيد الأول، ولكن للأسف فإنّ أيّاً من كتبه لم تصل إلينا. وكان ابن الجنيد فريداً في آرائه وأفكاره، ومنذ ذلك الوقت كانت آراءه محل نقد وردّ من قِبل الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى، وأمّا المدرسة الفقهية لإبن الجنيد فقد أصبحت في القرن السادس مورد اهتمام علماء الشيعة كابن إدريس الحلي والعلاّمة الحلي والشهيد الأول. ومن آراء ابن الجنيد التي تختلف عن آراء علماء الشيعة رأيان يمثّلان أصلاً وأساساً لمدرسته الفكرية، أحدهما يتصل بأصول الفقه، والآخر بأصول العقائد، أمّا رأيه المختلف في أصول الفقه، فإنّه كان يعتقد بالقياس في الفقه، وأمّا رأيه الخاص في أصول العقائد فيدور حول علم الأئمّة. والشيخ المفيد في رسالته «المدائن السروية» يقول ضمن

الإشارة إلى أحد رسائل ابن الجنيد باسم «المسائل المصرية»: «إنّ ابن الجنيد في هذه الرسالة صنّف الأخبار (الواردة عن الأئمّة) في أبواب وتصور أنّها مختلفة في المعنى وبذلك ذهب إلى نسبة الرأي إلى الأئمّة» (مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج، ص .). ويرى الشيخ المفيد بطلان رأي ابن الجنيد وأنّه يمكن الجمع بين تلك الأخبار بحيث لا يبقى اختلاف في البين، وهو أرجح من نسبة الرأي إلى الأئمّة (القياس). وقد أشار السيد المرتضى في كتابه «الانتصار» إلى أحد الآراء الفقهية الخاصة بالإمامية وهو جواز حكم الأئمّة وحكّامهم «أي القضاة» على أساس علمهم في جميع الحقوق والحدود، وأشار إلى اختلاف ابن الجنيد في هذا الرأي وقال: «إنّ ابن الجنيد ضمن تصريحه بمخالفته في هذه المسألة يعتقد أنّ الحاكم لا يجوز له الحكم بعلمه في أي من الحقوق والحدود». ويرى السيد المرتضى أنّ رأي ابن الجنيد يبتني على اجتهاده في هذه المسألة وأنّه مجانب للصواب، ويقول في ابطال رأي ابن الحنيد وإثبات خطئه في هذه المسألة: «وقد وجدت في هذه المسألة كلام غير سديد لابن الجنيد، لأنّه في هذا الأمر لا دراية له ولا دلالة، ومع ذلك فإنّه ذهب إلى وجود تفاوت بين علم النبي (صلوات الله عليه) وبين علم خلفائه وحكّامه، وهو قول نادر لأنّ العلم بالمعلومات بين العلماء المختلفين لا يمكن أن يكون مختلفاً. على هذا الأساس إذا شاهد النبي أو الإمام علي أو الأئمّة الطاهرين وقوع جرم يستدعي الحدّ الشرعي فعلمهم معتبر في الجميع، ثم إنّ السيد المرتضى ينقل استدلال ابن الجنيد في الحكم بالعلم، في غير النبي، بهذه الصورة: «وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفّار والمرتدين كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله (صلى الله عليه وآله) على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فكان يعلمه ولم يبيّن (عليه السلام) أحوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم». (إذن فعلم النبي

يختلف بلحاظ المنشأ والنتائج الفقهية عن علم الأئمّة والحكام). ويتحرك السيد المرتضى في ردّه استدلال ابن الجنيد على تفاوت علم النبي مع علم الآخرين من المؤمنين، ويرى عدم صحته، فمن جهة لا يقبل بأنّ الله تعالى قد اطلع نبيّه على نفاق المنافقين، ومن جهة أخرى فإنّه يرى أنّ ابطال الحقوق من قبيل جواز الزواج، الارث، تناول الذبيحة، مختص بالأشخاص الذين أظهروا الكفر والارتداد لا أنّهم يعيشون الكفر والارتداد في باطنهم، (الانتصار، ص،). ويتبيّن من كلمات هذين العالمين والفقيهين الكبيرين للشيعة «الشيخ المفيد والسيد المرتضى» حول معتقد ابن الجنيد وأرائه الكلامية: أولاً: إنّ ابن الجنيد يعتقد بأنّ قول الأئمّة يمثّل «رأيهم»، والرأي أو النظر أو الاجتهاد والاستنباط أمر اكتسابي وأنّ احتمال الوقوع في الخطأ في الطريقة المتعارفة لتحصيل العلم البشري ممكن، وهذه الرؤية تقع في مقابل رؤية الأشخاص الذين يعتقدون بأنّ كلام الأئمّة نابع من «العلم اللدنّي» وهو موهبة إلهية، وأنّ وقوع الخطأ في ذلك ممتنع حيث يقولون بعصمة الأئمّة (عليهم السلام) فالعلم اللدنّي منحصر بالمعصوم. وعلى أساس ما نقله الشيخ المفيد فإنّ ابن الجنيد يرى أنّ اختلاف الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت ناشئة من قولهم بالرأي، وبعبارة أخرى إنّ هذا الكلام المنسوب لابن الجنيد يشير إلى عدم اعتقاده بعصمة الأئمّة والعلم اللدنّي لهم، ويرى أنّهم «علماء أبرار». ثانياً: إنّ ابن الجنيد، حسبما نقله السيد المرتضى عنه، يفرّق بين علم النبي وعلم الآخرين من المؤمنين (ومنهم الأئمّة)، فالنبي يعلم ببعض البواطن والغيوب بإذن الله، وأمّا سائر المؤمنين (ومنهم الأئمّة) فلا يملكون مثل هذا العلم، وعلى هذا الأساس فرغم أنّ النبي يمكنه في مقام القضاء أن يستند إلى علمه في إصدار الحكم، ولكنّ غيره من المسلمين «ومنهم الأئمّة» لا يجوز لهم الاستناد إلى علمهم في مقام القضاء بل يجب عليهم الاستناد إلى آليات القضاء المتعارفة «كالشاهد واليمين»، ومن يعتقد بوجود هذا الفرق

فإنّه بالملازمة لا يقول بوجود علم لدنّي للأئمّة. ثالثاً: وعلى أساس الآراء المنقولة عن ابن الجنيد «كما تقدّم موردان منها» فإنّه في ذات الوقت الذي يعدّ من المتكلّمين والفقهاء الكبار للشيعة في القرن الرابع، ولكنّه لم يكن يعتقد بالشؤون والصفات فوق البشرية للأئمّة بل يذهب إلى أنّ حالهم حال سائر الناس في الصفات البشرية، أي على أساس المبنى الكلامي لابن الجنيد فإنّ «أقوال الأئمّة تعبر عن آرائهم» وليست مستوحاة من العلم اللدنّي ولا تقترن بآليات العصمة وأنّ هذه الأمور لم تكن من لوازم الاعتقاد بالإمامة لدى الشيعة في القرن الرابع. رابعاً: إنّ القراءة البشرية للإمامة على المبنى الكلامي «أنّ أقوال الأئمّة تمثّل آرائهم الشخصية» وما يستلزم ذلك من لوازم اعتقادية . أي عدم الاعتقاد بالعصمة والعلم اللدنّي .كان هو السائد في القرن الرابع في الفكر الشيعي بحيث إنّ المعتقد بهذه اللوازم ليس فقط لا يتهم بالارتداد عن المذهب بل يعدّ من أكابر علماء التشيع وله شأن ومنزلة دينية وثقافية واجتماعية سامية، رغم أنّ علماء الشيعة الذين جاءوا بعد عدّة عقود من حياة ابن الجنيد وجهوا له انتقادات في هذا الشأن، وفي الواقع إذا كانت العصمة والعلم اللدنّي في القرن الرابع من ضروريات مذهب التشيع أو لا أقل من معالم المذهب فإنّ ابن الجنيد حينئذ يعتبر من المنكرين لهذه الضروريات، فكيف يتعامل معه العلماء من موقع التكريم والإجلال والاحترام؟ ألا يدلّ ذلك على أنّ التشيع في القرن الخامس شهد حركة انتقالية وتحوّلاً في الفكر الديني الشيعي؟ الملاحظة الأخيرة التي ينبغي ذكرها هنا ولم تكن خافية عن العلاّمة بحر العلوم «السيد محمد مهدي الطباطبائي المتوفي » حيث ذكر في كتابه «الفوائد الرجالية، ج، ص» في ترجمة حالات ابن الجنيد قال: «من أعيان الطائفة وأعاظم الفرقة وأفاضل قدماء الإمامية وأكثرهم علماً وفقهاً وأدباً وأكثر تصنيفاً وأحسنهم تحريراً وأدقهم نظراً» ثم يروي عنه أنّه يقول بالقياس وأضاف: إلاّ أنّه مع ذلك فإنّ علماءنا لم يمتنعوا من تكريمه

وتمجيده واحترامه. ثم يطرح سؤالاً مهماً بهذا المضمون، وهو أنّ المنع من القياس يعدّ من ضروريات مذهب الإمامية وأنّ روايات الأئمّة فيه متواترة، إذن فالمخالف لهذه المسألة يعدّ خارجاً عن المذهب ولا يعتنى بقوله بل لا يعتنى بتوثيقه، ولكنّ الأنكى من مسألة القياس ما نقل عن الشيخ المفيد أنّه ينسب للأئمّة القول بالرأي. ففي نظر بحر العلوم أنّ هذا «الرأي الكلامي» رأي غير مقبول على الاطلاق، فكيف يجتمع هذا الكلام مع القول بعصمة الأئمّة وعدم جواز صدور الخطأ منهم كما هو المعروف من معالم المذهب؟ إنّ هذا القول «الكلامي» بالرغم من اشتهاره عنه ولكنّ قوله بالقياس معروف. ويحتمل السيد بحرالعلوم أنّ مراده من القياس، القياس غير الممنوع «من قبيل القياس منصوص العلة أو بتنقيح المناط القطعي»، ولكنّه يرد هذا الاحتمال ويقول: «ولا يجري هذا التكلف فيما نسبه إليه الشيخ المفيد في كلام آخر (من عمل الأئمّة بالرأي) والظاهر أنّ هذا ممّا زلّت به قدمه عن الطريقة المستقيمة وتصور أنّ اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمّة (عليهم السلام) ناشئة من القول بهذا المبنى بالباطل (أنّ الروايات الأئمّة هي رأيهم)، وجه الجمع بين هذا وبين ما اتفق عليه الأصحاب على إجلاله وإكرامه وعدم قطع العلاقة معه، هو حمل المطلب على وجود شبهة في ذلك الوقت حيث يحتمل أنّ هذه المسألة لم تكن قد بلغت حدّ الضرورة، فالمسائل تختلف في الوضوح والخفاء باختلاف الأزمنة والأوقات، فما أكثر الأمور التي كانت واضحة وجلية لدى القدماء ولكن لفّها الغموض والابهام في هذا الزمان، وكذلك ما أكثر الأمور التي خفيت عليهم ولكنّها واضحة وجلية في عصرنا، وهذا الأمر ناشيء من اجتماع الأدلة في القرون السالفة أو تجدد الإجماع على هذه الأمور في القرون المتأخرة، وربّما كان القياس من هذا القبيل.. وأمّا إسناد القول بالرأي إلى الأئمّة (عليهم السلام) فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدم». ثم إنّ السيد بحر العلوم يذكر مؤيداً لعبارة الشهيد

الثاني في رسالة حقائق الإيمان «والتي ذكرناها بعنوان الشاهد الثالث بالتفصيل» عن جدّه السيد عبدالكريم الطباطبائي البرجرودي في كتاب: الإيمان والكفر «كتاب خطي» الذي يقول إنّ قراءة أكثر الرواة والشيعة المعاصرين للأئمّة كانت تدور حول محور «العلماء الأبرار» بدون الاعتقاد بعصمتهم، ونقل أيضاً أنّ الأئمّة حكموا بإيمان وعدالة مثل هؤلاء الرواة والشيعة، ثم أضاف: «عن الشهيد الثاني . طاب ثراه . أنّه احتمل الاكتفاء في الإيمان بالتصديق بإمامة الأئمّة (عليهم السلام) والاعتقاد بفرض طاعتهم، وإن خلا عن التصديق بالعصمة عن الخطأ، وادعى: أنّ ذلك هو الذي يظهر من جلّ رواتهم وشيعتهم، فإنّهم (عليهم السلام) علماء أبرار، افترض الله طاعتهم، مع عدم اعتقادهم العصمة فيهم، وأنّهم (عليهم السلام) مع ذلك كانوا يحكمون بإيمانهم وعدالتهم، وكلامه . رحمه الله . وإن كان مطلقاً، لكن يجب تنزيله على تلك الأعصار التي يحتمل فيها ذلك دون ما بعدها من الأزمنة، فإنّ الأمر قد بلغ فيها حدّ الضرورة قطعاً». إنّ رأي العلاّمة بحر العلوم فيما يتصل ببحثنا الحالي يتضمن نقاط مهمّة: . إنّ المسائل الدينية ومنها البحوث الاعتقادية من حيث الوضوح والخفاء متفاوتة على إمتداد الزمان، وعليه فإنّ نظرة المؤمنين أيضاً للأمور المذهبية يمكنها أن تكون متفاوتة باختلاف الزمان، وهذا التفاوت والاختلاف لا يختص بالأمور الجزئية بل يمكن أن يمس ضروريات المذهب أيضاً، وهذا شاهد آخر عن إمكانية حدوث التحوّل في المعرفة الدينية أو تعرض العقائد المذهبية للاستحالة. . إنّ مسألة الإمامة المهمّة كانت من موارد هذا التحوّل في المعرفة المذهبية، بمعنى أنّ معالم الإمامة ومشخصاتها قد تغيرت قبل وبعد النصف الثاني من القرن الخامس، حيث شهد هذا القرن منعطفاً في الفكر الشيعي تجاه بعض خصوصيات الإمامة من قبيل العصمة والعلم اللدنّي التي لم تكن من لوازم القول بالإمامة، ولكنّها بعد ذلك أصبحت من ضروريات مذهب التشيع ومن معالمه الرئيسية. .

إنّ بحر العلوم يرى أنّ هذا التحوّل ناشيء من خفاء هذه المسألة في القرون الأولى ووضوحها في القرون المتأخرة، فبروز الشبهة في ذلك الزمان وبلوغ المسألة إلى حدّ الضرورة بعد ذلك من تداعيات هذا الحالة، وهذا البيان والتحليل يقوم على أساس قبلية فكرية وهي أنّ الأئمّة في واقعهم يملكون صفات فوق بشرية، ولكن الطرف المقابل سعى لتوجيه هذه الحالة على مبنى آخر. ويوجد في كلام بحر العلوم توجيه آخر لهذه الظاهرة يقول: «إنّ اجتماع الأدلة في الصدر الأول والإجماع في القرون المتأخرة»، فلو كانت الأدلة المتوفرة في القرون الأولى من عوامل تكريس القراءة البشرية لمسألة الأمامة فإنّ أهم هذه الأدلة حضور الأئمّة بأنفسهم وإمكان إقامة ارتباط مباشر بين الشيعة وهؤلاء الأئمّة وبالتالي فإنّ صعوبة هذا الارتباط في عصر الأئمّة المتأخرين وخاصة في عصر الغيبة يمثّل عاملاً مهمّاً في إشاعة الرؤية فوق البشرية للأئمّة. . إنّ ابن الجنيد بالرغم من أنّه كان يعتقد بالرؤية البشرية لمسألة الإمامة أي نظرية «العلماء الأبرار» وكان يعتقد على مبناه الكلامي، بأنّ قول الأئمّة يمثّل رأيهم الشخصي وهذا المعنى يلازم عدم الاعتقاد بالعصمة والعلم اللدنّي للأئمّة، فمع ذلك كان ابن الجنيد يحضى بغاية الاحترام والتكريم بين الشيعة، وهذا يدلّ على أنّ هذه العقيدة كانت متناسبة ومنسجمة مع عقائد الشيعة في ذلك الوقت وفي زمان حضور الأئمّة، بالرغم من أنّ السيد بحر العلوم يعلل هذه الظاهرة بأنّ أوصاف وحالات الأئمّة كانت خفية على الشيعة في تلك المرحلة. وأمّا الشيخ أسد الله بن إسماعيل المعروف بالمحقق الكاظمي «المتوفي في العقد الرابع من القرن الثالث عشر» وصاحب «المقابس» فإنّه يقول في كتابه «كشف القناع» عن وجوه حجّية الإجماع، ص، ضمن تعرضه لبيان حالات علماء الشيعة المخالفين، يقول عن ابن الجنيد، إنّه من قدماء فقهاء الإمامية وكبار الأصحاب الذي أدرك الغيبتين «الصغرى والكبرى»، وبعد نقل كلام الشيخ المفيد حول آراء ابن الجنيد الخاصة بالأئمّة

«أنّ قولهم يمثّل رأيهم» يقول بأنّ لابن الجنيد كتابين آخرين أيضاً أحدهما «كشف التمويه والالباس على اغمار الشيعة في أمر القياس» والآخر كتاب «اظهار ما سرّه أهل العناد من الرواية عن أئمّة العترة في أمر الاجتهاد» فلو كان الاجتهاد في نظر الأئمّة كما فهمه ابن الجنيد ووصل هذا الأمر إلى زماننا هذا فربّما يكون له تأثير حاسم في تقوية التيار الأول الذي يقول بالقراءة البشرية للأمامة، بالرغم من أنّ عدم وصول كتب هذا العالم الشيعي الكبير إلى العصور اللاحقة يثير كثيراً من علامات الاستفهام والتساؤل! المتكلّمون الشيعة في القرن الثالث والرؤية فوق البشرية للأئمّة هل يمكن القول بأنّ ابن قبة الرازي والنوبختيين من القائلين بالقراءة البشرية لمسألة الإمامة؟ يجيب الدكتور المدرسي الطباطبائي عن السؤال أعلاه بالايجاب، ونخص هذا القسم من البحث بمسألة التحقيق في جوابه وتقييمه، فالاستاد الدكتور حسين المدرسي الطباطبائي من الأخصائيين العالميين في دائرة معارف الشيعة وخاصة في القرون الأولى وقد ألّف في هذا المجال لحدّ الآن ثلاثة كتب باللغة الانكليزية وقد تمّ ترجمتها إلى الفارسية والعربية أيضاً، رغم أنّ أهم هذه الكتب لم يسمح بطبعها في ايران، وهذه الكتب الثلاثة عبارة عن: «مقدمة على فقه الشيعة والكليات والمصنفات، » و «تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، » و«التراث الشيعي المدوّن في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ج، م» وكل هذه الكتب الثلاثة تعدّ من الكتب المرجعية لتاريخ الفكر الشيعي وتمثّل نموذجاً علمياً يمتاز بالدقّة والعمق، وكتاب «المذهب الشيعي في مسار التكامل» تمّ تأليفه أساساً للتحقيق في معرفة أحوال وآثار ابن قبة، وتصحيح رسائله التي بقيت لزماننا هذا، وفي الحقيقة فإنّ جميع الكتب المذكورة تعتبر مقدّمة للتعرف على آراء ابن قبة الكلامية، وبالرغم من أنّ ابن قبة في الحوزات العلمية الشيعية معروف برأيه في علم الأصول بالنسبة لمسألة «الامتناع العقلي لجعل حجية أخبار الآحاد» ولكنّه يعتبر في

حقل الكلام والعقائد من المتكلّمين البارزين في علماء الشيعة في آواخر القرن الثالث وأواخر القرن الرابع. ويقول مدرسي الطباطبائي في بداية تحقيقه حول آراء ابن قبة والنوبختيين في مسألة الإمامة: «إنّ جماعة من الأصحاب (علماء الشيعة) يعتبرون الأئمّة بمثابة مرجعية علمية وأنّهم «علماء أبرار» وينكرون وجود صفات فوق بشرية من قبيل العصمة في الأئمّة، وقد سار في الاتجاه بعض المتكلّمين الشيعة في العصور التالية ومنهم أبوجعفر محمد ابن قبة الرازي الذي يعتبر من الفقهاء والمتكلّمين الأجلاء لدى الشيعة وقد كان في القرن الرابع زعيماً للشيعة في عصره وحضيت آراؤه وعقائده باهتمام بالغ من قِبل علماء الشيعة بعده، فابن قبة يرى أنّ الأئمّة مجرّد علماء وعباد صالحين وعالمين بالقرآن والسنّة بالتالي فهو ينكر علمهم بالغيب، والعجيب أنّه مع وجود هذه الآراء وهذا الاتجاه الكلامي لابن قبة فإنّه كان يحضى بمنزلة كبيرة واحترام في الوسط العلمي للشيعة في ذلك العصر. وبعض المحدّثين في قم كان يرى مثل هذا الرأي بالنسبة للأئمّة وكأنّ النوبختيين كانوا ينحون هذا المنحى «مقدمة على فقه الشيعة، ص». وينطلق مدرسي الطباطبائي في بيان وشرح آراء ابن قبة الكلامية ويذكر هذه الحقيقة وهي أنّ الشيعة كانوا يقولون بلزوم النص المتواتر على الإمام من قِبل الإمام الذي سبقه وهكذا يصل الأمر إلى النبي في نصبه للإمام الأول، يقول: «إنّ الأئمّة الطاهرين، خلافاً لما يتصوره الغلاة، كانوا علماء أتقياء عالمين بالشريعة ولكنّهم لم يكونوا يعلمون الغيب، لأنّه ممّا استأثر به الله لنفسه، وكل من يعتقد أنّ أحداً غير الله يعلم الغيب فهو مشرك» ففي نظر ابن قبة أنّ الشريعة مبنية على النصوص وأنّ جميع الأحكام ينبغي استنباطها من نصوص الأئمّة، وبموجب تحليله لأصل الإمامة فإنّ الأئمّة يقومون بدورهم الأساسي باعتبارهم علماء أبرار ومفسّرين حقيقيين للقرآن والسنّة النبوية في تبيين الشريعة والأحكام الإلهية» (تطور المباني الفكرية للتشيع، ص و).

ويقول مدرسي الطباطبائي حول رأي ابن قبة في صفات الأئمّة: «إنّ ابن قبة لا يرى استحالة أن يظهر الله تعالى على يد الإمام معجزة رغم أنّ ابن قبة يرد بشدّة سائر عقائد المفوضة في الاعتقاد بعلم الغيب للأئمّة أو وجود صفة فوق بشرية فيهم» (المصدر السابق، ص). والمستند الأصلي لما ذكره الطباطبائي هو اجابات ابن قبة على شبهات أبي زيد العلوي التي نقلها الشيخ الصدوق في كتابه «إكمال الدين» أنّه قال: «إنّ اختلاف الإمامية إنّما هو من قبل كذّابين دنّسوا أنفسهم فيه في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتى عظم البلاء، وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميز فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظن وقبلوه، فلمّا كثر هذا وظهر شكوا إلى أئمتهم فأمرهم الأئمّة (عليهم السلام) بأن يأخذوا بما يجمع عليه فلم يفعلوا وجروا على عادتهم، فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمتهم، والإمام أيضاً لم يقف على كل هذه التخاليط التي رويت لأنّه لا يعلم الغيب، وإنّما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنّة، ويعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه». وقد نقل المحقق الكاظمي الكلام المذكور آنفاً دون أن يرد عليه وهذا مشعر بقبول الشيخ الصدوق هذا الكلام (كشف القناع، ص). ومن العسير جدّاً أن يعتقد الصدوق بأنّ الأئمّة الذين هم: «عيبة علمه وتراجمة وحيه وأنّهم معصومون من الخطأ والزلل» (الاعتقادات، الباب، ص). ومع ذلك يوافق ابن قبة على نفيه علم الغيب عن الأئمّة والاكتفاء بالقول بأنّ الإمام عبد صالح عالِم بالكتاب والسنّة. إنّ استعراض مدرسي الطباطبائي لآراء ابن قبة غير كامل ولم يبحث في آراء ابن قبة عن مسألة عصمة الأئمّة، فابن قبة يصرّح في تلك الرسالة بأنّ «الحجّة والإمام من العترة يجب أن يكون جامعاً لعلم الدين ومعصوماً ومأتمناً على الكتاب» «اكمال الدين، ص). مضافاً إلى أنّ ابن قبة في جوابه على شبهات المعتزلة في مسألة شروط الإمامة يقول: «ولا

يسهو و لا يغلط وأن يكون عالماً ليعلّم الناس ما جهلوا، وعادلاً ليحكم بالحق، ومن هذا حكمه فلابدّ من أن ينص عليه علاّم الغيوب على لسان من يؤدّي ذلك عنه إذا كان ليس في ظاهر خلقته من يدلّ على عصمته». وبالنظر لما تقدّم أعلاه من آراء ابن قبة فإنّه يمكن تلخيص هذه الآراء في المحاور الأصلية لمسألة الإمامة كالتالي: . إنّ الإمام، عبد صالح عالِم بالكتاب والسنّة. . إنّ الإمام لا يعلم الغيب. ـ إنّ الإمام منصوب من قِبل الله ومنصوص على إمامته من قِبل الإمام الذي سبق أو من النبي. . إنّ الإمام معصوم من السهو والخطأ. إنّ ما رود في تحقيق مدرسي الطباطبائي هو المحور الثاني، نفي العلم بالغيب، وأمّا المحور الأول والثالث فإنّهما لم يتوفرا في كلامه بشكل كامل، أي أنّ ابن قبة لم يكن يرى أنّ الأئمّة مجرّد علماء وعباد صالحين، وبالنظر لما ورد في المحور الثالث «النص عليهم من قِبل الله تعالى» ومسألة العصمة «المحور الرابع» فإنّه كان يرى أنّ الأئمّة أكثر من كونهم عباد صالحين وعلماء أبرار، ولذلك فبالرغم من أنّ الأئمّة في نظر ابن قبة عباد صالحون ولكنّهم لم يكونوا مجرّد عباد صالحين وعلماء بالشريعة، بل هم كذلك بدرجة أعلى من الحدّ المتعارف وهم معصومون ومنصوص عليهم من قِبل الله. ورغم أنّ الطباطبائي قد أشار في كلامه إلى لزوم النص المتواتر عليهم ولكنّه غفل عن لزوم النص من قِبل الله تعالى، مضافاً إلى أنّه لم يذكر عصمة الأئمّة في آراء ابن قبة. إذن فلا يمكن أن يقال بأنّ ابن قبة كان من جملة القائلين بنظرية «العلماء الأبرار» للأئمّة وأنّه ينكر وجود صفات فوق بشرية للأئمّة من قبيل العصمة كما ذكر الطباطبائي في استنتاجه. وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ ابن قبة كان يعتقد بالمحورين الأخرين: لزوم النص الإلهي ولزوم العصمة وهما صفتان فوق بشرية للأئمّة، ومن جهة أخرى فإنّ ابن قبة لم يكن يعتقد بعلم الغيب للأئمّة وبالتالي فإنّه ينفي هذه الصفة فوق بشرية لهم، مضافاً إلى أنّ إشارته بأنّ الإمام عبد صالح يمثّل

قسماً من الحقيقة لا كلها. وعليه فلا يمكن القول بأنّ ابن قبة كان من أنصار نظرية «العلماء الأبرار» بجميع تفاصيلها، والرسائل التي بقيت من ابن قبة تشير إلى قوة نظرية العلماء الأبرار في القرن الرابع، وهي النظرية التي كانت تقف بقوة في مواجهة نظرية الأئمّة المعصومين التي كانت في طريقها للانتشار والسيطرة على الجو الفكري لعلماء الشيعة. أمّا بالنسبة إلى «النوبختيين» فالمدرسي الطباطبائي يقول في آخر كلامه وتحليله «وكأنّ النوبختيين كانوا يلتزمون بهذا الرأي» يعني أنّهم ينكرون علم الغيب للأئمّة وينكرون وجود صفات فوق بشرية من قبيل العصمة لهم. ويقول المدرسي الطباطبائي في كتابه الأخير «تطور المباني الفكرية للتشيع، ص » أنّ آراء نوبختيين الكلامية في المسألة كالتالي: «فبعض متكلّمي الشيعة القدامى من (بني نبوخت) يؤيد رأي المفوّضة في هذه المسألة، و كذلك في مسألة شروط الإمامة، هل هي ذاتية أم مكتسبة؟ ولكن نفس هؤلاء المتكلّمين عارضوا آراء المفوّضة في مسائل آخرى، منها قدرة الأئمّة على الإتيان بالمعجزة ونزول الوحي عليهم وسماع صوت الملائكة، وسماع صوت زائري مراقدهم وعلمهم بأحوال الشيعة وعلمهم بالغيب» (ص). إنّ مدرسي الطباطبائي ينقل كلا هذين الخبرين عن كتاب «أوائل المقالات» للشيخ المفيد، ولكن على أساس نقل الشيخ المفيد في هذا الكتاب «أوائل المقالات» فإنّه لا يمكن اعتبار النوبختيين في عداد المنكرين للعصمة أو المنكرين لعلم الغيب للأئمّة لأنّه: أولاً: يقرر الشيخ المفيد أنّ النوبختيين هم كالمفوضة يقولون بوجوب معرفة الأئمّة لجميع الصنائع واللغات عقلاً وقياساً (الباب، ص *وهذا من لوازم العلم اللدنّي وشعبة من علم الغيب. وثانياً: يقول في الباب في البحث عن علم الأئمّة بالضمائر والكائنات واطلاق القول بعلم الغيب للأئمّة حيث لم ينقل ما يتصل بهذه الأمور عن النوبختيين. ثالثاً: يقول في (الباب، ص *في مسألة كيفية حكم الأئمّة وأنّ أحكامهم هل ناظرة لباطن الأمور أو

ظاهرها، يقول إنّه لم يعثر على شيء فيما يخصّ هذا الكلام من النوبختيين. رابعاً: إنّ النوبختيين (حسب ما ينقله في (الباب، ص *يرون لزوم النص على أشخاص ولاة الأئمّة كما هو الحال في الأئمّة أنفسهم. ويبدو أنّ المدرسي الطباطبائي قد جانب الصواب في نقله لآراء النوبختيين عن أوائل المقالات للشيخ المفيد، ومن جهة أخرى فهناك، مضافاً لأوائل المقالات للشيخ المفيد منابع أخرى يمكن استخراج آراء النوبختيين منها، ومن ذلك ما بقي من كتاب «التلبيس في الإمامة» لأبي سهل النوبختي المتوفي في ه الذي يعتبر من علماء أسرة بني نوبخت والذي أورده المدرسي في نهاية الضمائم من كتابه المذكور، وينقل أبو سهل في هذا المقطع عبارتين تشيران بصراحة إلى هذا الأمر، منها ما ورد في العبارة الأولى في قالب الاحتجاج مع الخصم، وفي العبارة الثانية في مقام بيان آرائه». «لابدّ من إمام منصوص عليه عالم بالكتاب والسنّة مأمون عليهما لا ينساهما ولا يغلط فيهما» و«لا يجوز عليهم في شيء من ذلك الخلط والنسيان وتعهد الكذب» (اكمال الدين، ص و). إذا كانت نسبة كتاب «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي صحيحة، فإنّ شرط عصمة الأئمّة والعلم بجميع ما يحتاجه الناس يشمل المنافع والمضار الدينية والدنيوية وجميع العلوم الجليلة والدقيقة وهو عبارة أخرى عن العلم بالغيب أو على الأقل العلم اللدنّي (ص). ويرى عباس اقبال الاشتياني أنّ كتاب فرق الشيعة مورد البحث هو بنفسه كتاب المقالات والفرق للنوبختي، لسعد بن عبدالله الأشعري (أسرة بني نوبخت، ص إلى *وينقل العلاّمة الحلي في كتاب (أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص و *أنّ أبا إسحاق إبراهيم النوبختي صاحب كتاب «الياقوت» يرى لزوم العصمة في الإمام وأنّه لا ينبغي عليه اخفاء أي حكم من أحكام الشريعة. ونظراً لمجموعة الأسناد المتقدمة أعلاه لا يمكن القول بأنّ النوبختيين ينكرون وجود صفات فوق بشرية للأئمّة منها علم الغيب أو العصمة. والنوبختيون كانوا أقرب

إلى متكلّمي بغداد مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى، وبالتالي فمن البعيد أن يعتقدوا بنظرية «العلماء الأبرار» لابن الجنيد والمعاصرين للأئمّة، ومن هنا فإنّ نقل الاستاذ مدرسي الطباطبائي بالنسبة لآراء أبن قبة والنوبختيين في انكار صفات الأئمّة غير تام. أربعة مشايخ من القميين: إنّ سابقة التشيع في قم تعود إلى أواخر القرن الأول للهجرة، وأهم أسرة شيعية في قم في ذلك العصر هي أسرة الأشعري، وكانت مدينة قم تعتبر أهم مركز علمي للتشيع في القرن الثالث والرابع وكان لها دور محوري وأساسي في حفظ الميراث العلمي لأئمّة أهل البيت والاستقامة في خط التشيع وتعاليم المذهب الاثني عشري، وإذا كانت الكوفة وبعدها بغداد تعتبر مركزاً لنمو وتشعب الفرق الشيعية وخاصة بالنسبة لفرق الغلاة، فإنّ قم كانت تمتاز بالسلامة المذهبية وعدم وجود مثل هذه الانحرافات في الذهنية الشيعية لدى القميين، وعلى سبيل المثال لا نرى وجود ميول واقفية وفطحية وأمثالها لدئ علماء قم إلاّ نادراً (مادلونك، المذاهب والفرق الإسلامية في القرون الوسطى) وكانت حوزة قم تعتمد على علوم الحديث والعلوم الإسلامية الأخرى التي كانت في طور النمو والنشوء في ذلك الوقت من قبيل الفقه والكلام والتفسير، وكلها كانت تعتمد على «علم الحديث». وعلى هذا الأساس فإنّ أهم علماء حوزة قم (والذين يعبّر عنهم بمشايخ قم) كانوا رواة أحاديث أئمّة أهل البيت، وتعبير القمي ورد في أكثر من مرّة في رجال النجاشي، وهذا الاتجاه الغالب في مدرسة قم ومشايخها بالنسبة لموازين علم الحديث أدى إلى نشوء اتجاه خاص لمشايخ قم باسم «القميين»، ومن لوازم شيوع علم الحديث في قم الاحتياط والدقة العلمية في نقل الحديث، وقد كان مشايخ قم في هذا المجال يعيشون الحساسية المفرطة في محورين: أحدهما: إجتنابهم نقل الحديث عن أشخاص مجهولين، وشدّة الفحص في حال الراوي لغرض الاطمئنان بسند الرواية في نسبتها للإمام. والثاني: التصدي الحاسم لكل الأفكار الانحرافية وخاصة الغلو،

فالقميون تعلموا هذين الأمرين من الأئمّة و كانوا يتشددون في رعاية هذين الأمرين، وهذا التشدد العلمي جعل من حوزة قم في القرنين الأولين تمتاز باعتبار علمي كبير في صفوف الشيعة إلى درجة أنّ هذه الحوزة استلمت المرجعية العلمية للتشيع في بداية غيبة الإمام الثاني عشر. ومن حيث البعد الاعتقادي فإنّ مشايخ قم كانوا ينكرون بشدّة فكرة التفويض ونسبة أي صفات فوق بشرية للأئمّة، وفي نظرهم أنّ الروايات التي تتضمن مثل هذه الصفات والحالات للأئمّة فإنّه ينبغي التشكيك فيها، وأنّها روايات غير معتبرة والرواة لها غير ثقات ولا يصح الاعتماد عليهم. ومن أبرز مشايخ قم في القرن الثالث، أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وفي القرن الرابع محمد بن حسن بن أحمد بن الوليد (المتوفي ه). إنّ مواجهة مشايخ قم للمفوضة في القرن الثالث وصلت إلى درجة أنّه في زمان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري تمّ اخراج أربعة أشخاص على الأقل من الرواة لاتهامهم بالغلو أو التفويض أو نقل الرواة عن المجاهيل أو الكذب في الرواية. وهؤلاء الأشخاص هم: سهل بن زياد، أبو سمينة محمد بن علي بن إبراهيم القرشي الصيرفي، الحسين بن عبدالله المحرر، أحمد بن حمد بن خالد البرقي صاحب المحاسن، والمتحدّث الأخير تمّت إعادته إلى قم بعد رفع سوء التفاهم والاعتذار منه «رجال النجاشي»، إنّ الشواهد الثلاثة الواردة في صدر المقالة، كلها قابلة للانطباق على مشايخ قم إنّ مشايخ قم ينكرون نسبة صفات فوق بشرية إلى الأئمّة وبالتالي يعتقدون بالقراءة البشرية للإمامة، وكانوا يمثّلون طيلة قرنين من الزمان الواجهة الرسمية للطائفة الشيعية. وعلى أساس تحقيق الشيخ المامقاني أنّ ما كان يعتبره مشايخ قم من الغلو في حقّ الأئمّة يعتبر اليوم «ومنذ القرن الخامس تقريباً» من ضروريات مذهب الشيعة في صفات الأئمّة. ومع الالتفات لما ذكره الوحيد البهبهاني فإنّ مشايخ قم كانوا يرون مقاماً ومنزلة خاصة للأئمّة حسب اجتهادهم وأنّ كل تجاوز لهذا الحدّ يعتبر عندهم من الغلو

والارتفاع في المذهب، وفي نظرهم أنّ التفويض، خرق العادة، المعجزة، علم الغيب، والاغراق في صفات الأئمّة يؤدي إلى الغلو. ويتبيّن من خلال مراجعة كتب علم الرجال من قبيل «رجال النجاشي» أو «رجال الكشي» واخراج الرواة الذين اتهموا من قبل مشايخ قم أو القميين بالضعف وانعدام الثقة، يشير ذلك إلى اختلاف المباني الكلامية والاعتقادية لهؤلاء المشايخ مع العقائد الرسمية للتشيع بعد القرن الخامس. وأحد شواخص التفويض والغلو لدى مشايخ قم هي انكار سهو النبي، حيث ينقل الشيخ الصدوق الذي تخرج من مدرسة قم، عن استاذه ابن الوليد: «أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي (صلى الله عليه وآله)، ولو جاز أن ترد الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن ترد جميع الأخبار وفي ردّها إبطال الدين والشريعة». ويقول الشيخ الصدوق في تحليله لعقيدته في هذا المجال: «إنّ الغلاة والمفوضة لعنهم الله ينكرون سهو النبي (صلى الله عليه وآله) ويقولون: لو جاز أن يسهو عليه السلام في الصلاة لجاز أن يسهو في التبليغ لأنّ الصلاة عليه فريضة كما أنّ التبليغ عليه فريضة». فالشيخ الصدوق لا يقبل بهذه الملازمة ويقول: إنّ النبي يشترك في حالاته مع سائر الناس في هذه الأمور، ولكنّ النبي يختص بالنبوة وتبليغ الوحي، ولذلك فإنّ الحالات العادية التي تعرض على الناس لا تعرض عليه في دائرة النبوة، ثم إنّه يتحرك من موقع بيان الفارق بين سهو النبي وسهو الآخرين ويقولن بأنّ سهو النبي في الحقيقة هو «اسهاء» حيث يكون من قبل الله تعالى ليعلم أنّه بشر مخلوق لا ربّ معبود، وكذلك يتعلم الناس من سهوه حكم السهو، بينما سهو الآخرين يكون من قبل الشيطان (المصدر السابق، ج، ص و). والعلامة الأخرى للمفوضة في نظر الشيخ الصدوق، إضافة الشهادة الثالثة في الاذان، ففي نظر الصدوق أنّ المفوضة هم الذين أضافوا إلى الاذان عبارة «أشهد أنّ علياً ولي الله» ويضيف الصدوق: «ولا شك في أنّ عليّاً ولي الله وأنّه أميرالمؤمنين حقّاً وأنّ محمّداً وآله

صلوات الله عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، وإنّما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض، المدلسون أنفسهم في جملتنا». وبعد أن يتهم الشيخ الصدوق في رسالته «الاعتقادات» الغلاة والمفوضة بالكفر يشير إلى نقطة مهمّة ويقول: «إنّ علامة المفوّضة والغلاة هو أنّهم ينسبون لمشايخ وعلماء قم التقصير» (الاعتقادات الباب، ص). والشيخ الصدوق من جملة الذين يعتقدون بالصفات فوق البشرية للأئمّة منها العصمة، العلم اللدنّي، النص الإلهي، المعجزة. (رسالة الاعتقادات، الباب، ص). بالرغم من أنّه يختلف في بعض الموارد عن التفكير السائد والرسمي للشيعة في القرن الخامس. بعض هذه الاختلافات وردت في رسالة تلميذه الشيخ المفيد وفي «رسالة تصحيح الاعتقاد»، والغرض من نقل هذه الأمور، العثور على معيار القول في التفويض في القرن الرابع، وبالتالي التعرف على أفكار مشايخ قم الذين يمثّلون أهم المعارضين للمفوّضة. ومع الالتفات إلى ما نقله الشيخ الصدوق يمكن القول بوجود ثلاث عقائد مقبولة لدى مدرسة القميين في القرن الثالث والرابع: أولاً: إنّ الشيعة يرون إمكان سهو النبي خارج دائرة التبليغ والنبوة، وبطريق أولى يكون هذا الأمر ممكن بالنسبة للأئمّة أيضاً، وهذا بحدّ ذاته يمثّل اتجاهاً يستمد مقوماته من الرؤية البشرية لمسألة الإمامة. ثانياً: إنّ مسألة الشهادة الثالثة في الاذان والإقامة ليست فقط غير متداولة بين الشيعة في ذلك العصر بل إنّ القائل بها يعتبر من المفوّضة والغلاة. ثالثاً: إنّ أفكار مشايخ قم تتقاطع بشكل مباشر مع أفكار المفوّضة، فكل من يتهم مشايخ قم بالتقصير في حق الأئمّة ولا يقبل خط الاعتدال المذهبي لمدرسة قم ويعتقد بصفات وحالات أكثر من المقرر في هذه المدرسة فهو من المفوّضة. إنّ نزاع المفوّضة مع مشايخ قم ينتهي في الجانب المقابل بنزاع الشيعة مع المقصرة، ويحكي عن وجود نظريتين وقراءتين مختلفتين تماماً عن حالات وأوصاف الأئمّة، فالمفوّضة يعتقدون

بوجود صفات فوق بشرية للأئمّة بينما ينكر مشايخ قم وجود مثل هذه الصفات والحالات. والشيخ المفيد من جهته لا يقبل المسار الإخباري لمشايخ قم على أساس مبانيه الكلامية ويتحرك من موقع توجيه النقد لآراء استاذه الشيخ الصدوق ويقرر في رسالة مستقلة أنّ القول بسهو النبي باطل ويبتني على قراءة النواصب وأفكارهم (رسالة عدم سهو النبي، ص). وبالرغم من أنّه يجعل المفوّضة في خانة الغلاة ولكنّه يميّزهم عن سائر الغلاة في أنّ أنّ المفوّضة يرون أنّ الأئمّة مخلوقون وحادثون، ومن جهة أخرى يعتقدون أنّ الله تعالى خلق فيهم ملكات خاصة وفوّض إليهم أمر الخلق والرزق، ومن هنا فإنّ عالم الوجود وكل ما يرتبط به قد فوّض إليهم من قِبل الله تعالى (تصحيح الاعتقاد، ص). وكذلك يرد الشيخ المفيد على رأي استاذه الشيخ الصدوق الذي يقرر بأنّ كل من يتهم مشايخ قم بالتقصير في حق الأئمّة فهو من المفوّضة، ففي نظر الشيخ المفيد أنّ بعض مشايخ وعلماء قم مقصّرون في حق الأئمّة واقعاً والمغالي هو الشخص الذي يتهم أهل الحق بالتقصير، سواء كانوا من أهالي قم أم من غيرها، وعلى رأي الشيخ المفيد أنّ كلام ابن الوليد الذي يقول: «إنّ أول درجة من الغلو نفي السهو عن النبي والإمام» هو من المصاديق البارزة للتقصير، ثم يصرّح الشيخ المفيد بقوله: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون ظاهراً في الدين، ينزلون الأئمّة . عليهم السلام . عن مراتبهم، ويزعمون أنّهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم، ورأينا من يقول إنّهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدّعون من ذلك أنّهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه». وعلى أساس ما نقله الشيخ المفيد آنفاً فإنّ مشايخ قم وعلى الأقل بعضهم هم من المقصّرة واقعاً، ويتحرك الشيخ المفيد في بيان الخصوصيات العقائدية للمقصّرة: الأول: إنّهم ينكرون «العلم اللدنّي» للأئمّة ففي نظرهم أنّ الأئمّة مثل سائر علماء الدين بل كسائر الناس في أنّ

علمهم «اكتسابي» ومعرفة الإمام بالمسائل الدينية مثل معرفة سائر علماء الدين، أي أنّهم يتحركون في هذه المعرفة من موقع الاجتهاد والاستنباط وردّالفروع إلى الأصول، إذن فلو كان علماء الدين يتحركون في تحصيل الأحكام الشرعية من طريق الرأي والظنون المعتبرة فالأئمّة أيضاً يسلكون هذا الطريق. وبعبارة أخرى أنّ الأئمّة «علماء أبرار» يجب الاقتداء بهم على أساس النص والوصية من النبي، وإلاّ فإنّهم في ذاتهم وطبيعتهم لا يختلفون عن سائر أفراد البشر. الثاني: إنّ جماعة أخرى من مشايخ قم ينكرون من جهة أخرى العلم اللدنّي للأئمّة، فالأئمّة قبل إلقاء العلم في قلوبهم لا يعرفون الكثير من العلوم الشرعية، وهذا الإلقاء ربّما يحصل بطريقة الإلهام الإلهي أو بواسطة الملائكة أو بدون واسطتهم، أو من خلال الاكتساب البشري، ولكنّ قلوبهم «أذهانهم» قبل هذا الإلقاء فارغة من المعارف مورد البحث كسائر الناس. الثالث: إنّ نسبة الغلو لمن ينكر سهو النبي والإمام يشير إلى رؤية بشرية لهذه المسألة. ولا شك أنّ مشايخ قم ينكرون الأوصاف فوق البشرية للأئمّة وفي ذات الوقت لا شك في التزامهم الشرعي والديني بتعاليم الأئمّة. وببيان آخر أنّ هؤلاء المشايخ يعتقدون بأنّ الأئمّة مفترضو الطاعة ويجب اتباعهم بمقتضى وصية النبي، ولكنّ هذه الوصية والتأكيد على اتباعهم لا ينطلق من وجود ملكات أو صفات في الأئمّة تختلف عن سائر الناس. والشيخ المفيد يرى في مسألة عصمة الأئمّة أنّها كعصمة النبي، ويرى أنّ سائر علماء الإمامية يرون هذه الرؤية إلاّ ما ندر من الأشخاص الذين تمسكوا بظاهر بعض الروايات وقالوا برأي مخالف في هذا الباب (أوائل المقالات، الباب، ص). إنّ الشيخ المفيد، وخلافاً لمنهجه في المسائل الأولى لأوائل المقالات، لم يدعِ الإجماع في هذه المسألة، مضافاً إلى أنّه يتذكر حتماً آراء استاذه ابن الجنيد، وطبقاً لما ورد في كلام الشهيد الثاني أنّ أكثر الشيعة في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث كانوا لا يعتقدون بعصمة

الأئمّة، ومن هنا فإنّ منكري العصمة لم يكونوا من الشيعة النادرين، وعلى أية حال فإنّ هؤلاء الأشخاص النادرين بنظر الشيخ المفيد لا يخرجون عن دائرة مشايخ قم. وبالنسبة لمسألة علم القاضي وهل أنّ الأئمّة يحكمون بالظاهر أم بالباطن، فإنّ الشيخ المفيد يشير إلى ثلاثة أقوال مختلفة في هذه المسألة بدون الإشارة للقائلين بها (المصدر السابق، الباب). وبديهي أنّ مشايخ قم يرون أنّ أحكام الأئمّة في الحقيقة تمثّل أحكاماً ظاهرية، والشيخ المفيد وإن كان يعتقد بإمكانية اطلاع الأئمّة على باطن الأشخاص، ولكنّه يحصر علم الغيب المطلق بالله تعالى ويسند القول بعلم الغيب للأئمّة إلى المفوّضة (المصدر السابق، الباب، ص). ولا شك أنّ مشايخ قم لا يعتقدون بعلم الغيب للأئمّة. والنتيجة، وفقاً لما تقدّم من معالم التشيع التي ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري في القرن الثالث والرابع أنّ الفكر السائد للشيعة في ذلك العصر هو انكار الصفات فوق البشرية للأئمّة وأنّ مشايخ قم كانوا يعتقدون بأنّ الأئمّة «علماء أبرار» وأنّ علومهم اكتسابية وبالتالي ينكرون العلم اللدنّي للأئمّة، ولا يعتقدون بأمور أخرى من قبيل علم الغيب والمعجزة للأئمّة، وكذلك يعتقدون بعدم وجود دليل على عصمة الأئمّة.

النتيجة: في هذه المقالة تمّ التحقيق في الفكر الشيعي حول محور الإمامة في النصف الثاني من القرن الثالث إلى منتصف القرن الخامس، ففي هذين القرنين كان الفكر الحاكم في المجتمع الشيعي «من النصف الثاني من القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع» هو القراءة البشرية لمسألة الإمامة وأنّ الاعتقاد بصفات فوق بشرية للأئمّة من قبيل العلم اللدنّي والعصمة والنصب الإلهي (لا النصب من قِبل الإمام السابق أو النبي) لا تعتبر من الصفات والمقولات اللازمة للاعتقاد بالإمامة، بل إنّ من يقول بهذه المقولات يقع مورد انكار علماء الشيعة ويتهم بالغلو. وفي ذلك العصر كان الشيعة يرون أنّ الأئمّة وإن ورد النص والوصية من النبي في حقهم، ويجب اطاعتهم والعمل

بتعاليمهم، ولكنّ الأئمّة كانوا مجرّد علماء أبرار بدون امتلاك صفات فوق بشرية، وفي هذين القرنين كان علماء الشيعة يرون في الروايات التي تقرر صفات فوق بشرية للأئمّة أنّها من دسائس المفوّضة الذين استلموا بالتدريج مقام الوجاهة وأصبح فكرهم في القرون اللاحقة هو الحاكم على الذهنية الشيعية مع إجراء بعض التعديلات الكلامية. ويعدّ ابن الغضائري وابن الجنيد ومشايخ قم ومنهم أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وكذلك ابن قبة «تقريباً» من رموز القائلين بنظرية «العلماء الأبرار» وأمّا القائلين بالنظرية الأخرى «الأئمّة المعصومون» فيتهمون أصحاب النظرية الأولى بأنّ بآراءهم شاذة ونادرة وأنّ مشايخ مدرسة قم يفتقدون للدراية اللازمة. ولا شك أنّ نظرية «العلماء الأبرار» أضحت في الالفية الأخيرة رأياً شاذاً ونارداً، ولكنّ هذه النظرية كانت في القرون الأربعة الأولى هي النظرية الرسمية للشيعة، إنّ تقييم مشايخ قم في الدراية يعتمد على مسبوقات فكرية لأتباع النظرية الثانية، وعلى أية حال فإنّ نظرية الأئمّة المعصومين طرحت على أساس أنّها تمثّل هوية الشيعة من قِبل مدرسة بغداد، وسيأتي تفاصيل البحث في نظرية العلماء الأبرار وأهم القائلين بها من أصحاب الأئمّة ورواة الحديث في عصر الأئمّة وتحليل آراءهم الكلامية في مسألة الإمامة والاجابة عن السؤال الثالث من معالم الإمامة في «القراءة المنسية» في القسم الثاني من هذه المقالة إن شاء الله.

التقليد والتحقيق في سلوك طلاب الجامعة

د. عبد الكريم سروش المترجم: أحمد القبانجي

هذا المقال عبارة عن محاضرة ألقيت في جامعة جيلان وهي احدى محافظات ايران عام م. ونصها: ما أود أن أتحدث عنه في هذا اليوم يتمثل في تحليل بعد واحد

من أبعاد السلوك الديني لطلاب الجامعة، وخاصة الطلاب الذين يتحملون مسؤولية أكبر في هذا المورد، أي الأخوة والأخوات المشتغلون في مؤسسة الجهاد الجامعي ويتولون مسؤوليات ثقافية ودينية في فضاء الجامعة وملتزمون بمد يد العون للآخرين في الأمور العقائدية والدينية. السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المورد: لماذا نرى بعض التكاسل لدى الإخوة المتدينين والملتزمين في تقوية الجوانب الفكرية والعقائدية لديهم وخاصة بعد الثورة أو لا يعيشون الرغبة الكافية بهذا الاتجاه؟ ولماذا كان مفكرونا وكذلك طلابنا الأعزاء قبل الثورة الإسلامية يهتمون أكثر بالجوانب الفكرية والعقائدية، ولكنهم حالياً يتوجهون إلى نشاطات أخرى، وبشكل عام أن هذه النشاطات ربما تضيق الخناق على التفكير الديني العميق وتجعله مهمشاً، فإذا كان الحال كذلك فما هو الحل والعلاج؟.

وضوح العدو قبل الثورة: في نظري أن هذه المسألة تحظى بأهمية بالغة من جهة، وكذلك تحظى بتعقيد كبير، فالحالة التي عليها شبابنا وخاصة طلابنا الجامعيين الملتزمين دينياً والمحبين للثورة في الحال الحاضر يملك أبعاداً مختلفة، فقبل الثورة كان العدو معيناً تماماً، والمواجهة كانت من موقع الوضوح في الرؤية وبجميع الإمكانات والقدرات، فالنظام السابق كان يعتمد على القوة المادية الوحشية ويستخدم آليات العنف والضغط لقمع القوى المناهضة له وخاصة الإسلامية منها، وقد حشّد لهذه المواجهة قدرات ثقافية عظيمة واستخدم شريحة واسعة من المثقفين لهذا الغرض، فمن جهة كانت إشاعة ونشر الأفلام المتحررة والأفكار والكتب الخارجية وإشاعة الآداب الغربية وغير الإسلامية والمضادة للثقافة الإسلامية التي يعيشها شعبنا، وقد وضع رؤوس أموال طائلة لمواجهة الفكر الإسلامية وتوهين عرى الالتزام الديني في مجتمعنا، فقد حضر العدو إلى الميدان بجميع وسائله وأجهزته. وضوح الشعارت والأهداف: ومن جهة أخرى كان شبابنا المسلم والمتدين بمعرفتهم لهذا العدو المضاد للقيم والدين والإنسانية يعلمون بوضوح أين

ينبغي أن يكون هجومهم. وماذا يجب أن يغيروا ويبدلوا من هذا الواقع السلبي، ففي عالم المواجهة والنضال فإن معرفة العدو وتشخيصه وصرف النظر عن الاهتمام بالجزئيات والتفاصيل والصراحة في رفع الشعارات تحظى بأهمية كبيرة لديهم، فالإمام الراحل في باريس وقبل ذلك في النجف قد طرح شعار (على الشاه أن يذهب) وهذا كان هو الشعار الأصلي للمواجهة في تلك المرحلة، فكان شعاراً صريحاً جداً وليس فيه أية شائبة من الغموض والإبهام، ولا أحد يتردد أو يشك في فهم معنى هذا الشعار والمراد منه، فكان من الواضح جداً ما هو الهدف ومن أين تنطلق الحركة، وبذلك تم تجميع القوى والطاقات لصبها في هذا الهدف الرئيس، والحمد لله وبتوفيق منه وتكاتف جميع أفراد الشعب تحت قيادة هذا الإمام تحقق ذلك الغرض. مظلومية الاسلام وأنصاره قبل الثورة: وليس فقط وضوح الشعار ووضوح العدو وتكاتف الشعب هو الذي ساهم في دفع شر العدو بل إن القوى الثقافية للمتدينين والسائرين في خط الثورة الإسلامية لها سهم كبير في إنجاح هذه النهضة، فالهجوم الفكري والثقافي اقترن مع هاجس العلم والمعرفة ورفع الحجب عن الذهنية الإسلامية والتفكير الديني والسعي للخلاص من مضيق الأقلية والمظلومية، فكانت هذه العوامل أساسية لسلوك هذه الشريحة من المؤمنين الملتزمين، فمثل هذا الجيش المجهز وإن كان صغيراً ولكنه ملتزم ومضحي في سبيل المبادئ والقيم قد وقف في مواجهة تلك القوى الشيطانية المدججة بكافة أنواع الأسلحة (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله) البقرة: . كانت هذه عصارة إجمالية وكلية جداً لما كان عليه الحال قبل انتصار الثورة الإسلامية في مجتمعنا، يعني كانت هناك عناصر ساهمت في انتصار هذه النهضة، منها مظلومية الإسلام، والثاني كون أتباع هذه النهضة أقلية، والثالث عدم وضوح الأبعاد الفقهية للحكومة بعد الانتصار مع وجود أبعادها الإنسانية والعرفانية الإسلامية، الرابع: تميّز العدو وتشخيصه ودعوته للمواجهة، هذه الأمور هي

التي تكاد تضمحل وتزول من مجتمعنا في مرحلة ما بعد انتصار الثورة الإسلامية وفي عصر ما بعد الثورة، ومن أجل معرفة أفضل في ما نعيشه نحن من وضع فعلي نرى من الضروري القيام بمقارنة هذه الحالة مع حالة ما قبل الثورة. تبدل الثورات الى مؤسسات بعد الانتصار: اليوم نحن لسنا أقلية في المجتمع بل نحن الغالبية، وطبعاً الغالبية المنتصرة، ولسنا نحن في موقع المظلومية أيضاً، والعدو الذي كان متحداً في السابق قد انهار وتشظى واختفى ليعمل تحت الأرض، وقد تبين البعد الفقهي للإسلام أكثر من السابق وربما تتلخص الحركة الإسلامية في ما بعد الثورة بأنها تبرز وجهها الفقهي وتتلخص الحركة الإسلامية في البعد الفقهي، يقول المرحوم الدكتور شريعتي في تحليل سوسيولوجي في باب تحول الميول الدينية والعقائدية للثورات المبتنية على العقيدة: بعد مدة المومانية تبدلت إلى الاستيتوسيون، يعني أن الثورات والحركات النهضوية تتبدل إلى مؤسسات، أو على حد تعبير (شبينغلر) المؤرخ الألماني: إن الثقافات تتبدل إلى حضارات، والثقافة في مرحلة التحرك تكون على شكل منظومة فكرية تتبع الوقت والصيرورة وتواجه الأعداء وتدمرّ، وتشق الطريق، ولا تخاف من أي شيء، والعمدة في رسالتها قصم ظهر العدو وتثبيت وجودها، ولكن بعد مدة كأن هذا النهر المتلاطم والموّاج يصل إلى البحر أو السد، وتنتهي حالة الفوران والتلاطم والحركة فيه ويحكمه نوع من السكون (سكون البحر). هدف الثورة إسقاط العدو وسيطرة مذهب معين: وفي المرحلة الثانية أي مرحلة السكون البحري، تبتديء مرحلة التمدن والتحضر، وهكذا تصل الثقافات من مرحلة الحركة والفعالية إلى هذه المرحلة، وما لم تزول هذه المرحلة فسوف تضطر إلى الوصول إلى هذه الغاية، أو بعبارة أخرى (أن الثورة تتبدل إلى مؤسسة) وقد أكد علماء الاجتماع مراراً بأن غالبية الثورات الدينية التي كانت تعيش في بداية نموها وظهورها الهياج وشدة الدوافع وقوة الأهداف مما يحقق فيها الحركة

والديناميكية والاستمرارية، فإنها بعد مدة تتبدل إلى مؤسسة ساكنة وكسولة ومحافظة وعديمة الروح، وتضحى حكومة كسائر الحكومات الأخرى تأخذ وتعطي بآليات السياسة والتعاطي مع الآداب والرسوم المتعارفة وتصبح في عدادها وفي منظومتها، ولو نظرتم إلى سفارات فلسطين في بعض البلدان الخارجية ستشاهدون جيداً ما أقصده من هذا الكلام، وسترون من هم الأشخاص الذين احتلوا هذه السفارات وماذا يعملون حالياً. وعندما تقارنون حالهم الآن مع حالهم في السابق وفي بداية الثورة الفلسطينية وبتلك الشعارات الحارة والأهداف السامية فسترون مقدار الفاصلة الكبيرة التي تفصل بين الحالتين أو المرحلتين، وسترون أن هذا النهر كيف انتهى به الأمر إلى السد أو إلى المستنقع، ولو لم نصدق أن جميع الثورات ستنتهي يوماً إلى السكون، فلا يمكننا إنكار أن الثورات تهدف إلى تحقيق فكرة أو مذهب معين، فالثورات والنهضات لم تقم أساساً لكي تبقى إلى الأبد ثورة ونهضة، بل هدفها إسقاط العدو وكسر وتحطيم قدراته وإزالته من جو المجتمع والسلطة والحلول محله، ولذلك ينبغي أن نتوقع بعد انتصار الثورة حدوث تحول عظيم في تفاصيل الحركة الإسلامية. أوجه الفرق بين ماقبل الثورة وما بعدها: وأول هذا التفاوت يتجلى في تحرر الفكر من سجن المظلومية (وإن لم يكن تحرراً كاملاً). والثاني: أن الشريحة التي كانت في عداد الأقلية أصبحت أكثرية. والثالث: أن الأبعاد التي كانت مغفولة ومهمشة من الفكر الثوري أخذت تبرز إلى السطح حسب حاجة المرحلة وتسلط عليها الأضواء. والرابع: أن العدو سيكون أخفى ويعمل بشكل أكثر تستراً ومكراً بل قد يلبس رداء الصديق، وهذا هو الحال الذي نعيشه في هذه المرحلة. معنى الاسلام الفقاهتي: والفرق الأهم الذي يجدر التحقيق فيه أكثر، وهو على حد اطلاعي ومعرفتي بأفكار ومدونات المفكرين القدماء في مجتمعنا، أن هذا الأمر لا يقبل الإنكار، وهو أن التأكيد على البعد الفقهي للإسلام كان غائباً ومنسياً في

كتابات وأفكار وأقوال هؤلاء المفكرين النهضويين ولم يطرح هذا البعد بشكل مقبول، والسر في ذلك ما سأبينه لاحقاً، ولكننا بعد الثورة واجهنا عبارات في نظري لها مضمون عميق وخطير، وهي عبارة: الإسلام الفقاهتي، وهذا التعبير لم نسمعه ولم نقرأه أبداً في مرحلة ما قبل الثورة، ولم يستخدم كتّاب الثورة الإسلامية هذا التعبير، أنظروا إلى كتابات وأقوال الشهيد الصدر، الطالقاني، المطهري، الدكتور شريعتي، الدكتور بهشتي والكثير من المفكرين الآخرين، فلم يستعمل أياً منهم هذا التعبير، فكلما سمعتم عن الإسلام قبل الثورة وما حققه ودرسه العلماء ورموز النهضة هو ما يتصل بالأبعاد العقائدية والإنسانوية والرؤية الكونية للإسلام المقترنة بالأفكار العلمية والعرفانية، وإن كان هناك جوانب فقهية للحديث والكلام فالغالب أن يستخدم لغرض مواجهة الأفكار المنافسة، كما في كتابات الشيخ المطهري في باب الاقتصاد الإسلامي أو حقوق المرأة في الإسلام. اختزال الإسلام في الفقه: ولكننا اليوم وبعد أن وصلت ثقافة الصورة إلى ساحل التمدن والتحضر وتحولت الثورة والحركة إلى مؤسسة، فإننا نواجه مثل هذا التعبير عن الإسلام، فلو أنكم شققتم هذه العبارة (الإسلام الفقهي) فماذا ترون؟ وماذا يعني الإسلام الفقهي؟ من الواضح أن المعنى الأكثر مقبولية لهذه العبارة هو الإسلام الذي يملك فقهاً وشريعة، ولكن هل هناك من يعتقد بأن الإسلام ليس له فقه؟ أضف إلى ذلك أن الإسلام إذا كان له فقه، فله عرفان أيضاً، وكذلك قيم أخلاقية، وتفسير، وعقائد، ومسائل فلسفية، ورؤية كونية، فلماذا لم يقولوا الإسلام الأخلاقي أو الإسلام العرفاني؟ ولماذا هذا التأكيد على فقه الإسلام؟ لعلهم يقولون أن أكثر معارف الإسلام موجودة في الفقه، ولكننا نعلم جميعاً أن الأمر ليس كذلك، ولعل غرضهم أن أكثر عناصر الإسلام تأثيراً ومورد حاجة للناس هو الفقه، ولا أقل أن الفقه في نظر هؤلاء القائلين يعد من أهم وأجل المعارف الدينية، أو أن الفقه من حيث العمل والتطبيق من أهم أبعاد وأركان الإسلام، وعلى أية

حال فإن كل هذه المعاني تشير إلى أن هذا البعد من الدين يمتاز بخصوصية مهمة، وإلا فلا دليل على رفعهم في الجمهورية الإسلامية لشعار الإسلام الفقهي، والتحرك نحو تأصيله وإبرازه، فعندما تشيع عبارة الإسلام الفقهي بهذا المعنى فإن ذلك يستلزم ويستدعي بعض الأمور، ويقتضي إيجاد فوارق جدية في وضعنا الحاضر بالنسبة لوضع ما قبل الثورة. أسباب التركيز على الفقه: أما الدواعي: فمن الدواعي المهمة لهذا التعبير أن المؤسسة الدينية تتلخص معلوماتها ومعارفها الدينية في العلوم الفقهية، فعالم الدين في عصرنا الحاضر يعلم من الدين فقهه وأحكامه أكثر من أي شيء آخر، وفي الحقول المعرفية الأخرى تقل معرفته كماً وكيفاً، ولذلك لا عجب أن يكون الإسلام معادلاً للفقه في فهمهم، أو أنهم يرون أن الفقه يعد من أهم معارف الإسلام، وجذور هذه المسألة يجب أن تدرس في عملية التدريس والتعليم في الحوزة. أما المقتضيات: فالإسلام الأخلاقي والإنسانوي والعرفاني والفلسفي هو إسلام نقدي ومتحرك ومثير للأسئلة وعلامات الاستفهام، بخلاف الإسلام الفقهي (على الأقل في نظرية الاجتهاد والتقليد) فهو إسلام لا يتحمل السؤال والنقد لأن الأحكام الفقهية ليست مجالاً للبحث بل للتقليد والتعبد، ومن هنا تبين أهم وظائف الإخوة والأخوات من طلاب الجامعة وذلك في عملية الفصل والتمييز بين الأمور التقليدية وبين الأمور غير التقليدية، وما لم يتم تمييز هاتين المنظومتين عن بعضهما بشكل كافٍ وجلي فستكون خطواتنا مترددة ومرتبكة. الاسلام التقليدي يبحث عن الأتباع والاسلام التحقيقي يبحث عن الحقيقة: قلنا إن الإسلام الفلسفي والعرفاني والإنسانوي يتحمل النقد وإثارة علامات الاستفهام، أي أنه يقع في مقام التحقيق ويفتح الباب للسؤال والبحث ولا يلزم أتباعه بالتقليد، أما الإسلام الفقهي فكما قلنا أنه يقع في مقام التقليد ولا يتحمل السؤال والنقد، لأنه لا يقع في دائرة البحث العقلاني، ولا أقل من أن النظرية السائدة في الاجتهاد والتقليد تقرر أن الشخص غير المجتهد

مكلف بالتقليد وأن قول الفقيه بالنسبة له حجة تعبدية، ولكن هذا الكلام، إذا كان مقبولاً في دائرة الفروع، فهو غير مقبول أبداً في دائرة الأصول (وإن كان هذا الكلام في الفروع أيضاً محل نقاش، والصحيح أن المقلد إذا لم يثق بصحة قول الفقيه ومثلاً عندما يرى التعارض الشديد فغي آراء الفقهاء في مسألة مهمة، فلا يستطيع الاطمئنان بأن أحد هذه الأقوال بعينه، يمثل الحقيقة والشرع، فهنا لا يجب عليه تقليد الفقيه) وبعبارة أخرى أن ما كان قبل الثورة هو الإسلام التحقيقي، وما نراه اليوم في الجو الديني والثقافي هو الإسلام التقليدي، ولكل واحد من هذين الإسلامين أتباع وأنصار، فالإسلام التقليدي ناظر إلى العوام والإسلام التحقيقي ناظر إلى الأذكياء والمحققين، فالأول يخلق الأتباع والثاني يخلق الشجعان. وما نراه اليوم من طرحهم للإسلام الفقهي فإنهم يركزون على هذا البعد وهذه الزاوية من الدين وكأن جوهر الدين يتلخص في التقليد وفي التفقه، وفي هذه الدائرة أيضاً لا مجال للبحث والنقاش بين المقلد والمجتهد، فأحدهما يفتي والآخر يقلد ويعمل، ولكن حال شبابنا الباحث عن الحقيقة في مرحلة ما قبل انتصار الثورة لم يكن يعيش هذا الوجه للدين، فالوجه الذي كان يعيشه شبابنا مع الدين هو ما يفتح لهم طريق التساؤل والبحث، وهذا هو الشيء الذي نفتقده الآن من وجوه الدين والإسلام، فلو رأينا ظهور شخصيات بارزة في الفكر الديني أمثال الشيخ مطهري فليس بسبب أنه كان يدعو الآخرين للتقليد واتباع الفقهاء، بل السر في ذلك أنه فسح المجال للآخرين لطرح أسئلتهم وإثارة شبهاتهم. وهكذا الحال في شعبية ومحبوبية الدكتور شريعتي، فلا ينبغي التذرع بوجود عوامل أخرى من قبيل المؤامرة تقف وراء شعبية وامتداد الدكتور شريعتي في الوسط الاجتماعي، السر في ذلك أن الشباب يستطيعون أن يتواصلوا معه في البحث ويشاركوه في التحقيق المعرفي، ويستطيعون أن يسألوا وأن يقبلوا أو لا يقبلوا جوابه، فهنا ليس موضوع كلامه من المواضيع الفقهية التعبدية، وليس ارتباطهم

بشريعتي كما هي الرابطة الجافة بين المفتي والمقلد، فالطرفان يرتبطان برابطة البحث الموضوعي والتحقيق المعرفي، فليس المورد هنا مورد المريد والمرشد. ما أروم التأكيد عليه في كلامي هذا أن الأعزاء يجب أن يتأملوا جيداً في هذه النقطة بالذات ويجعلونها معياراً للعقل والتفكير السليم، ولينظروا إلى ما حولهم وليسمعوا ما يتداولونه من خطط وكلمات في جو المجتمع وينظروا حتى في أقوال الكبار والشخصيات الدينية ليعلموا ما هي الحقيقة والواقع، فإذا كان الأمر كذلك فاليوم نرى أن مثل هذا الإسلام التحقيقي يتم طرده وتهميشه في الوعي العام باسم إسلام المثقفين، أو الإسلام التنويري، في حين أنه لو كان هناك خطأ وبعض الإشكالات في الإسلام المعرفي التنويري والتحقيقي فإنه ليس بأكثر من الخطأ والإشكال في الإسلام الفقهي التقليدي، فالإفراط والتفريط مذمومان على حد سواء، ومن شأنه أن يضفي على الوجه اللطيف للدين السماوي، وجهاً عبوساً تكليفياً ويضيق الخناق على المساحات الجميلة الأخرى للدين، وهذا بنفسه نوع من كفران النعمة والجهل بالدين والرسالة الإلهية. عامة الناس من أهل التقليد: واليوم نرى كمّاً هائلاً من حالات الإخلاص والعشق جارية في بلدنا مما لم يرَ تاريخنا نظيره، ويكفي أن يفتح الإنسان عينيه ليستطيع الرؤية من موقع الوضوح، ولكن لا ينبغي التشويش على حالة العشق بالأخذ بآلية العقل فقط، بل يجب تحليل حالة العشق هذه أيضاً ومعرفة حدودها ولوازمها ومتعلقاتها، فعامة الناس من عشاق الصفات. وعامة الناس من أهل التقليد في عامة المسائل، ولكن هذا التقليد يجب أن يعتمد على تحقيق المحققين، فلا ينبغي أن يكون التقليد على كافة المستويات والصعد، صحيح أن المجتمعات البشرية في قسمها الأعظم تتشكل من الناس المقلدين، ويشكل أهل الفكر والتحقيق والبحث العلمي أقلية فيها، غاية الأمر أنها أقلية مؤثرة، أي الأقلية التي تعتمد عليها الأكثرية، لأن التقليد لو لم يعتمد على التحقيق فإن صرح المعيشة والحضارة سينهدم، وهنا أجد من الضروري

توضيح الموضوع أكثر.. ثلاث مستويات للدين: بشكل عام في الأمور العقائدية هناك ثلاثة فروع: أحدها فروع الدين والأحكام الفقهية. والآخر الموضوعات (في مقابل الأحكام). والثالث أصول العقاد والمعارف. وما يدخل واقعاً في دائرة التقليد الأحكام الفرعية فقط، فلا يجوز التقليد لا في الموضوعات ولا في الأصول، يعني أن من هذه الفروع والأغصان الثلاثة للدين واحد منها يخضع للتقليد، أي ثلث معارف الدين، وثلثان منها غير تقليدية ولا تدخل في دائرة التقليد، وعلماء الدين أيضاً وكذلك العقل والشريعة يؤكدون على أن أصول العقائد والمعارف لا يجوز فيها التقليد، وكذلك في الموضوعات، وما يجعل الفقيه فقيهاً هو العلم بأحكام الله لأنه من هذه الجهة أكثر تخصصاً من الآخرين، أما بالنسبة للموضوعات فحاله حال الآخرين، فمثلاً في مسألة تشخيص أن هذه المدينة كبيرة أو صغيرة لا فرق في ذلك بين الفقيه وغير الفقيه، فهذه من الموضوعات، وكذلك مثلاً لمعرفة أن هذا الشيء الذي لصق بقميصي هل هو دم بعوضة أم دم إنسان، فلا فرق في هذا الأمر بين الفقيه وغير الفقيه لأنها من الموضوعات، ولكن الحكم بطهارة أو نجاسة هذا الدم هو من شؤون الفقيه فقط. يجب التحقيق في الاصول لا التقليد: والآن انظروا إلى العوام كيف أنهم يقلدون الفقيه في الفروع الثلاثة كلها، فهم مقلدون في الأحكام والفروع لعلماء الدين (وهذا صحيح) وكذلك مقلدون في الموضوعات إذ يسألونهم عنها (ولا ينبغي أن يسألوا مثلاً هل أن طهران مدينة كبيرة أم صغيرة؟ وهكذا أصفهان وشيراز.. وكذلك هم مقلدون في المعارف وأصول العقائد، في صفات الله وفي علم الإمام وعصمته ورأي الإسلام في الإنسان والشيطان وحتى في التحليلات السياسية و.. إلخ، ففي كل هذه المسائل يقلدون رجال الدين ويسدلون الستار على عقولهم ويجمدونها، فهنا ليس المورد مورد تقليد، فالناس جميعاً في مثل هذه المسائل مكلفون بأن يقبلوا ويعتنقوا ما وصلت إليه أفكارهم وقناعاتهم لا فيما

يقوله المفتي ورجل الدين. حفظ دين العوام لا يعني ابقاهم في الجهل: وكما قلنا آنفاً أن عامة الناس مقلدون في عامة المسائل، وهذا هو حكم عامة الناس في سائر المجتمعات البشرية ولا يختصون بمجتمعنا، ومواجهة هذه الحالة من التقليد والتحرك لحلحلة الوضع ليس بالعمل الهين، فمن جهة يجب توعية الناس وتحريك أفكارهم وتفعيل عقولهم، ولكن من جهة أخرى ينبغي المحافظة على إيمان العوام، وهذه نقطة في غاية الأهمية، فجميع علماء الكلام قالوا لنا وكذلك التجربة التاريخية تؤيد هذا المعنى أنه لا ينبغي التشويش على إيمان العوام (يعني الإيمان التقليدي بالعقائد الصحيحة الحقة لا الاعتقاد بكل أمر خرافي) فلا ينبغي إثارة الشبهات في أفكارهم وعقائدهم، لأن هؤلاء يعيشون بإيمانهم وبتعاطفهم، وهذا الإيمان هو رأسمال العوام، فدينهم هو وطنهم الذي ترعرعوا فيه، فلا ينبغي إخراجهم من وطنهم، فهم عاشوا مع هذا الدين من موقع العشق والعلاقة الحميمة وبنوا روابطهم الاجتماعية وعواطفهم النفسية مع الآخرين على هذا الأساس، ولا فرق بين أن يكون مسيحياً أو مسلماً، فالكاسب في السوق لا يتعامل مع زميله الكاسب الآخر من موقع الخداع والحيلة، فجميع هذه العلاقات الإنسانية لديهم قد بنيت على أساس هذه المعتقدات والروابط الدينية، وهذه المعتقدات ثمينة جداً ولا ينبغي تشويهها أو تعكير صفوها أو إزاحتها من الذهنية العامة، وهذا هو المعنى الدقيق للشريعة، وهي الإيمان الذي يعيشه العوام وينبغي أن يحفظ فهو بمثابة القشرة التي تحفظ ما بداخلها، فمن غير السليم أن تكسر هذه القشرة وتتعرض العقائد إلى التزلزل والإرباك، ولكن هذا لا يعني أن يبقى العوام في حالة التقليد دائماً ويتعامل القادة الدينيون معهم بلغة المريد والمرشد، هذا أولاً. وثانياً: إن الخواص (أهل التحقيق والبحث) ينبغي أن يتوغلوا في دائرة البحث ويعرفوا موقفهم وموقعهم من جغرافيا الدين والمعتقدات ولا يتحرشوا بعقائد العوام ويثيروا الشبهات حولها ويربكوا حياتهم ومعيشتهم. يجب فصل الأمور التعبدية عن غيرها: إن

علاقة العوام برجال الدين تتميز بفارق مهم وجوهري مع رابطة الخواص مع رجال الدين، فأحدهما يسأل رجل الدين من موقع التقليد والآخر من موقع التحقيق، إذاً فتوصيتي الأولى للإخوة الأعزاء هو أن يعرفوا هذه الأقسام الثلاثة للدين، وأن أحدها يرتبط بحالة التقليد وأن القسمين الآخرين خارجان عن دائرة التقليد، وليس فقط لا ينبغي التقليد فيهما بل ينبغي ارشاد الناس أن هذين القسمين لا يخضعان للتقليد. أذن على طلاب الجامعة التمييز بين حدود التعبديات وغير التعبديات، ففي المسائل غير التعبدية ينبغي أن يتحركوا بشجاعة ويبحثوا في أصول المسائل والاعتقادات وينفخوا روح الشجاعة في الآخرين أيضاً، ولا يتوقفوا هم والآخرون عن حدود التساؤل وإثارة علامات الاستفهام، فعملكم لا يقتصر على السؤال وإتباع ما يقال في الجواب على مستوى التقليد. بل أولاً: أن تُفهِموا علماء الدين بالمستجدات والمتغيرات الفكرية والمعرفية الموجودة في العصر الحاضر. ثانيا: الدخول معهم في بحث وتحقيق في المسائل الدينية، ونفس هذه التساؤلات تضفي اعترافاً بوجود التنوع الفكري والمعرفي في الوسط الديني، فعامة الناس ربما يعيشون التقليد من جميع الجهات وليست هناك مصلحة في إثارتهم وتشويش أذهانهم، ولكن ليس من المصلحة أيضاً أن يبقى الجميع على هذه الحالة من الجمود والركود، فلابد أن ينتهي التقليد إلى حقل التحقيق ويبني أساسه عليه، وأعلم أنه لا يوجد أي منظومة فكرية أو حضارة بشرية بنيت على التقليد المحض وبقيت ثابتة، وكذلك لا توجد أي حضارة بنيت على العشق المحض وبقيت ثابتة، فالتقليد يحتاج إلى ملح التحقيق وكذلك العشق يحتاج إلى ملح العقل، وبدونهما سيكون الطعام مجرد فيتامينات بدون ملح، بل يفقد حتى الفيتامين. طرح الاسئلة في الدين ضمان لديموميته وازدهاره: لو لم تطرح تساؤلات من قبلكم ولم تثر شبهات في مسائل الدين والحياة فلا نتوقع أن يتغير حالنا نحو الأفضل، ويجب أن يكون معلوماً أن جميع العلماء من فقهاء وعلماء

في الرياضيات والطب وغير ذلك كلهم بشر وأن البشر يتمتع بخصوصيات ومميزات، فلو أنكم طرحتم دائماً أسئلة فرعية وفقهية على علماء الدين فإنهم سيكرسون جهدهم في تقوية علومهم في هذا الحقل فقط، ولكن لو أثرتم علامات استفهام في المسائل السياسية والاجتماعية والثقافية وما إلى ذلك في مقابلهم فسيجدون أنفسهم ملزمين بالبحث والتحقيق في هذه المسائل، فالعلم إنما يتحول إلى مؤسسة اجتماعية فيما لو كان تابعاً لقانون العرض والطلب والشراء والبيع، هذه هي الحقيقة، وهي أن الناس إذا تعاملوا مع رجال الدين من موقع التقليد المحض فسوف لا يثير ذلك دوافع البحث والتحقيق فيهم ولا يتحركون على مستوى تقوية معارفهم في حقول أخرى غير الفقه ولا يرون أنفسهم بحاجة إلى ذلك، فهم من البشر، والبشر لا يتحرك نحو شيء بدون مثيرات، فالمطهري لم يصبح مطهري، والطباطبائي لم يصبح طباطبائي إلا عندما التفت إليهم جماعة من المثقفين وأخذوا يطرحون عليهم أسئلة جديدة تستدعي معارف جديدة ومعاصرة، ولا أقل كنا نرى في مجتمعنا قبل الثورة عندما كانت هناك حرية نسبية لطرح الأفكار المخالفة للإسلام حين ذلك صدرت كل هذه الكتب العلمية والفكرية من المطهري أو الطباطبائي أو الشهيد الصدر في مواجهة المدارس الفكرية الغربية وبخاصة المدرسة الماركسية التي أثرت كثيراً في شبابنا، فاحتاج هؤلاء الشباب إلى من يرجعون إليه في مثل هذه المسائل، فرجعوا إلى مطهري والسيد الطباطبائي وآخرين. وطبعاً كان هؤلاء العلماء يملكون القدرة ورأس المال الفكري اللازم من جهة، وكذلك يملكون الشوق إلى الحركة في هذه الخط ويملكون روح التضحية ويرون أنفسهم ملزمين بأن يسيروا في هذا الخط ويحلوا العقد الفكرية للناس، فلولا هذا المقدار من التحريك والإثارة فإن استعداد هؤلاء الكبار لا يخرج من القوة إلى الفعل، وهذا هو قانون المسألة، أريد أن أقول لأخوتي وأخواتي من الطلاب الأعزاء أنكم تأخذون على عاتقكم مسؤولية ثقيلة جداً وهي مسؤولية التحقيق في هذه

المسائل وإثارة انتباه رجال الدين إليها لا مجرد التقليد والاستماع فقط، ولا ينبغي التعامل الخاطئ مع هذه المسألة بنفخ روح التحريق في الآخرين بدل التحقيق ولا ينبغي التعامل مع هذه المسألة من هذا المنطلق بحيث أن علماء الدين يبقون يراوحون في مكانهم في دائرة الفقه والأصول ويعتبرون ذلك كل الدين والإسلام، فالفقه له مكانه الخاص ويجب أن يبقى، ولكن إذا كانت العمدة في العلوم الحوزوية تتحدث في إطار الفقه ويبقى الشيخ مطهري والطباطبائي بمثابة الاستثناء من القاعدة فإن هذا الجهد لا يثمر حركة وترشيداً للدين، ولا تتصوروا أنكم في الجامعات تعيشون واجب إسكات الآخرين من الطلاب ونهيهم عن إثارة الأسئلة، فليست كل الأمور من قبيل نجاسة الدم التي يخفى حكمها علينا، فهناك مئات المسائل في الشأن السياسي والاجتماعي والإنساني لا يصل المجتمع إلى نتيجة إلا من خلال السؤال وطرح الإشكالات والبحث والتحقيق فيها، وخطابي إلى الطلاب المتدينين الثوريين بأن لا يزرعوا في قلوب إخوانهم الخوف من إثارة الأسئلة، ولا ينبغي أن تكون الأسئلة كلها عن الحلال والحرام، فالسؤال عبادة، ولو أن الشخص لا يتحرك في هذا الخط فإنه لا يمكنه التواصل مع طلاب الجامعات وربما يتحول الطلاب إلى مقلدين لا محققين. يجب أن يعتمد التقليد على التحقيق: أجل فإصدار أوامر وفتاوى لجماعة من الجهلة والأتباع أمر سهل ويسير، ولكن الجامعات هي محل التحقيق لا التقليد، فأنتم لستم تواجهون الشريحة الواسعة من عامة الناس، إذا أردتم أتباعاً ومقلدين فعليكم الذهاب إلى المساجد، والمساجد لها منابرها ووعاظها ويتعلم الناس منهم الدين ويسألونهم كل ما يدور في أذهانهم من الأحكام والموضوعات ويتحركون معهم من موقع التقليد، ويبقى إيمانهم محفوظاً أيضاً، ولكن كما قلت لكم أن كل تقليد يجب أن يعتمد على تحقيق، ولو لا التحقيق لدعم التقليد وأن يكون التقليد مبنيا على قاعدة متماسكة من التحقيق فإن التقليد بدوره سينهار يوماً ما، فالتقليد لا يستطيع إلى الأبد أن يبقى تقليداً،

فلابد أن يصل في مرحلة إلى قاعدة ودعامة التحقيق، وهناك يجب أن يتحلى الإنسان بالشجاعة لطرح الأسئلة والإشكالات وينفخ هذه الروح في الآخرين، وهذا هو المحل الذي أنتم فيه، فلو لم تتحركوا في هذا الخط وبقيتم على هذه الحالة فقد جلستم في غير محلكم ويجب أن تخلوا مكانكم إلى أهل التحقيق والشجاعة في طرح الأسئلة. أتذكر أنني عندما قرأت أول كتاب فلسفي في مرحلة الشباب كان تحت عنوان (سقراط، الرجل الذي يملك الجرأة على السؤال)، وفي ذلك الوقت كان هذا المفهوم غامضاً ومجهولاً بالنسبة لي، وخاصة عندما قرأت أن سقراط كان يقول: أنا ذبابة أرسلني الله تعالى لإيقاظ أهالي أثينا، وهذا التواضع من سقراط لم أفهمه أيضاً بشكل واضح، ولكنني الآن أستطيع أن أفهم معنى ما قرأته سابقاً، وعليكم أيضاً أن تسيروا في خط سقراط المتواضع وتثيروا علامات الاستفهام وتتحلوا بالجرأة على البحث والتحقيق ونفخ هذه الروح في الآخرين، لأن أصل المسألة يكمن في هذا المعنى. عدم مواكبة المؤسسة الدينية لعلوم العصر: إن الإخوة يعاتبونني كثيراً وقد طرحوا هذه المسألة في مؤسسة الثورة الثقافية عدة مرات وهي أن الكثير من الدروس في الجامعة التي تتصل بالمعارف الدينية ليست بذلك المستوى المطلوب وغير موفقة، وقد بحثنا كثيراً في هذا المجال عن سر عدم التوفيق في هذا الحقل، هل يكمن في الكتاب، أو في المعلم، أو في ظروف الجامعة؟ وهنا أريد أن أكشف عن جذور هذه القضية أمامكم، فالأخوة والأخوات يعلمون جيداً أن غالبية الأساتذة في هذه المواد هم من رجال الدين، وقسم مهم من الكتب الموضوعة لتدريس المعارف الدينية تعتمد على بنية فلسفية و قوية ثقيلة، وخاصة في كتب المرحلة الأولى والثانية من تدريس المعارف، والكتب الصادرة الآن تتميز بأنها أخف من السابق، فرجال الدين وخاصة في المائة سنة الأخيرة لم يتلقوا دروساً في الفلسفة وعلم الكلام بشكل كافٍ، فالغالب في الدراسات الحوزوية ترتبط بتعليم الفقه والأصول، وعامة رجال الدين

في الحوزات العلمية يصرفون عمرهم في تحصيل الفقه والأصول، إلا ما ندر من الأشخاص الذين يملكون ذوقاً فلسفياً وكلامياً وتفسيرياً، فالتفسير والكلام والفلسفة لا تعد من الدروس الرسمية في الحوزة ولا يوجد مفسرين من الطراز الأول في الحوزات العلمية، ولو وجد من يدرس التفسير أو الفلسفة فإنه من الهواة لا أنه متخصص ومتبحر في هذا الشأن، ولحد الآن لم يتغير هذا الحال كما ينبغي، وليس غريباً أن آية الله الخوئي وهو من الفقهاء الكبار في عصرنا عندما بدأ بكتابة تفسير للقرآن باسم (البيان) ولم يصدر منه سوى مجلد واحد وكان بمثابة مقدمة للتفسير الكبير، توقف عن الاستمرار في هذا الشأن، ومن جهة أخرى واصل المرحوم العلامة الطباطبائي في مدينة قم دروس التفسير وأنجز منها عشرين مجلداً لتفسير القرآن بعمق وجودة عالية، وعلى حد تعبير الشيخ مطهري أن هذا التفسير من حسنات هذا العصر، وإضافة إلى ذلك فإن الطباطبائي كان يدرس الفلسفة ولم يتدخل في دائرة الفقه، مع أنه كان مجتهداً في الفقه والأصول وقد كتب حاشية على الكفاية وطبعت، ويعلم أهل الشأن والخبرة أن تلك الحواشي والهوامش قيمة جداً، ولكن بسبب دروس التفسير والفلسفة لم يصبح آية الله، والمشهور أن السيد الخوئي قال عن السيد الطباطبائي أنه سلك مسلك التضحية والفداء، يعني أنه ضحى بشخصيته ومكانته وأخذ يدرس الفلسفة والتفسير بدل الفقه والأصول وفقد مكانته الإجتماعية الكبيرة، وهكذا كان، فالسيد الطباطبائي سار في درب صعب وتكمن عظمته في سلوكه هذا الطريق الشائك، وأنتم ترون أن شخصاً كبيراً كالمطهري يتربى ويتتلمذ على يد هذا الرجل العظيم وهذا يعكس تلك التضحية والإيثار. حفظ المكانة الإجتماعية هي الأهم لدى رجال الدين: وعندما يقال أن السيد الطباطبائي كان قد سلك مسلك التضحية والفداء فمعناه واضح، يعني أن الوضع الحاكم على أمر التعليم والتربية في الحوزات العلمية إلى درجة أن عالماً يتوجه إلى التفسير والفلسفة فإنه يفقد منزلته

الاجتماعية التي يحظى بها الفقيه، وقد درس الإخوة والأخوات تاريخ العلم والثقافة والحضارة وفهموا هذه النقطة بشكل جيد، وهي أن أحد الأسئلة المهمة للمؤرخين هي كيف نشأ وترعرع العلم في أوروبا ولم يترعرع في مناطق أخرى؟. وفي مقام الجواب عن هذا السؤال الصعب ينبغي البحث في مطاوي العلل والعوامل المذكورة لهذه المسألة، وأحدها أن العالم في دائرة العلوم التجربية كان يحظى بمنزلة اجتماعية في المجتمعات الأوروبية، يعني أن الناس كانوا ينظرون إليه بنظر الاحترام والتقدير، فالعالم التجريبي والطبيعي لا يضحي بشيء هناك، بل يزداد احتراماً في نظر الناس، ولكن على سبيل المثال عندما كان مجتمعنا يعيش القرن السابع ونرى شخصاً كالمولوي (جلال الدين الرومي) يستهزئ بالأطباء ويقول لهم: أذهبوا إلى عملكم الذي لا ينفعكم بشيء سوى مبلغ من المال، ولكن لا تملكون منزلة اجتماعية عند الناس، وعندما يخاطب المهندسين والمعماريين بأن علمكم هو علم بناء الحظيرة وأنتم بلهاء سميتم أنفسكم علماء، فما هو الموقف المتوقع منهم؟ وبعد ذلك عندما يتحرك شخص لدراسة هذه العلوم فإنه يشعر في نفسه بالخجل ويتصور أن السعادة والراحة إنما هي لأولئك الذين سلكوا طريقاً أفضل منه وضمنوا لهم سعادة الدنيا والآخرة، تصوروا أن شخصاً يشعر بمثل هذا اللوم والتوبيخ في قلبه فهل تبقى له رغبة في العمل؟ وهل ينفتح على مثل هذه العلوم؟ الآن أنتم في الجامعات ترون هذا السيل من الطلاب الذين يتوجهون إلى فروع الطب والهندسة والعلوم الإنسانية ولا يتوجه إلا قلة منهم للعلوم الإنسانية،ونحن في البداية كنا نقول لبعض الأصدقاء لا تصغروا وتهينوا العلوم الإنسانية إلى هذا الحد، ولا تقولوا أن العلوم الإنسانية نجسة وملوثة وأنها غربية (مثل علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد و.. *ألا ترون أن الطلاب يتوجهون بكثافة إلى فروع الطب والهندسة؟ وهل يمكن إدارة المجتمع بالطبيب والمهندس فقط؟ ألا نحتاج إلى مفكرين في العلوم الإنسانية؟ فلماذا تهينون مثل

هذه العلوم وتوصموها بالغربية والكافرة. ولكن لو أعطيتم مكانة لهذه العلوم فإن الشاب الجامعي سيتحرك في طلبها ويفتخر بهذه العلوم، فماذا تتوقعون من الشاب؟ هل نتوقع أن جميع الشباب يضحون بحيثيتهم ومكانتهم ويسبحوا ضد التيار ويتحركوا في الجهة المخالفة لميول مجتمعهم وأسرتهم وأقربائهم ويتحدّوا الواقع الاجتماعي ويختاروا الدراسة في هذه العلوم من موقع العشق لها؟ كم لدينا مثل هؤلاء الشباب؟. الحوزة تفتقد للمحققين في العلوم الإنسانية: وفي الحوزات العلمية نرى أن منزلة الفقيه والأصولي باقية كما كانت ولم ينحسر موج التجليل والتعظيم للفقهاء، ولذلك فإن رجال الدين الذين يتعلمون في هذه الحوزات العلمية فإنهم يتخصصون بدراسة هذه العلوم إلا إذا وجد شخص منهم رغبة شديدة في دراسة فنون أخرى، ومنهم الشيخ مطهري والسيد الطباطبائي الذين يعتبران استثناء من القاعدة، وفي اليوم الذي تتغير فيه النظرة وتتحسن فيه دروس المعارف هو اليوم الذي يتحول فيه هذا الاستثناء إلى قاعدة، فالمطهري كان كزهرة واحدة في بستان الحوزة، وتصوروا أن هذا البستان كان مليئاً بالورد والزهور فكيف سيكون حالنا؟ نحن الآن نفتقد إلى مثل هذه الحالة، والأشخاص الذي يستطيعون علاج هذه الظاهرة هم الذين يستمعون إلى كلامي جيداً وينفتحون على هذه المسألة، ولولا إثارتكم للأسئلة وشجاعتكم الناشئة من حبكم للحقيقة والتحقيق، فإن الركود المعرفي سيستمر ويطول ويبقى غبار الجهل والتعصب والدغمائية مهيمناً على الذهنية العامة ولا نشم نسيم صحراء الأفكار الحرة. بعد الثورة صار المتدينون أكثرية: إلى هنا كان بحثنا يدور حول شعار الإسلام الفقهي، وقلنا أن بعداً واحداً من الأبعاد التي نعيشها في فضاء المجتمع أننا كنا في زاوية الأقلية وصرنا أكثرية بعد انتصار الثورة، وهذا يقتضي أن يرتاح بالنا فلا أحد يطرح الشبهات والشكوك ولا يوجد كلام جديد في مقابلنا، ونحن بشر ربما نحيك الرطب واليابس من الفكر ونعيش الفرح في أنفسنا لأنه لا أحد يتجرأ ويثير

الشكوك والشبهات المخالفة لعقائدنا، وهكذا يسير الفكر نحو الركود والجمود، فنحن قد قضينا على المخالفين في مجال الفقه والعقيدة، ربما يتصور البعض بأن في ذلك مصلحة، ولكنني أقول بأن تطهير المجتمع من العقائد المخالفة، إن كان فيه مصلحة للعوام، فالخواص لا ينبغي أن يقبلوا بذلك، لأن الجميع سوف يتضرر، وأقول مرة أخرى بأنه يجب المحافظة على إيمان المقلدين ولا ينبغي إحداث شق وشرخ في سور عقائدهم، ولكن أولاً لا يجب أن يبقى المقلد مقلداً دائماً، وثانياً: يجب أن ينتهي هذا التقليد إلى التحقيق، وهذا التحقيق لا يثبت ولا يشتد إلا بوجود صراع فكري وسجال علمي بين أبطالنا وأبطال المدارس الفكرية الأخرى، فهذا هو ميدان البطولة والجرأة، أما طالب السلامة والعافية فإنه يجلس في الظل، ولكن طالب الدر والجواهر يقذف بنفسه إلى البحر. ضرورة التحقيق في العلوم الجديدة: ولكن لا يتصور طلاب السلامة والراحة أن الواجب أن يكون الجميع مثلهم، ولا يتصور أحدكم أن الجميع يجب أن ينزلوا إلى البحر فإن الغالبية ليست من هذا القبيل ولا ينبغي لهم ذلك لأنه يتسبب في تزلزل عقائدهم واهتزاز إيمانهم، فنحن أهل الأرض نحتاج إلى رجال يلقون بأنفسهم في البحر، لأننا لو بقينا غافلين عما يدور في هذا العالم فإنهم لا يغفلون عنا، فلا تطأطئوا برؤوسكم وتدفنوها في الرمل، فالعالم الذي نعيشه اليوم عالم زاخر بالأمواج المتلاطمة والمتغيرات العظيمة. فهناك مفكرون آخرون يبتكرون العلوم والحقائق والمعارف وينتزعونها من عالم الطبيعة والعقول النيرة ونبقى نعيش في زاوية الحرمان، فنحن لو كنا نفكر حتى في مصالحنا، فإن هذا الحرمان الفكري سينتهي بضررنا جميعاً. نحن نعيش في ظل الجمهورية الإسلامية ونتحدث يومياً بكفر الأفكار الشرقية والغربية ونعتقد ببطلان جميع منتوجات الفكر البشري ونرى أنفسنا فقط على الحق، ومثل هذه التصورات والادعاءات تجعلنا غافلين عن ضرورة التحقيق والتمعن في هذه العلوم، فلا يكفي أن نقول أن

علماءنا فهموا أن هذه العلوم باطلة فنحن بدورنا نستغني عن التحليل والتحقيق، فهذا هو منهج التقليد وربما يكون نافعاً لشريحة من الناس، ولكن بالنسبة لأهل التحقيق فلا يجوز أبداً، فيجب عليكم أن تدرسوا بدقة المنظومات الفكرية الأخرى، كما تودون أن يدرس الآخرون منظومتكم الفكرية ويتعاملوا معها من موقع الإنصاف ولا تقنعوا بدراستها بشكل إجمالي، وكذلك تودون أن تطرحوا أفكاركم ومعارفكم عن الآخرين بدون أي مانع وعائق، ولا أقل على أهل التحقيق منهم، فكذلك يجب عليكم أن تفتحوا نوافذ المعرفة على شبابنا بدون أي مانع أو عائق. لزوم توفير فضاء مناسب للتحقيق: وهناك نقطة أود ذكرها هنا، فظهور أهل التحقيق في الوسط الاجتماعي لا ينسجم أبداً مع إيصاد أبواب المعرفة ونوافذ الفكر، فعندما نقول نحن نحتاج إلى شخص موسيقي جيد، فالطريق لتحقيق هذا الأمر لا يتمثل بأن نختار شخصاً واحداً ونعلمه الموسيقى سراً، فلعل هذا الشخص ليست لديه ملكة الموسيقى والذوق الفني، وربما يكون هناك من هو أفضل منه، فالطريق السليم لتحقيق ذلك أن نفتح الباب لدراسة الموسيقى أمام الكثيرين حتى يمكننا الحصول على شخص أو عدة أشخاص ممتازين ومتميزين، وهكذا الحال في العلوم الأخرى فيجب فتح فضاء للمشاركة الجمعية في البحث والتحقيق والنقد وطرح الآراء حتى ينتج هذا التنور عدة أشخاص ممتازين، فشرط المعرفة الاستعداد لهذا الأمر، والبداية تتمثل في أن لا نتصور أن الوضع الذي نحن فيه هو أفضل الأوضاع الممكنة، وبالتالي لا نسعى لتغييره وتحريكه. الوضع الموجود ليس هو الافضل: نصل الآن إلى خلاصة ما نتصوره من الحالة التي يعيشها مجتمعنا بعد انتصار الثورة، وهي: أن الأقلية انتصرت ووصلت إلى سدة الحكم والمظلومين تخلصوا من ظلامتهم، ورجال الدين الذين يدرسون الفقه والأصول بشكل عام صارت لهم مكانة فكرية وسياسية في المجتمع وهؤلاء يعتبرون أن النظم الفكرية والسياسية الأخرى في العالم باطلة ويرون أنفسهم أنهم على حق، ولا يرون

في مقابلهم مخالفاً جدياً ولا منافساً لهم في ساحة الفكر والعقيدة، فلا يجدون من يبارزهم في هذا الميدان، والأشخاص الذين يعيشون مع عامة الناس يجدون أنهم من أهل التقليد في جميع أقسام المعارف الدينية، ومن الطبيعي أن أرى في هذا الوسط أشخاصاً وربما تكونون أنتم أيضاً ممن تصابون بالارتخاء الفكري والعقائدي ولا تشعرون بالحاجة أكثر إلى طلب المعرفة والعلم في مجالات الدين. إن شكر نعمة الانتصار لا يتحقق في غلق أبواب التحقيق أمام المشتاقين، ففي أجواء عدم التحقيق لا تطرح الشبهات لا أنها تحل، فهناك فرق بين عدم طرح الشبهة وحل الشبهة، فمن يدفن رأسه في الرمل لا يرى شيئاً، ولو قبلتم أنه لا توجد منظومة متكاملة تقوم على التقليد المحض.. ولو قبلتم أن التقليد يجب أن ينتهي إلى التحقيق.. ولو قبلتم أن الاعتقاد المحض لا يحل مشكلة ولا يفتح عقدة وأنه سوف يتزلزل عاجلاً أم آجلاً.. ولو أنكم قبلتم بأن رجال الدين لا يعطوكم شيئاً إلا من خلال عرض أسئلتكم وإثارة الإشكالات أمامهم.. ولو أنكم قبلتم أن هذه الأسئلة لا تثار في أذهانكم إلا عندما تلقون بأنفسكم في بحر طلب الحقيقة وتتوغلون في وديان البحث والتحقيق.. ولو قبلتم أن طلاب الجامعات هم في مقام التحقيق لا التقليد، ففي ذلك الوقت تتغير جغرافيا إيران الفكرية وتنفتح إيران على العالم. الدفاع عن الدين لا يقتصر على الدفاع الفلسفي: وأختم كلامي بنقطة أخرى، إننا ولحد الآن عندما نبحث في أمور العقائد نبحث في الجوانب الفلسفية للمسألة، وكأن الدفاع عن الدين يتخذ طابعاً فلسفياً دائماً، وكأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الفكر الديني والفكر الفلسفي وأن المدخل المنطقي للفكر الديني هو الفلسفة، هذا هو السائد في الذهنية العامة في مجتمعنا، وأنا برغم علاقتي الشخصية مع الفكر الفلسفي ولكنني لا أجد بُداً من تقييم هذه الملاحظة، وهي أن الفلسفة اليوم تحظى باحترام كبير في مجتمعنا لم تحظ به طيلة تاريخ الثقافة الإسلامية، وأنتم تعلمون أن الفلاسفة والمتكلمين في البلاد الإسلامية كانوا

يعيشون التهميش والإقصاء فضلاً عن اتهامهم بأنهم ضد الدين أو ضعفاء العقيدة والإيمان، وأن الفلاسفة قد فتحوا متجراً أمام الأنبياء، والامتياز الذي ربما يعطى للفلاسفة أنهم يبحثون عن الله وربما يصلون إلى عقيدة التوحيد ولكن بطريق طويل بخلاف الأنبياء الذين يوصلون الناس إلى الله بأسرع وأقصر الطرق. وهذا المعنى نراه في قصة يرويها المولوي جلال الدين الرومي يقول: أن فقيراً دعا الله تعالى أن يرزقه كنزاً، وبعد مدة من التضرع والدعاء رأى فيما يراه النائم أن أحداً يقول له: إذهب إلى خارج المدينة وقف في النقطة الفلانية وضع السهم في القوس وأينما وقع السهم في ذلك المكان يوجد كنز، فعمل هذا الفقير بهذه التوصية ولكنه كلما بحث لم يجد شيئاً، وكرر هذا العمل ولكنه لم يحصل على نتيجة، فذاعت قصته في المدينة واشتهرت وسمع بها الحاكم الطماع فأرسل جماعة للبحث عن الكنز ولكن لم يجدوه، ومرة أخرى تضرع الفقير إلى ربه ورأى في عالم الرؤيا أن أحداً يقول: إننا لم نأمرك بأن تسحب القوس وترمي بالسهم بعيداً بل قلنا لك ضع السهم في القوس فقط واتركه ليسقط، ولكنك فعلت غير ذلك وحُرمت من الكنز، ويريد جلال الدين الرومي أن يستوحي من هذه القصة أن الفلاسفة من هذا القبيل وقد سحبوا القوس ورموا بالنبال بعيداً رغم أن الكنز تحت أقدامهم. التصوير الممسوخ للدين ولزم تطهير الأذهان منه: هذه هي المكانة وهذا هو المستوى الذي حظي به الفلاسفة في أوساط المجتمعات الإسلامية، وأريد أن أذكر هذه النقطة أنني عندما أتحدث عن ضرورة التحقيق في أمر الدين فلا يعني ذلك نفياً ولا إثباتاً للتحقيق الفلسفي، بل أقول إن الإخوة الأعزاء يجب أن يطلعوا على الفلسفة وخاصة الفلسفة المتداولة الأرسطية، وفعلاً لستُ في صدد البحث عن هذه المسألة، ولكن ما أراه لازماً واقعاً أن نفهم عقائدنا ومعارفنا الدينية بصورة جيدة وجديدة، نحن نملك تصويراً ممسوخاً في تراثنا الديني عن الله وعن الإنسان، وعن المجتمع، وعن الدين، وعن حقيقة

الوحي، ويجب علينا تصحيح هذه الرؤية، فأولاً يجب توضيح ملابسات هذا الموضوع و بعد ذلك نتحرك على مستوى إثبات هل أن هذا حق أم باطل، فأصل هذا الموضوع غامض ومظلم وممسوخ. وأختم حديثي بكلام للإمام أمير المؤمنين عليه السلام إذ قال: فلو أن الباطل خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتابين، ولو أن الحق خلص من نفس الباطل لانقطعت عنه ألسن المعاندين، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان (الخطبة وأتصور أن الخطوة الأولى التي يجب أن نخطوها في هذا المجال إزاحة غبار الرسوبات التاريخية عن وجه الحق الجميل، وفي هذه الصورة سيعشقه جميع الناس وتنجذب إليه قلوبهم، نسأل الله تعالى أن يوفقنا للحركة في خط الطاعة والخدمة لأمتنا وأن يجعلنا من عباده الخالصين ويوفقنا للسير في طريق التحقيق لا التقليد، وجهاد النفس والشفقة على الخلق والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الله في العقل الوجداني !

قالوا وقلنا: .. يقول القرآن: (قالت لهم رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والارض.. *ابراهيم. أقول: هذا الكلام للرسل يعكس حقيقة ان الناس في ذلك الزمان كانوا بسطاء وسطحيين الى حد كبير، فحتى المشركين كانوا يؤمنون بالله من فكرة البعرة تدل على البعير، اي كان قانون العلية هو الحاكم على الذهنية العامة ومن ذلك مايتصل بخلق العالم والانسان، ولهذا كانت المسألة الاساسية التي يواجهها الانبياء ليست وجود الله بل نفي الشريك واثبات النبوة، اي اثبات انهم مرسلون من قبل الله الى الناس، ولكن بعد نمو العقل وانفتاح المسلمين على العلوم والفلسفات الاخرى وتعدد الفرق والمذاهب بدأت الحقائق الدينية بالاهتزاز وخالطها اللبس والغموض، فبدأ الفلاسفة

المسلمون وعلماء الكلام باستخدام الادلة لاثبات القضايا الدينية ومنها قضية وجود الله، وكلما جاؤوا بأدلة اكثر ازداد الشك وقل اليقين بهذه المسألة حتى ان الكثير من الفقهاء حرموا المنطق والفلسفة والكلام لانها تثير الشكوك في اذهان الناس دون ان تعطي اجوبة حاسمة.. وفي هذه المسألة انقسم علماء الاسلام الى ثلاثة اقسام: فقهاء، فلاسفة وعلماء كلام، عرفاء، وتبعا لذلك هناك: (عقل بياني) و (عقل برهاني) و (عقل وجداني) حسب تعبير عابد الجابري : *الفقهاء، وقد سلكوا منهج النص (القرآن والسنة)، فكل ماورد في النصوص هو حقائق حاسمة لا ينبغي الشك فيها، ومن يشك فيها فهو كافر زنديق ويتبع الاهواء والشهوات والى جهنم وبئس المصير.. ولكن بعد ثورة المعلومات في العصر الحديث ووجود الانترنيت والفضائيات والجامعات اصبح من الصعب بمكان القناعة بذلك الايمان الساذج والقائم على اساس التخويف من النار والطمع بالجنة حيث ازدحمت الاسئلة والشبهات في عقل الانسان المعاصر واختفت الحقيقة في زحمة التيارات الفكرية الكثيرة وصار الشك هو الاصل بدل الايمان الا عند المشايخ ومن يتبعهم من العوام الذين يخافون ان يواجهوا هذه الحقيقة.. فلو بعث نبي في هذا العصر وقال: أفي الله شك؟ لقال غالبية الناس المتعلمين: نعم لدينا شك.. *الفلاسفة وعلماء الكلام، وقد سلك هؤلاء منهج (العقل)، ولكن بما ان القضايا الدينية، من قبيل الله وصفاته والآخرة والنبوة تتحدث عن امور غيبية وراء الزمان والمكان وخارج عن دائرة العقل كما اثبت كانت، لم يتوصل هؤلاء الى نتيجة حاسمة. والامر الآخر ان الله الذي يثبت وجوده بالعقل والبرهان لا علاقة له باخلاق الانسان كما كان المشركون يؤمنون بوجود خالق للكائنات، اي انه إله مفارق بينما الله الذي يحتاجه الانسان هو إله الاخلاق والقيم والمحبة وهذا مما لا يثبت بالعقل.. مضافا الى ان العقل يخضع غالبا للعواطف والمزاج والتربية والمحيط الاجتماعي في مثل هذه القضايا، ولهذا تجد عقل

المسلم يدافع عن اله الاسلام وعقل المسيحي يدافع عن إله المسيحية وهكذا بالنسبة لعقل الشيعي والسني والبوذي وغير ذلك، اي ان العقل هنا لا يقف على الحياد كما في القضايا العلمية والرياضية.. *العرفاء، وقد سلكوا منهج (الوجدان) في فهم الله والحقائق الدينية، ويتميز عن المنهجين السابقين بمايلي: هذا المنهج يركز على الشعور والايمان القلبي لا على النص ولا العقل، وبذلك يجتمع مع الشك الذهني، فالايمان من مقولة العاطفة لا العقل ولا النص، فقد يشك بوجود الله في ذهنه ولكن قلبه يحدثه بان الله موجود، والايمان نابع من حاجة الانسان الروحية الى الله كمن يشعر بالعطش ويشك في وجود الماء فيتحرك للبحث عنه حتى يجده، وهكذا وجود الله لدى العرفاء فهو يبدأ من احساس قلبي بوجوده والحاجة اليه ثم يتحرك في طلبه (من طلبني وجدني)، كما في مثال الطيور المهاجرة التي تطير مسافات بعيدة طلبا للمناطق الدافئة بدافع غريزي. وهذا يعني حسب الوجودية، ان الانسان صيرورة وفي حال التغير والتكامل دائما وتبعا لذلك يتكامل عقله ودينه وشخصيته لا انه وجود كامل فعلا.. ويترتب على ذلك ان الله في هذا المنهج يرتبط بتهذيب الانسان لنفسه وتطهير قلبه من شوائب الانانية والنفعية والرذائل الاخلاقية كيما يجد الله في قلبه ووجدانه ويكون ايمانه حقيقيا لا ذهنيا كما في المنهج العقلي ولا ايمانا تلقينيا كما في المنهج النصي. ان هذا المنهج بامكانه ان يوحد الناس على اساس حب الخير والفضيلة والانسانية لانها من لوازم السلوك الى الله، بينما نرى ان النصوص هي سبب الفرقة والكراهية فيما بينهم، والعقل بدوره عاجز عن توحيد الاديان والمذاهب كما تقدم، وربما يبقى الناس على اديانهم ومذاهبهم ولكنها تبقى في الهامش ولا تلعب دورا رئيسيا في حياة الفرد وعلاقته مع الآخرين كما هو الحال في البلدان المتقدمة. ان لغة الدين او الخطاب الالهي للانسان تختلف عن لغة الفلسفة والفقه ويجب ان تكون اللغة متناسبة مع الموضوع، فموضوع الفقة التكاليف الشرعية

والعمل بما ورد في النصوص فتكون اللغة المستخدمة بيانية، اما في الفلسفة فلكونها تبحث في مسائل عقلية فان لغتها برهانية وليس كذلك لغة الخطاب الالهي، لان المطلوب هو الايمان القلبي وهو من جنس الاخلاق، اي انه يلامس العاطفة والروح الانسانية، ولذلك لزم ان تكون لغته وجدانية تخاطب وجدان الانسان لا عقله المحض البعيد عن العواطف.. عندما نقول بان الخطاب الالهي في قضايا الدين هو خطاب وجداني وعاطفي فهذا لا يعني الاستغناء عن العقل كما هو مذهب الصوفية والفقهاء، بل يتم الاستعانة بالعقل دائما لا في اثبات الحقائق بل في كشف الباطل في قضايا الدين فيما لو كانت متعارضة مع ثوابت العقل النظري والعقل العملي، فالعقل هنا بمنزلة مصابيح السيارة التي تكشف عثرات الطريق وعلامات المرور للسائق، والوجدان هو المحرك للسيارة، ولا يمكن الاستغناء عنهما في مواصلة السلوك الى الله والكمال المعنوي، مثلا عندما نقرأ في بعض النصوص ما يؤيد مقولة الجبر او الارهاب او ما يخالف العدالة وحقوق الانسان او مايثبت وجود جهنم والعذاب الابدي و.. هنا يتدخل العقل ويلغي هذه الافكار الخاطئة ويصحح المسار في خط الايمان والمعنوية، ويبقى للوجدان والعاطفة دور المحرك والا لتوقفت السيارة ولم ينفع العقل ولا النص، ولذلك نرى غالبية الفقهاء وعلماء الكلام هم ابعد مايكون عن الله والمعنوية، لانهم اكتفوا بالنصوص او العقل في قضايا الدين ولذلك لم يلامس الخطاب الالهي قلوبهم ووجدانهم.. واكتفي بهذا القدر واشكر لكم حسن المتابعة.